

Centre d'anthropologie culturelle
Université Libre de Bruxelles

« En être ».
Les dessous identitaires d'un folklore.
Approche ethnographique des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse.

Chargée de la recherche : Céline Bouchat
Comité de suivi scientifique : Messieurs O. Gosselain, R. Zeebroek, J.-M. Decroly, J.-J. Heirwegh
Direction : O. Gosselain



Action réalisée dans le cadre de l'initiative Leader+



Etude ethnographique réalisée dans le cadre du projet de mise en valeur du patrimoine culturel de l'Entre-Sambre-et-Meuse, porté au sein du G.A.L. par le Centre Culturel de Walcourt, en partenariat avec le Foyer Culturel de Florennes, Le Centre culturel de Gerpennes et la Commune de Cerfontaine, financée par la Communauté Française, l'Union européenne, la Région wallonne et les Communes partenaires.

Introduction



Lorsque je me suis lancée dans cette étude du folklore de l'Entre-Sambre-et-Meuse, l'image mentale que j'en avais conçue s'apparentait à un splendide tableau, hautement coloré, dans lequel des costumes majestueux défilaient sur les vibrations retentissantes des tambours et des fifres. Un bucolique décor champêtre finissait de compléter ce tableau cohérent et esthétique. Somme toute, il m'était offert d'assister à un « beau spectacle ». Cette image des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse est largement véhiculée au-delà des limites tracées par les deux cours d'eau. Comme si l'on n'imaginait pas, sous le décorum des uniformes et de la musique, que de « vrais individus » puissent animer cet ensemble !

Or, dès mes premiers pas sur le terrain des Marches, je réalisai mon erreur. L'effervescence de la population pour sa pratique folklorique frappe le regard non-initié, en même temps qu'elle suscite d'emblée un foisonnement de questions. Loin d'être uniquement un événement donné à voir, les Marches me sont apparues comme « une fête sociale totale », offerte à penser. La première interrogation à l'origine de cette analyse s'insère donc dans le constat d'un écart entre le caractère purement spectaculaire ou « pictural » du folklore et **la force des passions** qu'il suscite. Autrement dit, de prime abord, l'étude de ces célébrations devait s'atteler à comprendre « pourquoi ça marche, les Marches » ? Quels sont les attributs de ce terrain-là qui lui procurent une telle force fédératrice ?

Toutefois, parallèlement, les commentaires recueillis dans le vif de la fête dévoilent que ces passions ne désignent pas unanimement les mêmes objets. En-deçà des discours consensuels du type : « *Les Marches, dans la région, on a ça dans le sang* » et autres expressions signalant l'importance « d'en être » tous, d'une manière identique - « *Ici, on vibre au son des tambours et des fifres* »-, les personnes rencontrées laissent transparaître l'existence de fractures quant au sens

accordé à la tradition. Schématiquement, ces fractures s'énoncent à la fois sur un plan diachronique : « La tradition n'est plus ce qu'elle était », à la fois sur un plan synchronique : « La tradition n'est pas partout la même ».

Le folklore paraît donc traversé par l'urgence de sa définition, ou « re-définition », au moment même où l'attractivité qu'il exerce sur les individus semble avoir atteint son point culminant. Jamais, en effet, l'Entre-Sambre-et-Meuse n'a compté autant d'événements folkloriques ; jamais, il n'a dénombré autant de marcheurs. Cet accroissement de l'intérêt porté aux Marches et les tensions de sens qui en résultent constituent la seconde interrogation au départ de cette étude.

Enfin, un dernier constat est venu fissurer le « beau cliché figé » qui habitait mes représentations du folklore. Lorsque les acteurs des Marches s'expriment sur les motivations qui les stimulent, il est tout à fait surprenant de remarquer à quel point leurs engagements sont à la fois comparables et extrêmement dissemblables. Ils révèlent **une diversité de manières de se projeter dans les célébrations**, sans que cette diversité ne remette jamais radicalement en question le potentiel fédérateur du folklore. Du collectif à l'individu, de l'appartenance régionale au village, et du village au « chez-soi », **la Marche semble médiatiser diverses échelles d'appartenance** ; il existerait divers lieux « d'où peuvent être énoncées » ces appartenances.

Finalement, cette étude porte donc sur **la multitude des enjeux identitaires emboîtés à l'intérieur de la matrice collective que représente le folklore des Marches**. Elle se fonde sur le principe que toutes festivités reposent sur un substrat social qui en fait « d'autres choses » que de simples occasions de rassemblement et de festolement ; ou plutôt que ces élans festifs revêtent davantage de significations qu'ils n'en affichent a priori. Plus que simples emblèmes, les événements folkloriques sont l'objet d'une **réappropriation** par les acteurs : ils sont utilisés socialement.

L'étude s'articulera selon trois parties principales. Dans le premier chapitre intitulé « *Un folklore en mouvement* », nous montrerons que les célébrations n'ont pas traversé le temps de manière immuable. Le regain d'intérêt dont elles font l'objet actuellement et depuis quelques décennies a transformé certains aspects fondamentaux des Marches. **Il en a modifié profondément le sens.** Nous éclairerons donc un certain nombre de mutations inhérentes à l'évolution des Marches, inscrivant le folklore dans ce que nous avons désigné comme un « **glissement de sens** ». Ces perspectives montrent que les Marches sont loin d'être de strictes « pratiques

ancestrales immuables ». Elles évoluent, au contraire, parallèlement aux besoins et attentes des acteurs qui leur confèrent leur sens.

Ce « glissement de sens » pose le cadre d'un enjeu essentiel appartenant à l'actualité des Marches folkloriques : celui d'un empressement à échafauder une « définition immuable » de la tradition. A travers une incursion dans « *Les Couliesses de la tradition* », en seconde partie de cette étude, nous nous attellerons à démanteler cet enjeu et les débats qui le portent. En effet, le renouvellement récent et continu du rapport que les individus entretiennent à la pratique festive a pour effet de **conjuguer la tradition au pluriel**. Par conséquent, cette pluralité de sens ouvre une brèche quant à la légitimité de la pratique festive : si la diversité des acteurs (diversité de leurs attentes, de leurs motivations, de leurs représentations du folklore...) conduit à la diversité des pratiques, **quelle tradition peut se prévaloir d'être la « vraie » ou la « bonne » ? Et quels acteurs, dans cette multitude, en sont les représentants légitimes ?** L'enjeu repose donc sur une recherche de garanties afin de légitimer une pratique revendiquée comme étant unique et authentique, eu égard à d'autres pratiques considérées alors comme inventées ou manipulées. Cette recherche de gages a le visage d'une « **quête d'authenticité** ». Reste à définir le contenu de cette notion elle-même.

Dans la troisième et majeure partie de notre étude, intitulée « *Arène identitaire. Des identités emboîtées et contradictoires* », nous verrons que cette pluralité sémantique du folklore et les conséquences qu'elle engendre à travers la quête d'authenticité constituent **le socle sur lequel d'autres enjeux sociaux et identitaires viennent se greffer**. Si l'adhésion au folklore se joue bien dans un phénomène d'appartenance¹, nous verrons que cette projection s'effectue à des échelles multiples (individuelles et collectives), à la fois emboîtées et contradictoires. L'identité, observée à travers le média des Marches, n'a rien d'une superposition de lieux d'appartenance (le village, la région, la commune, la famille, le groupe d'amis, les classes d'âges...) rendue cohérente à travers son assimilation par chacun des acteurs. **Elle est une variable, dépendante des contextes d'énonciation de cette appartenance² et révélée dans une interaction à l'altérité³** (Poutignat et

¹ Ce type de mécanisme sera éclairé par de nombreux exemples au fur et à mesure de notre parcours. Pour l'instant, je me contenterai d'en donner une illustration typique. A la question « pourquoi marches-tu ? », les personnes me répondent régulièrement : « Pour le village », « Par tradition familiale », « Parce que, dans la région, on a ça dans le sang », etc. Les appartenances apparaissent donc avec netteté : la localité villageoise, la région, la famille et d'autres encore sans doute, moins typiques.

² L'acteur possède une représentation de son identité et présente celle-ci, à travers le média du folklore, en accentuant et dévaluant certaines facettes selon divers facteurs : le moment, le lieu, les interlocuteurs présents, l'évolution biographique, les événements etc. Ces facteurs, qui créent le contexte d'énonciation de l'identité, sont changeants. La représentation et la présentation de l'identité le sont donc également.

³ L'identité s'élabore et s'affirme dans une relation à une collectivité ou un « alter » différent de soi et des siens. C'est le contact et la communication qui créent la conscience d'une différence et, dès lors, un sentiment d'appartenance, et non l'isolement ou « l'entre-soi ».

Streiff-Fenart, 1995)⁴. Le « Je » s'élabore dans sa projection à l'intérieur d'un collectif, un « Nous », qui se définit lui-même dans un rapport entretenu à un « Eux ». Si l'on change d'échelle d'observation ou de contexte d'énonciation, ces catégories du « Je », du « Nous » et du « Eux », varient à leur tour. Bref, dans cette troisième étape, nous chercherons à étayer cette représentation de l'identité telle qu'elle est médiatisée à travers le folklore.

Le village constitue indubitablement le référent identitaire le plus éloquent à l'intérieur duquel la Marche fabrique des relations sociales. Notre développement partira donc de la localité villageoise (voir intitulé « *Exaltation d'une identité villageoise* ») et cherchera à comprendre les modalités de projection des individus à l'intérieur de cette entité par le biais des Marches : quel type de collectivité participe au folklore tout en étant fabriqué par lui ? Nous situerons ensuite le village en regard d'autres référents pertinents, intervenant dans les processus d'élaboration des identités. Au niveau « supra-local », c'est-à-dire de la région et des entités communales, les Marches apparaissent comme un média mettant en jeu des relations entre les localités, sur un mode ambivalent d'alliance et d'opposition. Elles peuvent actualiser d'anciennes crispations identitaires et créer ou renforcer des réseaux à travers le territoire. Au niveau « infra-local », à l'intérieur même des villages, nous verrons enfin que la collectivité villageoise comprend encore de nouvelles catégories d'individus, construites sur ce même mécanisme d'inclusion-exclusion. Les modalités d'adhésion au folklore doivent aussi se comprendre à travers des stratégies proprement individuelles. Nous terminerons donc notre étude par le survol de ces possibilités identificatoires plus singulières. Ces deux dernières perspectives, « infra » et « supra », seront abordées successivement dans notre dernier point intitulé « *Désenclaver la Marche* ».

Cette analyse s'inscrit dans un courant anthropologique amorcé relativement récemment. Si les publications ethnographiques relatives aux phénomènes de relance de pratiques traditionnelles ont d'ores et déjà atteint une densité certaine, les essais de synthétisation restent à construire. Notre étude doit à son tour être considérée comme une contribution empirique à ce domaine de l'anthropologie, qui, en outre, s'est peu penchée sur ces phénomènes en territoire wallon. Elle s'est construite dans un dialogue permanent entre les publications sur ce sujet et les faits observés sur le terrain. Elle stimule donc certains questionnements bien plus qu'elle n'y apporte des réponses exhaustives. L'enquête de terrain, relativement courte (quatre mois), n'a pas permis que soit effectué « un tour complet » de la question. Des témoignages manquent à ce premier survol. De

⁴ Nous reviendrons ultérieurement sur ces auteurs. Sachons seulement que leurs travaux, référés dans la présente étude, visent à synthétiser les nombreuses recherches et théories relatives à la notion d'ethnicité. En anthropologie, les concepts d'ethnicité et d'identité sont des notions à la fois floues et extrêmement sollicitées. Nous avons considéré ici que les propos de Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart concernant une *Théorie de l'ethnicité* (op.cit. : p.134 -153) s'appliquaient parfaitement au concept d'identité que nous employons dans ces pages.

même, certaines problématiques soulevées en cours d'étude n'ont finalement pas pu être exploitées. Nous espérons que cette première esquisse ethnographique des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse en stimulera d'autres dans le futur.

Avant de rentrer dans le vif de l'analyse, je propose au lecteur d'effectuer une brève incursion du côté d'un village imaginaire de l'Entre-Sambre-et-Meuse et d'observer, à travers les mots, sa célébration et ses acteurs. Les Marches sont loin d'être toutes similaires. Je vais cependant tenter d'en dépeindre un tableau quelque peu classique, restreint aux groupes et personnages les plus communs du folklore. Pour les initiés, cette description paraîtra donc à la fois simpliste et peu détaillée. Le but n'est pas de présenter la tradition dans ses moindres détails et nuances, mais bien de permettre au profane d'accéder à une certaine visualisation de celle-ci. En outre, de nouveaux éléments viendront peaufiner la description du folklore en cours d'analyse.

Comme « prérequis » à ce portrait, signalons que les Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse sont également appelées « Marches militaires » : il s'agit donc d'un défilé d'hommes alignés en rangs et portant des costumes de soldats. Ces costumes évoquent l'époque napoléonienne ou, de manière plus globale, les uniformes militaires propres à nos armées du XIX^{ème} siècle. Toutes les Marches célèbrent un saint ou une madone, dont l'effigie est acheminée dans les rues de la localité par les marcheurs. Ces célébrations sont donc indissociables du terreau catholique qui leur procure leur sens et leur fonction d'origine. Ainsi, nous nous situons d'emblée dans un domaine folklorique distinct des carnivals ou autres cavalcades populaires.

Une Marche Saint-X, un village X, ses personnages...

Le soleil pointe à peine à l'horizon de ce dimanche de juin, lorsque résonnent les premiers roulements des tambours, au cœur du village de X. La « **batterie** » s'est mise en route, précédée de son « **tambour-major** », pour annoncer aux villageois le début des festivités : ils effectuent le premier tour du village, dit « le Réveil ». La batterie de X. se compose de huit « tambouris » et de deux joueurs de fifres, ces petites flûtes traversières au son particulièrement aigu qui produisent la mélodie. Ce groupe de musiciens est dirigé par l'un des personnages les plus remarquables de toute la Marche, le « tambour-major ». D'une main, il tient une canne, décorée par ses soins, qu'il manie pendant toute la célébration pour donner la cadence, saluer les autres officiers et surtout pour commander un changement de pas ou de morceaux joués. L'homme manifeste ce dernier

souhait par une performance singulièrement appréciée des spectateurs : il fait pivoter sa canne vers le haut - il « tourne »- indiquant par ce geste le passage d'un air à un autre. La maîtrise de ces performances est essentielle pour la célébration, car les participants, qui rejoindront petit à petit notre batterie, marcheront toujours au rythme des tambours. Les diverses cadences marquent les **différents degrés de solennité** au cours du défilé ; le « pas ordinaire », le plus lent, est de mise dans les moments de circonstance - notamment l'arrivée à l'église ou au cimetière- tandis que le « pas de route », permet à la compagnie de progresser plus rapidement pour certains segments du tour de moindre importance - par exemple, sur une voie sans habitation.

Pour le moment, la batterie et son tambour-major progressent seuls dans les rues du village. Ils sont toutefois accompagnés d'un autre personnage essentiel pour la Marche : « **L'adjudant** ». Ce dernier est en quelque sorte le gradé responsable de toute la compagnie. Il se positionne à l'avant du défilé dans les moments solennels, mais circule régulièrement parmi les soldats pour veiller au bon déroulement des festivités. L'adjudant est à la tête du « **corps d'office** », c'est-à-dire de l'ensemble des officiers de la Marche. Ce premier tour du village effectué à l'aube convie tous les gradés à rejoindre le groupe. Fifres et tambours s'arrêtent tour à tour chez chacun d'entre eux et sont reçus pour un bref déjeuner, agrémenté pour les plus courageux d'une première « **goutte** », cet alcool traditionnellement consommé à l'occasion de la Marche. Pour tous ces officiers, la Marche a déjà commencé la veille par la « **sortie du corps d'office** ».

La fin du Réveil sonne le rassemblement pour les soldats. Il est alors approximativement neuf heures. Si la « Marche Saint-X. » désigne l'événement lui-même, la « **compagnie Saint-X.** » est l'appellation donnée à l'ensemble des acteurs qui y participent. Une compagnie est constituée d'un ensemble varié de groupes, « **les pelotons** », distingués par leurs costumes et leurs attributs matériels. Les Marches ont été largement influencées par l'épopée napoléonienne ; ainsi en est-il du choix des pelotons représentés et des costumes portés par les marcheurs. Chaque marcheur choisit d'appartenir à un peloton et chaque peloton dispose de son propre officier. Dans notre Marche imaginaire Saint-X., nous comptons trois groupes différents : les « **sapeurs** », les « **grenadiers** » et les « **zouaves** », cités dans l'ordre de leur positionnement au sein du défilé. Il existe bien entendu beaucoup d'autres types de pelotons (citons les artilleurs, les dragons, les flanqueurs, les tromblons, les canonniers, la dernière guérite...). Mais ces trois groupes figurent parmi les plus classiques dans l'Entre-Sambre-et-Meuse.

La « **saperie** » est commandée par le « **sergent-sapeur** ». Cet officier ouvre le défilé en compagnie de l'adjudant. A l'instar du tambour-major, il porte une arme particulière, une **bêche** ou un **picot**,

également décorée. Les autres officiers disposent quant à eux d'un simple **sabre**. Les mouvements conférés par ces gradés à leurs armes sont synchronisés sur la canne du tambour-major : ils varient donc au cours du défilé, en fonction des « pas » commandés et dès lors, selon le degré de solennité des situations.⁵ A l'époque de la Grande Armée napoléonienne, les sapeurs avaient pour tâche de déblayer les voies empruntées par les troupes. Aujourd'hui encore, les attributs de ces marcheurs demeurent la hache et le port d'un tablier par-dessus leurs pantalons blancs. Viennent ensuite les grenadiers, suivis du groupe des zouaves. Les officiers de ces deux pelotons portent tous deux le nom de « **capitaine** ». Dans ces deux groupes, les marcheurs disposent d'armes à feu, chargées avec de la poudre. Des **décharges** sont régulièrement tirées en l'honneur du saint, des autorités présentes, des marcheurs décédés, des membres du corps d'office et peuvent également être commandées et payées par l'un ou l'autre habitant du village, qui manifeste par ce geste son adhésion au folklore.

Outre les personnages que nous avons déjà cités, le corps d'office comprend encore d'autres acteurs singuliers. Entre autres, des rôles sont traditionnellement dévolus aux femmes, dont les plus récurrents sont ceux de la « **cantinière** » et de la « **porte-chapeaux** ». Les cantinières et porte-chapeau s'insèrent dans les divers pelotons et défilent aux côtés de leurs officiers respectifs. Dans notre Marche Saint-X, que nous avons voulue la plus classique possible, on dénombre une cantinière par peloton et une porte-chapeaux par officier. Ces dernières, comme leur nom l'indique, ont pour tâche de porter les majestueux chapeaux de leurs responsables de groupe, en-dehors des temps solennels du défilé. Généralement, ces demoiselles sont choisies directement par les officiers qu'elles accompagnent. Les cantinières, quant à elles, ont pour mission de vendre de la « goutte » aux marcheurs et spectateurs. Elles transportent l'alcool dans un petit tonneau porté sur la hanche et fixé à un baudrier. Les cantinières voyagent donc d'un rang à l'autre ou circulent dans la foule, pour servir l'alcool dans des petits verres adéquats.

Chaque compagnie de l'Entre-Sambre-et-Meuse érige ses propres statuts, par l'intermédiaire de son **comité**, afin de décider des mécanismes d'accession aux différentes places du corps d'office. De manière générale, deux types de fonctionnement distincts prédominent dans la région : soit les places sont mises aux enchères, soit elles sont attribuées prioritairement aux plus anciens. De multiples combinaisons s'élaborent à partir de ces deux mécanismes de base. Par exemple, dans notre Marche imaginaire Saint-X, les candidats doivent surenchérir pour obtenir la place, mais une fois acquise, l'heureux officier conserve son grade pour un mandat de cinq années sans que

⁵ Ces détails techniques ne sont pas nécessaires à la compréhension de cette étude. Nous observons cependant que la Marche met en jeu un ensemble de performances, particulièrement dans le chef de certains de ses personnages, qu'il s'agit de maîtriser bien avant le début des festivités.

quiconque puisse s'y opposer. Les sommes engagées pour devenir cantinière peuvent être colossales étant donné le nombre restreint des places disponibles. Cette cérémonie du « **passage des places** » s'effectue quelques semaines avant la Marche. Le corps d'office constitué prête serment face à la foule réunie pour l'occasion et effectue sa première sortie dans le village.

Revenons à ce dimanche de juin dans le village X. La compagnie réunie, soldats en rangs et costumes parfaitement ajustés, le tour du village commence. Les marcheurs se dirigent généralement vers l'église, où une messe est célébrée. Là, se déroule la cérémonie de la « **prise des drapeaux** » de la compagnie par le corps d'office. Un officier a d'ailleurs le rôle précis de soutenir ce drapeau pendant la Marche, il est « **porte-drapeau** ». En outre, il veille sur le groupe des petits marcheurs qui n'ont pas encore fait le choix d'un peloton particulier : on dit que ces jeunes « marchent sous le drapeau ». Au même moment, l'effigie du saint, ou sa châsse, est emmenée par un peloton. Les rogations effectuées le dimanche sont empreintes de solennité : leur tracé relie entre eux divers lieux consacrés (chapelles, calvaires, cimetière...) où la compagnie effectue des décharges afin de « rendre les honneurs », non sans prendre le temps de se désaltérer quelque peu. Si la fête a bel et bien commencé, les officiers veillent cependant à maintenir l'ordre jusqu'au retour du saint dans l'enceinte de l'église. Tâche que l'on devine parfois délicate...

Cette cérémonie qui clôture la journée sur le parvis de l'église est appelée « **la Rentrée** ». A nouveau, la solennité est de mise pour cette finale qui réunit, outre un grand nombre de spectateurs, des représentants du monde politique. Une fois le spectacle terminé, les marcheurs et villageois peuvent s'adonner librement à des libations, qu'il n'est nul besoin de décrire ici... D'ailleurs, les pures réjouissances constituent l'objectif même du défilé organisé le lendemain. Ce jour dit « **de débandade** » est tout entier consacré aux festivités. Le tour effectué est ponctué d'arrêts et de décharges chez les habitants du village, qui ne manquent jamais d'offrir un verre à leurs dévoués marcheurs.

Enfin, les costumes, distribués quelques jours avant le début de la Marche, sont « remis » à l'un ou l'autre responsable le lendemain de la fête. La « **remise des costumes** » est généralement l'occasion de partager un dernier verre ensemble et de transformer d'ores et déjà les bons moments en heureux souvenirs : « *Quand je vois les gens qui viennent remettre leurs costumes, bien sûr il y a la gueule de bois, mais ça a été tellement intense, que on se demande ce qu'on fout là. Je suis sûr que c'est une forme de dépression qui dure quelques jours. Il y a un vide* » (marcheur).

L'enquête

Première approche du terrain, première « colle » à résoudre: la saison des Marches folkloriques couvrant plusieurs mois (de mai à octobre), et puisque mon enquête ne durerait pas autant, comment choisir un échantillon de Marches parmi ce foisonnement de célébrations? Choix d'autant plus douloureux que les marcheurs préconisent tous que : « *La plus belle Marche, c'est celle de mon village* ». Il s'agissait d'emblée de discerner si des **catégories de Marches** devaient orienter cette inévitable sélection. Première question donc: une Marche en vaut-elle une autre? La réponse, évidente pour le commun des marcheurs, mais surprenante pour l'enquêteur néophyte: « *Il faut pas les mettre toutes dans le même sac. Il y a les petites marches et puis il y a les grandes* » (ancien marcheur). Sans bien comprendre cette dichotomie, mais en concevant tout de suite qu'elle devait être questionnée, j'acceptai de m'y référer dans le choix de mon terrain; j'admis donc l'observation de « grandes » et de « petites » Marches (en me basant sur la stricte représentation qu'en ont les habitants de la région).

Second critère : les limites de mon investigation ont été tracées en fonction des territoires des quatre communes qui ont commandité ce rapport: Florennes, Cerfontaine, Walcourt et Gerpinnes. Il me fallait donc tenir compte de potentielles différences qui pouvaient se révéler dans cette appartenance communale. Si cette répartition géographique et administrative intervient bel et bien pour mettre à jour « du sens » dans la pratique de la Marche, nous verrons que cette attribution de sens ne se fait pas sur un mode consensuel du type « Nous les marcheurs de l'entité de ... ». Si bien que ce critère de sélection ne contribue aucunement à structurer les analyses qui suivent.

Voilà donc, de prime abord, comment furent choisies les Marches qui allaient constituer la matière première de mon étude : entre grandes et petites marches, selon leur répartition dans des territoires communaux distincts.

Cependant, étant donné qu'une Marche ne se rapporte pas toujours à un seul village - certains saints, saintes ou madones mobilisent des compagnies de différentes localités-; étant donné encore que ces villages, marchant au même rythme lors d'une même célébration, n'appartiennent pas toujours tous à la même entité communale; et finalement, puisque les marcheurs composant une compagnie ne sont pas tous domiciliés au même endroit, il me fallut vite admettre que je ne pouvais pas me pencher sur les Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse comme un laborantin observe un phénomène en vase

clos. Même s'il va de soi que ces éléments - envergure et situation géographique de la Marche - allaient être des facteurs essentiels, comprendre l'utilité sociale de la célébration demandait de sortir d'une perspective strictement « localiste », pour percevoir les enjeux tant d'en haut (niveau régional) que d'en bas (le point de vue des individus). Et donc de suivre des marcheurs, d'écouter leurs récits singuliers, de comprendre leurs motivations respectives. Bref, je n'ai pu assister à toutes les célébrations auxquelles mes informateurs me réfèrent. De même, j'ai parfois participé à des Marches sans entreprendre d'entretiens individuels par la suite. Il est néanmoins possible, et c'est ce que je vais tenter de faire, de dresser un tableau ethnographique de ces pratiques originales et de relever un ensemble d'enjeux identitaires, en gageant qu'ils seront applicables à l'ensemble de ce singulier espace "où l'on marche".

En outre, « *la Marche ce n'est pas marcher... enfin pas uniquement* » (marcheur). Effectivement, loin de se limiter aux moments de défilé et aux seuls marcheurs, la Marche, c'est aussi ce qui se passe à l'intérieur des foyers, côté jardin ou côté cuisine; ce qui se joue dans les églises, mais aussi derrière et devant celles-ci. La Marche, c'est autant le moment solennel de la Rentrée que la soirée sous le chapiteau; elle se vit sous la couette alors que la batterie sonne le Réveil aussi bien qu'au bar du bistrot du coin alors que résonnent les derniers roulements des tambours! Limiter l'observation aux seuls défilés revenait à occulter l'impact social des célébrations sur l'ensemble d'une population. Il me fallut donc participer en multipliant, sur un court terme de quatre mois, les perspectives d'observation, selon différentes combinaisons, exclusives l'une de l'autre dans un temps déterminé!

Mes immersions dans l'univers des Marches se sont donc à chaque fois déroulées d'une manière différente. Soit en suivant les marcheurs, lors du défilé et en dehors, à l'occasion des repas et des arrêts officiels et spontanés. Soit encore en privilégiant les rencontres avec ceux qui participent à la Marche, sans être marcheurs: les spectateurs, dont font partie les familles des soldats. Afin de me rendre compte de ce que représente la Marche pour cette catégorie de personnes, j'ai régulièrement partagé et préparé des repas, bu quelques verres en leur compagnie, suivi leur trajectoire propre pendant les trois jours de fête, trajectoire qui ne s'apparente pas toujours à celle des marcheurs.

Finalement, il m'a été offert d'intégrer un peloton pour un après-midi, en adoptant un rôle de « cantinière fictive » (ou « potiche »)⁶.

⁶ C'est ainsi que l'on désigne une cantinière qui, quoique possédant un tonneau, ne vend pas de « goutte ».

La seconde phase de cette enquête, et non la moindre, fut celle des entretiens. C'est principalement de ceux-ci que proviennent les nombreuses citations qui alimenteront ce travail⁷. Pour la plupart d'entre elles, les personnes furent choisies en fonction de leur profil particulier, par rapport à une Marche spécifique observée. Par exemple: un officier, une cantinière, un ancien et un jeune marcheur, un marcheur non résident dans le village, un villageois non-marcheur... Il s'agissait de réunir une diversité de points de vue et de vécus relative à un même événement. Une minorité de personnes ont été interrogées sans que la Marche ou la compagnie à laquelle elles fassent référence n'ait été observée. Celles-ci ont été choisies pour leur profil quelque peu spécifique: c'est le cas d'un officier, président d'une Marche récemment mise en place, et de sa famille. Enfin, deux Marches n'ont été abordées que sous l'angle de l'immersion parmi les spectateurs, familles et villageois. Je n'ai pas poursuivi cette démarche par des entretiens individuels, exception faite de ma rencontre avec un ancien marcheur de l'une de ces deux célébrations. Je dispose cependant de nombreux commentaires recueillis au cours des trois jours de fête.

⁷ Pour garantir l'anonymat de mes informateurs et pour éviter que mes propos et les leurs ne soient réappropriés à d'autres fins que celles de cette analyse, les noms des villages visités ainsi que ceux des saints célébrés par une compagnie unique seront tus. Exceptionnellement, je ferai parfois explicitement référence à l'une ou l'autre des quatre communes. Cependant, il serait proprement inutile de conserver l'anonymat d'une certaine sainte, fameuse de par la singularité de la célébration qui lui est destinée: en effet, la Marche en l'honneur de sainte Rolende, réunissant une dizaine de compagnies, se distingue des autres Marches étudiées par la forme du circuit emprunté, celui-ci n'étant pas confiné aux frontières d'un unique village. Il serait donc vain de tenter toute dissimulation par le biais d'une autre nomination, alors que, d'autre part, je devrai, au moment opportun, faire référence à cette particularité du tour Sainte-Rolende. Il n'est pas question ici d'une préférence ou d'un quelconque prestige que je ne reconnaîtrai par ailleurs pas aux autres Marches. Quoi qu'il en soit, dans le cours de mon texte, je ne donnerai aucune information qui permettrait d'identifier les acteurs et les villages qui participent à ce tour.

Première partie. Un folklore en mouvement.

1.1. La relance des traditions comme phénomène global

La renaissance de célébrations et autres « traditions » (culinaires, techniques...) qui prit cours dans les années 1970 ne constitue pas un phénomène neuf en anthropologie. De nombreux auteurs ont dépeint l'ampleur et la diversité de cet intérêt renouvelé de nos sociétés « modernes » pour des pratiques que l'on prédisait vouées à disparaître⁸. Ces études remettent en question cette assignation des nations occidentales à la Modernité : « *A bien des égards, nous sommes aussi des sociétés de conservations. La fièvre patrimoniale croissante est la forme présente de cet attachement au passé qui s'accommode fort bien de la perception patrimoniale des lieux significatifs de notre modernité* » (Fabre, 1996 : 3)

Dans un recueil de référence poursuivant en la complétant la notion « d'invention des traditions » des historiens Eric Hobsbawm et Terance Ranger (1983), Jérémy Boissevain s'attache à décrire un **contexte général propice à ce phénomène de « revitalisation »** (1992). Selon l'auteur, les célébrations publiques auraient d'abord connu une période de déclin dans les années d'Après-guerre engendré par des processus tels que les migrations massives, la sécularisation en partie générée par l'impact de la modernité et le développement du matérialisme, la déstructuration d'une agriculture rendue obsolète par la mécanisation de ses techniques, une croissance industrielle exponentielle, et ainsi de suite (p.1-19). Le retournement de situation des années 1970 serait à comprendre alors comme un effet du « désenchantement » de ces décennies sur les rapports sociaux : partout, en réponse à un individualisme et un matérialisme vécus comme aliénants, les aspirations se tournent vers la **quête d'authenticité, la valorisation des singularités**, la reconstruction « *d'un monde que nous avons perdu* » (Bromberger, 1996 : 15). Ces années ont ouvert « *une brèche dans l'adhésion au présent* » (Morin, 1967, cité dans A. Morel, 1993 : 65) et ont généré des représentations, largement partagées, de la modernité et du monde urbain comme vides de sens et, corollairement,

⁸Voir notamment la publication collective *De la châtaigne au carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine*, dirigée par Ch. Bromberger, D. Chevallier, D. Dossèto (2004). L'ouvrage réunit un ensemble de recherches ethnographiques sur le vaste thème de la revitalisation de productions alimentaires et de pratiques d'expression collective. Ces divers articles ont amplement inspiré ma propre démarche sur le terrain du folklore wallon. Dans la présente étude, certains de ces auteurs en particuliers seront référés : Ch. Bromberger et D. Chevallier pour leur perspective plus générale sur le sujet de la relances de traditions, J.-C. Garnier pour son étude relatives aux fêtes de transhumance en France, en Italie et en Espagne, A. Broccolini concernant les relances ou abandons de fêtes populaires dans la Naples contemporaine, et enfin, S. Chappaz-Wirthner pour son étude relative à la renaissance d'un carnaval dans le Haut-Valais, mettant en jeu des relations d'alliance et de rivalité entre les cités participantes.

une représentation de la vie au village comme garante d'une qualité de vie : « *Dans leurs immeubles à 15 étages, ils se parlent pas ! Ils ne se connaissent pas entre voisins. Pour moi, c'est pas bon ça. Ici tout le monde se connaît* » (marcheur).

Pour Boissevain, ce renouveau des pratiques passées se décline en diverses catégories, selon leurs évolutions historiques et leurs formes actuelles. Cependant, les Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse apparaissent d'emblée comme difficilement classifiables : certaines n'ont jamais perdu de leur vitalité ; d'autres ont connu une phase de déclin ; et enfin, quantités de Marches apparaissent encore de nos jours dans des villages où l'on n'avait jamais marché. Quoique le phénomène de relance s'applique indéniablement à notre objet d'étude, ce dernier se distingue donc par son **caractère polymorphe** : « *Faut pas toutes les mettre dans le même sac* » (marcheur) !

Mais c'est au cœur de ce polymorphisme même que réside sans doute la clé d'analyse des enjeux identitaires qui nous préoccupent. Car les effets de la globalisation n'expliquent pas, à eux seuls, ce regain d'intérêt pour la Marche. D'autres événements et transformations, appartenant à une histoire **plus locale**, apparaissent dans les discours des habitants. Nous verrons comment la **fusion des communes** et la **progression des banlieues urbaines dans la campagne de l'Entre-Sambre-et-Meuse**, ont engendré et génèrent encore de nouvelles dynamiques dans les localités observées. Le rapport des individus à leur Marche dépasse de loin la simple dialectique « désenchantement-réenchantement » : il est aussi et avant tout de l'ordre de l'utilité sociale.

1.2. Evolutions internes aux Marches

Nous ne reprendrons pas les Marches de leur genèse à nos jours⁹. Il s'agit davantage d'identifier certaines mutations internes aux Marches, mutations récentes ou en cours, qui nous renseignent sur le sens contemporain qui habite ces célébrations. Cet éclairage sur certains mouvements particuliers inhérents aux pratiques festives doit nous permettre pour le moment, non pas d'apporter un examen exhaustif des enjeux qu'ils génèrent, mais d'en ébaucher les fondations, infrastructure sur laquelle notre analyse viendra progressivement se construire.

⁹ Pour une étude historique et descriptive des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse, voir J.Roland, 1950. Cet ouvrage demeure encore aujourd'hui une référence quant aux origines des Marches.

Les lecteurs s'apercevront rapidement que ce détour par l'histoire n'en est pas un : je m'attellerai dans ce passage à poser les balises sur lesquelles se greffent un certain nombre d'enjeux identitaires contemporains que nous avons choisis d'étudier. De manière globale, nous observons que **le folklore est en plein « glissement de sens »** : sous des airs de bien commun immuable, il apparaît en réalité constamment travaillé par des « redéfinitions » divergentes quant à sa signification sociale. Des ébauches de réflexion seront lancées ici et se prolongeront dans le cours de cette étude.

1.2.1. Prolifération des Marches : « Ils ont senti le besoin de marcher chez eux » !

Quoique de nombreuses compagnies aient été constituées il y a plus d'un siècle (certaines Marches sont considérées comme immémoriales), le nombre de Marches célébrées a considérablement progressé au tournant des années septante, correspondant en cela aux analyses de Boissevain. Alors que l'Association des Marches Folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse (l'A.M.F.E.S.M.) comptait trente-deux compagnies membres au début des années '60, on en relevait quatre-vingt-quatre en 2000, et sans doute davantage aujourd'hui.¹⁰ Chaque fin de semaine, « on marche » dans une ou plusieurs localités de la région étudiée. Si les premières Marches mises en place correspondent à d'anciennes processions et/ou fêtes calendaires catholiques, les Marches plus récentes se sont positionnées dans la saison selon d'autres critères. La compagnie peut défiler à l'occasion de la « ducace » ou « dédicace » du village, c'est-à-dire à l'occasion de la fête paroissiale¹¹. Ou encore, les organisateurs ont fait le choix de leur sortie en fonction de la saison des Marches elle-même. « *Nous, la Saint-T., on l'a mise pour être sûr de ne pas tomber en même temps qu'une autre, pour avoir les soldats* ». Ce souci de la concurrence illustre bien le phénomène : marcher n'est plus le propre de quelques localités. Dans certains villages, il existe même plusieurs compagnies, défilant à des dates distinctes en l'honneur de saints différents. Comme le dit l'un de mes informateurs : « *Ils ont senti le besoin de marcher chez eux* » !

Ce besoin de marcher dans sa propre localité constitue l'une des questions phares de notre analyse : étant donné le **contexte de mutations des sociétés rurales**, générant à la fois un mouvement des « natifs » vers l'extérieur et l'installation « d'étrangers » dans l'enceinte même des localités, **comment s'établit actuellement la correspondance entre le village et sa célébration?**

¹⁰ Articles du journal « Le Soir », du 05/05/90, écrit par Fr.Zonemberg et du 11/05/91, par D.Ghesquière.

¹¹ Du patois « dicôce », la ducace désigne, « *en Wallonie et dans le Nord de la France, la fête foraine, souvent installée sur la place de l'église à l'occasion de la fête annuelle de la dédicace* » (D. Pop, 1986 : 190)

Conséquence de l'augmentation des événements folkloriques, une distinction s'instaure entre les Marches à travers un débat qui réapparaît souvent :

- Marche : « *J'avais pensé faire une Marche dans mon village, mais elle n'aura pas d'âme.*
- Enquêteur : *Une âme dans quel sens ?*
- *Pas d'âme, point.*
- *Tu ne trouves pas que la Marche de S. ait une âme ?*
- *Elle n'a pas d'âme. Il ne faut pas oublier que dans les marches comme Saint-Feuillen et la Pentecôte, on reproduit ce que les ancêtres ont fait ».* (Marcheur)

Cependant, l'acception de cette qualité de la Marche, avec ou sans « âme », ne crée aucun consensus. D'autant que, dans la suite de cet entretien, mon informateur me confie, au sujet de la même Marche de S. : « *Son succès, à mon avis, c'est parce que ce ne sont que des marcheurs, qui marchent avec l'âme des marcheurs* ».

L'augmentation des événements folkloriques pose donc un **problème de légitimité** : ce problème confronte la représentation de « traditions manipulées ou inventées » à la représentation de « traditions préservées et authentiques ». **Manipulation ou authenticité** engendrent dès lors cette distinction entre les Marches, entre celles qui auraient une âme et celles qui, par conséquent, n'en auraient point. Ce débat constitue une toile de fond sur laquelle viennent se construire, à des échelles multiples, individuelles et collectives, une multitude d'enjeux identitaires.

1.2.2. Diversification des profils de marcheurs

« *Quand j'étais jeune, c'était pas tellement des femmes, en tous cas pas des enfants. C'était des hommes, disons une cinquantaine. Mes parents disaient que ce n'était pas convenable pour une jeune fille* » (épouse de marcheur).

En quelques décennies, il semble que le profil du « marcheur type » ait largement évolué : aujourd'hui, le nombre de participants dans les compagnies a généralement augmenté et celles-ci dénombrent une **participation croissante des femmes et des enfants**. Créations de Jeunes Gardes, de rôles de « petits officiers », de vivandières, et même d'infirmières... Les combinaisons varient d'un lieu à l'autre¹².

¹² Certaines compagnies ne disposent d'aucun rôle féminin, tandis que d'autres ont ouvert leurs rangs à des « femmes-soldats ». Le débat est ouvert et appartient à l'actualité des Marches folkloriques.

Mais le nombre limité de ces recrues ne suffit pas à expliquer la croissance numérique des soldats. Qui sont ces nouveaux marcheurs ? « *Avant, certains hommes ne marchaient pas, mais il y avait plus de marcheurs que de non-marcheurs. Disons que c'était plus... uniquement le village quoi !* » (Épouse de marcheur). Est-ce à dire que la Marche ait été « désenclavée », qu'elle se soit émancipée du village qui l'a mise « sur pied » ? Une telle proposition sonne faux, puisque de partout, on clame la supériorité (esthétique ou autre) de la Marche de son village !

Un paradoxe surgit donc, qu'il s'agira de démêler : **le village demeure l'entité de référence de la célébration, mais ceux qui marchent en son nom n'en sont plus forcément les habitants.** Les effectifs comptent de nombreuses personnes résidant en-dehors des bourgs célébrés. Les points de vue sur cette situation apparaissent multiples. D'une part : « *Parfois, ça pose problème, on se demande d'où ils viennent. Moi, ça m'embête parce que ce n'est plus l'origine de la fête que l'on fait dans son patelin* ». Et de l'autre : « *Je ne dirais pas qu'il n'y en a pas qui viennent de l'extérieur. Mais chez nous, ce sont les gens de C. Enfin, non mais... ils sont de chez nous* ». Il s'agit pour « ceux qui en sont » de définir « ceux qui n'en sont pas », et ces définitions ne semblent ni rigides ni unanimes : nous le voyons, **des catégorisations se révèlent et se meuvent à travers les évolutions récentes.** La revitalisation contemporaine des pratiques festives s'accompagne donc de **découpages neufs quant à la définition de ceux qui en sont les pratiquants légitimes.** Ce phénomène apparaît tout à fait connecté à la « quête de légitimité » évoquée ci-dessus : il en est l'effet à l'intérieur des groupes. Ces nouveaux profils et nouvelles catégories d'appartenance contribuent encore à un renouveau de sens. (J. Boissevain, F. Cruces et A. Diaz de Rada, M. Crain, 1992)¹³.

1.2.3. Vers une mise en spectacle des Marches ?

Cette évolution est sans doute la plus complexe à traiter car elle n'a rien d'uniforme. A la fin du XIX^{ème} siècle et dans la première moitié du XX^{ème}, de nombreux articles de presse associent les Marches à des cavalcades populaires, bien plus qu'à de stricts pèlerinages religieux : « *Les Marcheurs constituent, au reste, une étrange et pittoresque armée. (...) La cohorte s'avance*

¹³ Nous verrons souvent apparaître les noms de F. Cruces et A. Diaz de Rada au cours de cette étude. Ces deux auteurs ont collaboré à l'ouvrage collectif d'ores et déjà référé de J. Boissevain, *Revitalizing european rituals*. Leur article, « *Public celebrations in a Spanish valley* », traite des formes d'adaptation, de changement ou de continuité d'un ensemble de festivités religieuses et communautaires, célébré dans des localités villageoises espagnoles. Leur étude est comparable à la nôtre, tant au niveau du terrain d'enquête que des orientations analytiques elles-mêmes. De ce fait, elle a largement inspiré la présente étude.

carnavalesque et bigarrée (...)» (R.Golard, op.cit. : 114).¹⁴Ces faits appartenant au domaine du « ludique » (jeux autour du décorum, du costume) peuvent être assimilés aux « *playful elements of celebrations* » analysés par J. Boissevain, que ce dernier distingue des éléments propres aux « *rituals* » : selon l'auteur, le déploiement du « jeu » dans les célébrations publiques doit être entendu comme la négation même du rituel (op.cit: pp.13-15). A l'instar de Boissevain, je pense que les « jeux » militaires se sont bien développés, dans la première moitié du XXème siècle, alors même que les intérêts religieux déclinaient: les divergences entre marcheurs et clergé, relatées à cette époque, en sont un signe (voir anciens articles de presse, in R.Golard, op.cit.). Boissevain montre que le développement de ces jeux dans les cérémonies publiques est lié à un mouvement de démocratisation et de décentralisation. Echappant aux pouvoirs cléricaux, la célébration devient progressivement une « **fête pour soi** ».

Cependant, à partir des années 1960 et 1970 jusqu'à nos jours, les Marches semblent avoir évolué vers **une certaine « rigidification » des aspects ludiques imbriqués dans la cérémonie**. Le caractère militaire prend alors une place considérable dans la célébration. La recherche d'ordre (interdictions liées à la consommation d'alcool, augmentation du nombre d'officiers...) et de discipline (marcher au pas, en rangs serrés...) s'est accompagnée d'une certaine rigueur accordée à **l'esthétique**. Celle-ci se manifeste à travers divers apports : intégration de nouveaux pelotons, de nouvelles armes, et, innovation plus criante, de nouveaux costumes. « *Dans les années '70, on a lancé dans la compagnie une véritable uniformisation. Au même titre qu'on a créé les artilleurs Premier Empire, on a vraiment fait une recherche au point de vue des uniformes* » (marcheur). « *Avant, les sapeurs venaient avec un tablier brodé avec ou sans ruban, avec ou sans rosace, au-dessus ou en dessous. Puis en '76, on les a limités à x cm du sol* » (son épouse). D. Pop a montré comment cette uniformisation du tablier a pu, en certains lieux et temps, provoquer des querelles : l'esthétisme recherché par les fameux tabliers brodés « traditionnels » des sapeurs, devait s'entendre comme « *l'expression de l'individu, son « unicité », sa distinction, sa mise hors de l'anonymat du groupe* » (op.cit. : 189). En homogénéisant ces attributs matériels, le caractère singulier d'un héritage familial disparaissait au profit d'une **esthétique valorisant l'ensemble**. Une ancienne marcheuse nous confie : « *Avant, on faisait nos costumes nous-mêmes. Là, sur la photo, c'est moi en cantinière. Puis ils n'ont plus voulu [le corps d'office]. Ils disaient que ça faisait carnaval* ».

Cette emphase mise sur l'esthétique et l'ordre peut être décrit comme une « mise en spectacle » des Marches folkloriques : ce qu'exprime notre cantinière à travers l'histoire de son costume, c'est le déplacement de la tradition vers le folklore, du costume à l'uniforme (D. Pop,

¹⁴ Extrait du *Journal de Charleroi*, mercredi 01/06/1898, « Gerpennes : la Procession Sainte-Rolende ».

op.cit.). Mais ce processus ne doit pas être analysé dans une perspective stricte et simpliste de « désappropriation » : la tradition continue d'appartenir à ceux qui s'en revendiquent les détenteurs ! L'idée d'une « mise en spectacle » des Marches pose en fait la question, simple mais essentielle : **à qui la Marche est-elle destinée ?** Se mettre en spectacle, c'est s'affirmer représentants légitimes d'une pratique qui, en retour, nous représente : elle est réappropriée et mobilisée dans le cadre d'une affirmation identitaire. **En d'autres termes, la pratique folklorique est érigée en « patrimoine », destiné à être vu de l'extérieur dans la perspective de cette affirmation.** En outre, cet accent mis sur l'uniformisation, l'ordre et la discipline, est directement connecté à la relance des Marches et à leur inévitable prolifération : **il signale la recherche d'une singularité à travers le foisonnement du « semblable ».** « *Ces innovations formelles ne sont pas de simples toilettes attractifs mais correspondent le plus souvent à des « remotivations » du sens des manifestations* » (Bromberger, 2004 : 14).

Au demeurant, ce mouvement ne se produit pas avec le même degré dans toutes les Marches. Cette nuance revêt une importance de premier ordre. Par exemple, tandis que certaines compagnies ont opté pour des costumes évoquant la Grande Armée et pour une restriction du nombre de soldats dans leurs rangs, d'autres continuent de marcher en costumes dits « traditionnels » ou Second Empire, « historiquement bâtards », et leurs groupes restent ouverts. De manière globale, l'accessibilité aux pelotons et compagnies est plus conditionnée qu'auparavant. Nous comprenons alors que cette « mise en spectacle » ne peut engendrer qu'une certaine restriction de l'improvisation, du caractère spontané de l'adhésion et de la participation. Nous chercherons à interpréter ces informations dans la seconde partie de notre étude (« *Les coulisses de la tradition* »).

L'attention portée aux vêtements apparaît comme la pointe émergée de l'iceberg : elle matérialise un enjeu plus vaste quant au sens contemporain des Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Cet enjeu est celui d'une certaine **quête d'authenticité**, lieu d'âpres débats, que nous examinerons dans la partie intitulée « *Vraies Marches versus fausses Marches* ».

1.2.4. Processus officiels de reconnaissance patrimoniale et commercialisation

Je n'aborderai pas ce processus de patrimonialisation dans une perspective globale, qui demanderait de multiplier les dimensions de l'enquête en fonction de la multiplicité des acteurs prenant part à cette épineuse question: acteurs du monde politique, médiateurs culturels, Association des Marches (l'A.M.F.E.S.M.), commerçants, agents touristiques, Comités de Marches, citoyens résidents... et,

bien entendu, les marcheurs. Nous y reviendrons cependant en cours d'étude, lorsque ces questions apporteront un éclairage à nos propres interrogations.

Nous devons cependant observer, à l'intérieur de ce mouvement de reconnaissance patrimoniale, une transformation importante survenue dans l'horizon des Marches, au moment même où celles-ci commencèrent à se multiplier.

Selon N. Bétry, « *la notion de patrimoine est à comprendre non comme un « donné » mais comme le résultat d'une construction que l'on appelle le processus de patrimonialisation* ». Plus concrètement, nous dit l'auteur, ce mécanisme consiste à « *donner du sens, une valeur à un objet* » (N. Bétry, 2003 : 2). La reconnaissance patrimoniale octroie donc une **valeur ajoutée** aux Marches qui en bénéficient (les dites « grandes Marches » ?). Dans cette perspective, non seulement l'événement a été renforcé (recherche de prestige, publicité...), mais encore, la Marche elle-même s'est finalement émancipée de sa propriété événementielle pour conquérir un « **espace de la Marche** ». Une série d'événements (expositions, spectacles son et lumière, films, recherches ethnographiques...) et de productions matérielles (statuts, bornes, sites commémoratifs...) sont apparus dans le paysage de certaines cités. De même, les Marches engendrent un épanouissement de l'économie à travers la valorisation d'autres produits et services du terroir (fromages, bières, promenades...).

Outre ces effets économiques et touristiques, les conséquences de ce mouvement sont directement connectées aux questions identitaires qui nous intéressent. D'abord parce qu'il participe à la construction de groupements humains « re-définis » différemment à travers ces nouveaux territoires. Ainsi se réjouit un marcheur, au sujet du spectacle son et lumière organisé pour une célèbre sainte : « *Le projet du spectacle a réuni les marcheurs, ça nous a réunis autour de la sainte. Avant, c'était plus individualiste, chacun pour soi. Tandis que maintenant, on se reconnaît entre nous. On se parle plus entre nous. Il y a plus de convivialité parce quelque chose a été mené en commun* ». De plus, ce mouvement de patrimonialisation introduit de nouvelles données quant aux enjeux liés à la quête de légitimité qui apparaît, nous l'avons vu, en filigrane de tous les discours sur les Marches. A nouveau, nous mettrons ces éléments en relation dans le cours de notre étude.

1.2.5. Une Marche pour un saint ou un saint pour la Marche ?

Le culte rendu à un saint ou à Notre-Dame demeure bien le point d'orgue de la célébration, le "*cœur de la marche*", comme le disent souvent les marcheurs. L'origine du terme « Marche » est lui-même religieux¹⁵. Cependant, bien qu'elles soient enracinées dans un terreau catholique indéniable, les célébrations se sont affranchies d'une empreinte liturgique stricte, dans un double processus de sécularisation et de « folklorisation ». Cette émancipation n'est pas neuve puisque de nombreux écrits attestent déjà d'une séparation croissante entre procession formelle et défilé folklorique au cours du XIX^e siècle.¹⁶

Actuellement, le caractère religieux a peu d'impact sur les motivations personnelles des marcheurs, que ceux-ci se définissent croyants ou non. Pour beaucoup, le saint et la messe apparaissent davantage comme **un décorum** qui sert la Marche, et non le contraire. « *Ils ont fait des graffitis dans la chapelle. On a nettoyé, mais après ils ont tout cassé. Alors, je me promène avec les fleurs et la Sainte Vierge dans la voiture. Je les mets dans la chapelle juste avant que la Marche s'arrête* » (épouse de marcheur). Une marcheuse, pratiquante d'autre part, perçoit assez clairement le caractère utilitaire du saint: « *Je suis sûre qu'aucun des marcheurs ne sait qui c'est saint S., ce qu'il a fait et tout. La plupart des gens ici l'associent à la Marche, mais pas comme patron de l'église* ».

Cependant, si la foi fait souvent défaut au niveau des engouements individuels pour la Marche, rares sont ceux qui dénigrent le rôle de l'Eglise et du saint au cours de la célébration: « *Sans le saint, ça n'irait pas. Pourtant je suis athée, mais si on enlève le saint, ça ne sert plus à rien de marcher* » (marcheur). Les critères locaux et folkloriques de la « bonne messe » (« *Une bonne messe, c'est quand ce n'est pas une messe-messe* », selon l'épouse d'un marcheur) illustrent une **instrumentalisation** des éléments religieux au profit de la construction d'un univers propre à l'ambiance des Marches, appropriation sur un plan symbolique ou strictement organisationnel: « *Donc je voulais un curé qui sache avoir une homélie sur l'amitié et la fraternité entre tout le monde, entre différents groupes, que ce soit les sapeurs, les artilleurs. Il paraît même qu'il a parlé trop longtemps. La prochaine fois je lui dirai : « Revenez, mais 5 minutes en moins, votre sermon ». Sinon, on prend du retard. Une autre année, c'était bien aussi parce que... il a dit: « Nous ne parlerons pas de l'Evangile », et il a parlé des femmes dans la Marche. C'était bien parce que c'est vrai que les marcheurs sans leurs femmes...* ». **L'aspect cérémoniel religieux est réapproprié**

¹⁵ « Une marche est un cortège, un défilé. Une procession est une marche solennelle d'un caractère religieux. C'est bien dans ce sens que le mot est employé la première fois que nous le rencontrons: "Tous confrères seront obligés à la marche de le feste Dieu..." » (...). (J. Roland, 1950 : 258)

¹⁶ Voir notamment les coupures de presse référencées dans l'ouvrage de R. Golard (op.cit.)

socialement, « **façon Marche** »: il s'agit bien de mettre en exergue les valeurs inhérentes à l'ambiance des trois jours de fête. Les exemples se multiplient et même les abbés officiant à la messe du dimanche teintent leurs discours d'une couleur locale: des « *J'ai bu la goutte* », « *Vous êtes tous beaux* »... ponctuent l'homélie qui se termine sous les applaudissements des marcheurs.

Cependant, certaines Marches révèlent encore un **aspect religieux très vivace**. Elles s'inscrivent en effet dans une histoire longue et les saints qu'elles consacrent se distinguent des autres canonisés de la région. Le culte qui leur est rendu dépasse nettement la fonction de décorum abordée ci-dessus. Le culte à sainte Rolende¹⁷, par exemple, génère une véritable dévotion.

Sans s'aventurer en profondeur dans une anthropologie des cultes de *dulie*, il semblerait que le rapport qui relie les acteurs aux personnages sanctifiés se différencie, dans les pratiques et les discours, de l'adhésion au rite liturgique conventionnel. Simplement parce que: « *Jésus, lui, il n'est pas né ici* »! (Marcheur). En effet, ces personnages saints attirent justement parce qu'ils sont proches des individus (P. Prado, 2000 : p.131-136). Proximité spirituelle qui se conçoit donc à la lumière d'une réelle proximité physique. La matérialité joue sans doute un rôle considérable dans l'engouement émotionnel des personnes: « *On entre, en jouant du tambour et du fifre, avec les reliques du saint qui sont là, avec mille marcheurs entassés dans l'église, la lumière des bougies. Quand tu passes devant, y'a un truc qui se passe, il y a une charge. Je ne peux pas mettre des mots là-dessus* » (marcheur, au sujet de la Saint-Feuillen). Proximité, émotions, matérialité édifient une « *forme de religiosité* »¹⁸ : « *Y'a la sainte qui est là. On a la châsse avec quelque chose à l'intérieur. C'est religieux ça! Pour nous, c'est religieux* ».

Quoi qu'il en soit, ce rapide portrait du caractère religieux des Marches nous révèle que le sens ne s'y confine pas de façon univoque. Le religieux est connecté à d'autres dimensions qui lui apportent un surcroît de signification. **Les Marches ne peuvent être décrites comme les simples facettes folkloriques d'une démarche religieuse sans risquer de perdre, voire de fausser, de nombreuses autres interprétations quant à leurs dimensions sociales.**

¹⁷ Je fais le choix d'illustrer mes propos par l'intermédiaire du personnage de sainte Rolende simplement parce je dispose de nombreux témoignages à son sujet. D'autres personnages religieux génèrent le même type d'engouement. Les cultes de Notre-Dame de Walcourt, de saint Feuillen à Fosses-La-Ville, et d'autres sans doute encore, pourraient être décrits ici.

¹⁸ J'emploie ici une formulation quelque peu floue du rapport qu'entretiennent mes informateurs aux saints. Il ne s'agit nullement de mettre en doute la sincérité de leurs sentiments religieux. Cependant, les personnes verbalisent difficilement cet attachement à ces personnages, qui demeure, selon elles, non-conforme à une foi ou une pratique religieuse classique.

1.2.6. Extension de l'Univers de la Marche

Ce mouvement, contrairement à d'autres mutations, est pour sa part très général. Les Marches, dans leur développement récent (depuis les années 1970) ont engendré de nouveaux rôles, de nouveaux groupes, de nouvelles pratiques. La pratique s'est élargie à d'autres profils : « *Avant, les officiers n'avaient pas de porte-chapeaux. Il y a eu d'abord des petits officiers, des enfants, un petit par officier adulte. Puis on a dit : « Ok, chaque officier peut prendre une porte-chapeaux ». Alors bon, les petits officiers aussi avaient droit à leur porte-chapeaux !* » (Marcheur). On marche de plus en plus longtemps et les occasions de sorties et de rassemblements, en lien avec la Marche, se multiplient : anniversaire du drapeau de la Jeunesse¹⁹, sortie des officiers dans le cadre de l'inauguration d'un monument... et même invention de rituel : « *La châsse a été dans les différents villages et elle restait une semaine dans chacun. Et nous, les officiers, on devait garder la châsse pendant toute la nuit dans la chapelle. C'était vraiment un truc fort* » (marcheur).

Encore une fois, **la Marche est devenue autre chose qu'une cérémonie ponctuelle**. Le rôle de marcheur, non seulement s'est élargi à davantage de personnes, mais surtout, il semble s'être mué en un « **état** » **relativement constant**, ou prégnant, dans le quotidien des individus (marcheur ou non marcheur). Parallèlement, la Marche est devenue, pour certains, une passion à part entière, au-delà d'une participation annuelle à l'événement : « *Si je n'avais pas de sous pour marcher la semaine prochaine, je me démerderais, je trouverais. Je demanderais à ma mère de me les filer. Je demanderais au voisin. Je me mettrais dans la merde. Mais je ferais tout pour pouvoir marcher* » (marcheur). Les objets de la Marche collectionnés et exposés dans les intérieurs constituent sans doute un signe probant d'une permanence du folklore dans les vies quotidiennes.

Cette espèce de « désenclavement » de la Marche par rapport à un temps délimité prend de multiples visages. Notamment, l'apparition de groupes de **marcheurs « professionnels »**, qui se déplacent dans d'autres villages, régions, voire dans d'autres pays. Ils disposent parfois de managers qui organisent ces « sorties »²⁰. Ils peuvent marcher dans leurs propres costumes ou revêtir d'autres uniformes si la manifestation qui les invite porte sur un tout autre contexte historique. Dans le premier cas, le groupe marche donc en son nom propre mais en l'honneur de la

¹⁹ La Jeunesse est un raccourci langagier largement utilisé dans la région pour désigner les Comités des jeunes, qui participent aux Marches, disposent parfois d'une compagnie propre (la « compagnie des jeunes » ou « des petits », la « jeune Garde »...) et surtout sont traditionnellement les organisateurs attirés des fêtes et kermesses locales.

²⁰ Les quelques personnes interrogées répondant à ce profil emploient elles-mêmes ce terme de « sorties ».

célébration qui les reçoit. Cela se produit souvent lorsque le déplacement s'effectue dans le contexte des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse. S'ils quittent ce contexte, alors nos soldats peuvent devenir tour à tour arquebusiers ou lansquenets ! L'intérêt de ces groupes est l'ambivalence qui réside dans leur lien à un espace : d'un côté, ils manifestent une certaine indépendance quant à toute affiliation territoriale, mettant alors l'accent sur la qualité d'une performance : « *Ils font appel à nous, parce qu'on est un groupe, parce qu'on sait marcher !* » (Marcheuse) ; de l'autre, ils continuent de porter un nom lié à une localité de l'Entre-Sambre-et-Meuse... dont ils ne sont pas toujours résidents ! Ce mouvement manifeste une certaine **spécialisation de la pratique**, la performance de la « marche », qui se détache donc de sa perspective de « célébration locale ».

1.2.7. Fête...

Composants quelque peu houleux du folklore, les aspects festifs sont néanmoins au cœur de la célébration, et dès lors de notre propre questionnement. La fête accompagne la Marche depuis que l'escorte militaire est devenue factice et donc folklorique. Cependant, les anciens me répètent souvent : « *La fête n'est plus ce qu'elle était avant* » ! L'énoncé et son interprétation ne sont pas neufs : la différence entre le passé et le présent se situe dans une nuance de degré de l'intensité vécue de la fête, étant donné l'articulation plus contrastée entre temps de travail et temps de loisirs (Diaz de Rada et Cruces, op.cit.: p.62-79).

Quoi qu'il en soit, la fête s'est bel et bien transformée : inévitablement, sous l'influence de la modernisation, les pratiques festives qui gravitent autour du noyau de la célébration ont pris des airs communs à n'importe quelle autre réjouissance villageoise ou urbaine (musique moderne, danses non traditionnelles...). Selon F. Cruces et A. Diaz de Rada²¹, ces ajouts et transformations - modernité dans un paysage qui se décrit comme traditionnel - sont des indices que célébrations et sociétés évoluent parallèlement, et que ces dernières ont sans doute perdu de leur caractère uniforme. (Les villages ne sont plus de « simples et paisibles bourgades nichées au cœur des vallées » !) Les Marches deviennent dès lors des compromis entre ancien et nouveau. Selon les auteurs, cette recomposition festive tendrait donc vers « *a continuous negotiation between modernity and tradition, where interests and criteria appear that need not be shared by the*

²¹ Dans leur contribution à l'ouvrage de J. Boissevain, F. Cruces et A. Diaz de Rada montrent que les festivités religieuses et populaires, célébrées au sein de collectivités villageoises espagnoles, doivent être vues comme les lieux d'une rencontre entre modernité et tradition : la collectivité qui célèbre ces événements change sous l'impact de nombreux phénomènes contemporains (migrations, exode rural, transformation de l'agriculture etc.) et ses ressources expressives (auxquelles appartiennent les célébrations) sont modulées de façon à garantir une représentation de cette collectivité dans une perspective de continuité.

community as a whole » (p.74)²². Nous verrons que, en ce qui concerne notre terrain folklorique, le consensus n'est pas du tout aussi clair que ces auteurs le décrivent. Des tensions de sens sous-tendent ces aménagements entre éléments traditionnels et modernes: « *Cette année-ci encore. On arrive avec la procession tôt le matin. Et il y a bal sur la place. Tu vois, tu n'es pas réveillé par les tambours du réveil mais par le boum-boum du bal. C'est une déviance de la Marche pour moi. Qu'ils fassent leur bal en juillet, je ne serais pas à « rouspèter ». Mais la Marche, c'est la Marche. Ils pourraient quand même éteindre la sono quand les marcheurs arrivent. Ça casse tout la magie du moment* » (marcheuse). Cependant, le résultat est similaire aux observations des deux anthropologues sur leur terrain festif espagnol : **entre modernité et tradition, ces pratiques évolutives révèlent une diversité dans les manières « d'en être », de se projeter dans les Marches.**

1.2.8. Et alcool.

« *Je me souviens, ma grand-mère expliquait que quand elle était jeune, elle sortait de sa maison uniquement pour voir ceux qui se tenaient à leur fusil. A cette époque, les gens avaient connu tellement de privations...Donc, ils en profitaient autrement, hein !* » (Marcheur). Tous les témoignages s'accordent pour dire que la consommation d'alcool a fortement diminué par rapport aux années d'Après-guerre. Ces discours attestent de ce dont nous avons déjà parlé : **une attention croissante à « l'image » de la Marche.** Aujourd'hui, cet aspect des festivités, inhérent aux célébrations, ne rencontre-t-il plus aucune objection ? Au contraire, la consommation outrancière d'alcool constitue un sujet de débat très virulent. L'un des premiers commentaires des marcheurs qui s'adressent à moi consiste à dénoncer l'abus : « *Il y en a qui ne marchent que pour se saouler la gueule* ». L'abus d'alcool demeure donc un problème dans le déroulement des Marches.

Or, nous observerons que tout en étant son principal « vilain défaut », boire est aussi l'une des composantes essentielles de la cérémonie. Ce n'est en tout cas jamais un acte dénué de sens : « *Tu dois boire la goutte, c'est la tradition, ça ne se refuse pas* ». Et les récits anecdotiques teintés d'un certain héroïsme éthylique vont bon train. Ch. Amiel, parcourant elle aussi les « *traverses d'un pèlerinage* », dégage également du sens sous l'apparence de la beuverie : « (...) *invoker le poids de la coutume, n'est-ce pas déjà reconnaître que la chose est moins scandaleuse, moins gratuite, moins dénuée de fondement qu'il n'y [paraît] d'emblée?* » (1989: 3).

²² « ... une négociation continue entre modernité et tradition, où les intérêts et les critères ne doivent pas forcément être partagés par la communauté entière ». Je traduis.

Au début du siècle dernier, la question de l'alcool apparaissait, sous la plume de la presse, dans un clivage entre le religieux et le profane : « *Personne n'a pu faire partie du cortège militaire qui accompagne la procession sans l'autorisation de Monsieur le Curé. (...) Plus de braillards, plus d'ivrognes, plus de mécréants dans les compagnies dont les soldats devront donner partout l'exemple du plus profond recueillement (...)* » (article datant de 1907, in R.Golard, op.cit. : 124). Aujourd'hui le débat n'oppose plus les mêmes antagonismes, un glissement s'est opéré : la question de l'alcool, ou plus justement de sa consommation abusive, s'ancre dans les **rapports entre les marcheurs eux-mêmes**, où chacun dénonce l'abus d'autres marcheurs et qualifie cet abus d'outrage à la tradition : « *Il y a une nette différence entre boire la goutte, - ça, c'est la tradition-, et se saouler au point de ne plus savoir marcher droit. Ces personnes-là devraient être exclues de la Marche. Elles salissent la tradition* » (marcheuse).

Nous pouvons énoncer la problématique de la manière suivante : si l'alcool appartient au domaine de la tradition et si l'ivresse fait partie intégrante de l'expérience de marcheur, alors quelle caractéristique vient distinguer le « **bon** » du « **mauvais** » buveur ? Les débats liés à l'alcool signalent à nouveau l'existence de **catégories entre marcheurs**. Reste pour nous à repérer les critères qui fondent ces clivages... (Voir intitulé « *Le bon marcheur versus « ceux qui ne viennent que pour boire* »).

1.3. Synthèse et discussion : une « fête sociale totale ».

« *Moi je dis, le bon marcheur c'est celui qui trouve un bon compromis* » (marcheur)

Dépeindre le folklore des Marches se révèle être un exercice compliqué. Les Marches se présentent sous la forme d'un enchevêtrement complexe de **facettes significatives très diverses**: les plumes et colbacks rappellent Napoléon mais personne ne marche véritablement en son honneur. Si le circuit s'apparente à celui d'une procession religieuse, parallèlement « *les différents arrêts où l'on s'arrête pour picoler un coup, c'est ça qu'on appelle les « arrêts aux chapelles* » (marcheur). La Marche est donc constituée de pratiques ou « rituels » connectés à des domaines différents, mais emboîtés dans une même célébration.

De plus, comme nous l'avons vu, ces domaines (religieux, festif, militaire, exaltation de la communauté villageoise...) s'inscrivent tous dans un **mouvement**. Ce mouvement prend souvent des tournures paradoxales puisqu'il opère à la fois dans le sens d'une certaine « **désindividualisation** » (de nombreux aspects de la cérémonie ne sont plus laissés au hasard de l'improvisation, ce qu'illustrent notamment l'uniformisation des costumes et l'accessibilité réduite à certains groupes), à la fois dans le sens contraire d'un mouvement « **vers les individus** » (on observe souvent un déplacement de la célébration religieuse vers une célébration populaire, dans laquelle le saint devient prétexte). Le folklore semble être approprié, utilisé, renversé... dans des directions parfois très différentes !

Ce survol de l'évolution du folklore nous permet de souligner l'un des premiers principaux constats de cette étude : le **caractère polymorphe, hétérogène** d'une pratique qui pourrait sembler, a priori, unifiée, consensuelle, immuable. C'est bien parce que la collectivité des marcheurs n'a rien d'un groupe monochrome que les Marches sont elles-mêmes si rebelles à toute définition univoque. Pour employer un jeu de mot facile, si les Marchent « marchent » avec autant d'intensité à l'heure actuelle, c'est sans doute grâce à cette diversité de manières de se projeter dans le folklore : celui-ci est ouvert à une multitude de formes d'adhésion différentes. **La multiplication des Marches et la diversification des profils de marcheurs indiquent que, selon les lieux, les moments et les individus, c'est sans doute « autre chose » que l'on célèbre au cours des cérémonies.** « *La revitalisation, nous dit Bromberger, opère ainsi par glissement de sens, voire par changement radical de statut de l'objet réhabilité* » (2004 : 15).

Ce polymorphisme soulève cependant une question: comment se construit la cohérence malgré la multiplicité des dimensions en jeu et la diversité de leurs interprétations et mises en pratique? La qualité la plus remarquable de la Marche tient en effet dans son caractère étonnamment centripète : cette diversité que nous décrivons apparaît comme dissoute dans une puissante « machine à créer du collectif » ! L'« être ensemble », la force des habitudes, est toujours la motivation soulignée de prime abord : « *C'est fou, parce que le samedi on a la tremblote, on attend le soir de faire la fête et en sortant de chez nous, on sait exactement qui on va voir, où on va aller, enfin on sait comment va être la soirée parce que chaque année c'est la même chose et pour tout le monde. On voit tout le monde* » (fille de marcheur)

En outre, quelles que soient les transformations survenues, les marcheurs vont toujours dans le sens d'une **affirmation de continuité** (à l'instar des observations formulées par F. Cruces et A. Diaz de Rada, op. cit.). La continuité est l'essence même, la condition sine qua non de la représentation

d'une tradition. Dès lors, la **notion « d'héritage »** imprègne tous les discours, quels que soient les profils des marcheurs et leurs interprétations du folklore. A la question à la fois simple et complexe, « Pourquoi marches-tu ? », un jeune homme me répond : « *Je marche parce que c'est la coutume, parce que nous voulons perpétuer notre héritage* » (marcheur). Sa réponse surprend: la transition de la forme singulière à celle du pluriel signale qu'une certaine force, nommée ici « coutume », dépasse les formes individuelles d'adhésion à la Marche ; de plus, dans la trajectoire précise de cet informateur, l'héritage en question ne couvre en réalité que les générations du jeune et de son père. Si les pratiques et motivations des individus et groupes font cette diversité qui nous interpelle, nous constatons parallèlement que la représentation de l'appartenance à l'univers de la Marche suppose une projection collective, totalisante, holistique : il s'agit pour chacun de « faire » et « dire » son adhésion de manière commune ; « **en être** » c'est d'abord assumer les critères de cette appartenance. (Cruces et Diaz de Rada, op.cit. : p. 62-79). Il y aurait donc une multitude de manières de s'inscrire dans les Marches, mais une façon consensuelle d'exprimer cette adhésion.

Résumé de la première partie

La tradition des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse a connu un regain d'énergie indéniable au début des années 1970 : en anthropologie, nous désignons cet intérêt renouvelé de nos sociétés pour des pratiques anciennes par la notion de « relance » ou de « revitalisation ». Dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, ce phénomène de relance a pris diverses formes : croissance de certaines Marches anciennes, renaissance de Marches disparues et apparition de nouvelles Marches dans des localités qui n'avaientt jamais connu de manifestation. Des éléments très globaux, d'ampleur internationale, expliqueraient ce phénomène, selon l'anthropologue J. Boissevain. Nous pensons cependant que des facteurs socio-historiques locaux doivent également, et avant tout, être considérés. Nous en avons souligné deux : la fusion des communes et la progression des banlieues urbaines dans les localités de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Ces référents propres à l'histoire locale montrent que l'intérêt pour la pratique folklorique répond avant tout à des besoins géographiquement et historiquement situés : le rapport des individus au folklore est avant tout de l'ordre de l'utilité sociale.

Le folklore n'a donc pas traversé les années de manière immuable. La revitalisation a opéré de profondes transformations sur les Marches, tant au niveau de leur « fond », c'est-à-dire de leur signification sociale, qu'au niveau de leur forme. Dans la première partie de cette étude, nous avons dénombré et explicité certaines de ces mutations car elles doivent nous renseigner sur le sens contemporain des célébrations folkloriques et mettre en lumière les enjeux identitaires qui nous intéressent.

- En premier lieu, l'apparition de manifestations dans de multiples localités de la région pose une question phare pour notre étude : pourquoi les individus ont-ils éprouvé le besoin d'organiser une Marche dans leur propre village ? Etant donné le contexte de mutations des sociétés rurales, générant un mouvement des « natifs » vers l'extérieur et l'arrivée de nouveaux habitants dans les localités, nous devons nous demander comment s'établit actuellement la correspondance entre le village et sa célébration : qui sont les participants et à quel besoin répond cette participation ? En outre, la prolifération des événements folkloriques pose un problème de légitimité : ce problème confronte la représentation de « traditions manipulées ou inventées » à la représentation de « traditions préservées et authentiques ». Ces représentations engendrent dès lors des distinctions entre les Marches : entre grandes et petites Marches, entre « vraies » et « fausses » Marches. Ces distinctions sont loin de faire l'unanimité au sein de la population. Ce débat très prégnant constitue une toile de fond sur laquelle viennent se greffer une multitude d'enjeux identitaires.
- La diversification des profils de marcheurs creuse davantage les questions soulevées précédemment. Le profil du marcheur a connu un bouleversement important : non seulement la pratique s'est élargie aux femmes et aux enfants, mais, de manière très générale, nous constatons que les participants ne sont plus exclusivement les habitants des bourgs qui organisent une Marche. Le village demeure l'entité de référence de la manifestation mais, paradoxalement, ceux qui marchent en son nom n'en sont plus forcément les membres. A l'instar des manifestations elles-mêmes, des distinctions s'établissent donc également entre les participants, entre ceux qui seraient les pratiquants légitimes du folklore et ceux qui ne le seraient pas. Ces clivages entre les acteurs ne sont ni

stables ni consensuels. Ce constat pose une question essentielle, à laquelle nous tâcherons de répondre dans la suite de l'étude : que signifie « être membre » dans ce contexte folklorique ?

- En lien avec cette quête d'authenticité, la revitalisation a également généré une « rigidification » des éléments « ludiques » imbriqués dans le rituel : progressivement, on a donné davantage de place au caractère militaire de la Marche, c'est-à-dire aux costumes, à l'ordre, au défilé etc. On a valorisé une esthétique d'ensemble. Autrement dit, la revitalisation a conduit à la « mise en spectacle » des Marches folkloriques. Ce mouvement n'a pas eu lieu partout avec la même intensité. Comment l'interpréter ? Se mettre en spectacle, c'est s'affirmer aux yeux d'autrui représentants légitimes d'une pratique qui, en retour, nous représente. La pratique folklorique est érigée en « patrimoine » destiné à être vu de l'extérieur dans la perspective d'une affirmation identitaire. En outre, cet accent mis sur l'esthétique est directement connecté à la relance des Marches et à leur prolifération : il signale la recherche d'une singularité à travers le foisonnement du « semblable ».
- Par endroits, cette patrimonialisation est accélérée par l'intermédiaire de projets de reconnaissance officielle du patrimoine (reconnaissance par des institutions compétentes telles que l'Unesco et la Communauté Française de Belgique) et d'autres types de soutiens institutionnels. Ces démarches octroient une « valeur ajoutée » à la Marche concernée.

La revitalisation a donc eu pour effet de multiplier le nombre d'événements et de participants. Dès lors, elle a stimulé des questions de légitimation et d'authentification : chacun cherche à faire reconnaître sa Marche comme étant plus authentique que d'autres, dénoncées pour leur caractère « manipulé », et à se faire reconnaître soi-même comme le représentant légitime de cette manifestation traditionnelle. Pour ce faire, les acteurs ont recours à diverses stratégies de mise en valeur de leur pratique : c'est le phénomène de « patrimonialisation ».

- Parallèlement, nous observons que le caractère religieux de la Marche, c'est-à-dire le pèlerinage à l'origine de la tradition, a perdu de sa ferveur. Le religieux est instrumentalisé : à l'exception de quelques saints ou madones plus fameux, le saint célébré apparaît davantage comme un prétexte pour organiser les festivités et non plus comme son contexte initial. Ce constat révèle que, sans aucun doute, c'est « autre chose » qui se célèbre à travers les Marches actuellement. Les éléments religieux sont liés à d'autres motivations qui apportent un surcroît de sens au folklore contemporain.
- Preuve que le folklore s'est bel et bien émancipé de ses fonctions et significations originelles, nous observons que la pratique, non seulement s'est élargie à davantage de profils (les femmes et les enfants jouent désormais un rôle, alors qu'auparavant les Marches étaient presque strictement une affaire d'hommes), mais surtout, qu'elle s'est muée en un état relativement constant dans les vies des acteurs. Les Marches sont devenues des passions à part entière, nécessitant un investissement de plus en plus régulier et intense, même en dehors de la saison. Des groupes de marcheurs « professionnels » se sont même constitués. Pour beaucoup de participants, la pratique folklorique est devenue plus qu'un événement ponctuel : on « est » marcheur, bien plus que l'on « fait » la Marche !
- La fête elle-même a subi des transformations intéressantes. Inévitablement, les festivités qui gravitent autour du noyau de la célébration se sont modernisées. Ces ajouts « modernes » dans un paysage qui se veut traditionnel montre bien que société et célébrations évoluent parallèlement. Des tensions de sens sous-tendent cependant ces changements : pour certains, ils dénaturent la tradition. Quoi qu'il en soit, ces évolutions révèlent une diversité dans les manières « d'en être », de se projeter dans les Marches.
- Le domaine de l'alcool, finalement, nous a interpellés. L'acte de boire appartient à la coutume elle-même. Cependant, la consommation abusive d'alcool crée une polémique dans l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique :

chacun dénonce l'abus d'autres marcheurs en le qualifiant d'outrage à la tradition. Nous avons énoncé la problématique de la manière suivante : si l'alcool appartient au domaine de la tradition et si l'ivresse fait partie intégrante de l'expérience de marcheur, alors quelle caractéristique vient distinguer le « bon » du « mauvais » buveur ? Les débats liés à l'alcool signalent à nouveau l'existence de catégories entre marcheurs. Ces clivages sont connectés au phénomène de revitalisation : ils en sont des conséquences.

Ces diverses mutations relevées seront davantage mises en relation au cours de notre étude.

Ce survol de l'évolution du folklore nous permet de souligner l'un des premiers principaux constats de cette étude : le caractère polymorphe, hétérogène d'une pratique qui pourrait sembler, a priori, unifiée, consensuelle, immuable. Loin de faire l'unanimité, les significations sociales du folklore connaissent certains renversements : la pratique folklorique s'inscrit dans un « glissement de sens ». Paradoxalement, ces transformations opèrent tantôt dans le sens d'une « désindividualisation », c'est-à-dire d'une distance par rapport aux individus (par exemple, à travers la mise en spectacle des célébrations), tantôt dans le sens contraire d'un mouvement vers les individus (par exemple, lorsque la fête populaire prime sur les aspects strictement religieux).

Nous pensons dès lors que si les Marches stimulent tant d'énergie à l'heure actuelle, c'est sans doute parce qu'il est possible de se projeter dans la pratique de diverses manières, selon des formes d'adhésion très différentes d'un participant à l'autre. La multiplication des Marches et la diversification des profils de marcheurs indiquent que, selon les lieux, les moments et les individus, c'est sans doute « autre chose » que l'on célèbre au cours des cérémonies.

Malgré ces transformations et renversements, les marcheurs vont toujours dans le sens d'une affirmation de continuité : le changement n'est guère affirmé. La continuité est l'essence même, la condition *sine qua non* de la représentation d'une tradition. La notion « d'héritage » imprègne dès lors tous les discours, quels que soient les profils des marcheurs et leurs interprétations du folklore. C'est ce qui fonde la cohésion malgré la diversité en jeu.

Seconde partie. Les coulisses de la tradition

Dans cette seconde partie, nous nous attellerons à démanteler ces débats liés à la quête d'authenticité. Qu'est-ce qui se joue autour du processus d'authentification ? Pourquoi l'authenticité octroie-t-elle de la valeur aux pratiques ? Et comment se construit cette authenticité ? Nous verrons que la recherche et la présentation d'une « continuité » entre passé et présent devient le point d'orgue du processus de mise en valeur des différentes célébrations. Au-delà de la présentation de ces processus en cours dans l'univers folklorique de l'Entre-Sambre-et-Meuse, nous nous interrogerons sur les notions elles-mêmes d'authenticité et de tradition. Nous montrerons que cette quête repose sur une erreur d'interprétation de départ qui rend improbable tout classement définitif des Marches selon des critères d'authenticité.

2.1. *Vraie Marche versus fausse Marche*

L'univers des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse, sous couvert d'une indéniable cohésion, est donc traversé par certains mouvements générant des différenciations tant entre les Marches elles-mêmes qu'entre les marcheurs. La multiplication des événements et des acteurs en fournit le cadre: les caractères militaires ou vestimentaires, l'aspect religieux, l'ancrage dans une localité... ont été réappropriés et organisés de manière divergente selon les acteurs de ces transformations. Cohésion et division apparaissent en filigrane de discours classificateurs pour le moins obscurs, telle la séparation entre le corps et l'âme: « *Je marche... sans doute que c'est dans mes gènes. Les gens ici ont ça dans le sang. Tu es d'ici, quand tu entends les tambours dans ton ventre !* » (Ancien marcheur). Plus loin, le même informateur confie son désappointement quant à la fleuraison de nouvelles Marches: « *Dans cette région-là, il n'y a jamais eu de Marches. Et maintenant, il y en a trois ou quatre. Ce sont des Marches sans âme, sans l'âme que nos Marches ont ici* ». Etre marcheur, c'est « en être » par le corps, mais la distinction entre « vraies et fausses » Marches devient une question d'âme ou « [d'] *aura qui ne s'invente pas* ». Comment concevoir de telles dichotomies ?

Puisque la « Tradition » se voit conjuguée au pluriel, il s'agit, pour l'ensemble des pratiquants de renouveler le contenu de cette notion, d'attacher un sens à sa pratique. Cette recherche de sens a le

visage d'une **quête d'authenticité**. L'attachement entre un groupe et une pratique qui se veut « traditionnelle » nécessite le support d'une légitimation : « *Nous pratiquons parce que nous avons reçu cette pratique en héritage* », pourrait-on dire. La quête d'authenticité est donc à comprendre comme une recherche de gages, et ceux-ci sont fournis à travers la présentation d'une **continuité avec le passé**.

Des débats surgissent dès lors dans chaque recoin de cet univers particulier : chacun a son idée sur ce qui constitue « La Tradition ». Cet état des lieux frappe d'emblée l'observateur extérieur. « *Ce que vous voyez là, m'apprend-on lors de mes premiers pas sur le terrain, ce n'est plus du tout comme avant. La tradition n'est plus respectée, ils ne saluent même plus le curé à la prise du drapeau. Où va-t-on ?* ». Et encore : « *Si tu veux voir une belle Marche, tu ne dois pas aller à X., là-bas, c'est carnaval* ». Le discours employé à la déconstruction de Marches jugées non-authentiques est significatif d'un déni de sens attribué à des pratiques qui, pourtant, revêtent des formes similaires en tous lieux : « *On sort le saint, qui est le patron de l'église, on fait un petit tour avec* ». « *Ils se baladent dans leurs beaux costumes* ». « *Ils font des allers-retours dans les trois rues de leur patelin. Il n'y a même pas de tour, c'est grotesque* ».

L'authenticité est conçue dans une relation d'opposition entre l'inventé et le préservé, entre le manipulé et la continuité. Cette continuité devient le point d'orgue des discours cherchant à justifier le présent. L'histoire va donc être utilisée comme cadre de normalité, à chaque moment où il s'agit de délibérer sur le caractère fondé ou non d'une pratique : « *Juste avant la Rentrée, un de mes hommes vient me voir. Il voulait prendre son bébé dans ses bras. Je lui dis non, d'abord. Je lui dis que ce n'est pas beau. Puis il insiste, il insiste. Et je lui fais : « Tu crois que les soldats de Napoléon avaient des mouflets dans les bras ? » Je lui ai cloué le bec !* » (Marcheur).

Quels sont les principaux traits de cette authentification ? Il apparaît extrêmement complexe d'établir un classement rigide: quel que soit le recours à l'histoire, aucun critère ne semble rencontrer d'unanimité. Dans les lignes qui suivent, nous mettrons en vis-à-vis des passages d'entretiens donnant tous corps à une définition de l'authenticité, mais dans des directions souvent dissemblables.

2.2. Les traits de l'authenticité

2.2.1. La référence au territoire

Pour un certain nombre de personnes, les Marches plus anciennes délimitent un « territoire » ou un « terroir » permettant de circonscrire spatialement la tradition. Utiliser de telles notions, c'est d'emblée recourir à une instance de légitimation en qualifiant différemment un espace. Les auteurs collaborant à la publication de *Campagnes de tous nos désirs*, (M. Rautenberg & al. (Dir.), 2000) retracent ce processus par lequel un espace peut être institué en « territoire » en faisant appel aux traditions et patrimoines. Instituer c'est, selon Rautenberg, rendre « *opposable aux tiers* » (Rautenberg & al., op.cit.: 4). La superposition de la tradition à cet espace institue²³ donc celui-ci de façon à ce qu'il devienne « *une ressource symbolique pour différencier un « nous » de tous les autres « eux »* » (op.cit. : 5).

Dans la situation qui nous intéresse, les positions géographiques respectives des Marches anciennes tracent donc des limites à l'intérieur desquelles un « *terreau des Marches* » (dixit les marcheurs) cautionne, sinon l'émergence de Marches, du moins leur qualification à participer à notre débat opposant les « vraies et fausses Marches » : au-delà de ce terroir, les célébrations existantes perdent leur qualité même à entrer en disqualification ! « *Autant aller faire les Gilles de Binche à Anvers, et les Chinelles de Fosses à...* « *Je-ne-sais-où* » (marcheur). La reconnaissance de ces frontières intervient dès lors principalement pour les Marches limitrophes, qui posent de façon plus criante la question de la légitimité de leur pratique de la Marche puisque leur position sur le « territoire » demeure confuse.

C'est le cas du village de V. « *Lorsque l'on dit les Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse, ce n'est pas l'Entre-Sambre-et-Meuse géographique. Il y a une Entre-Sambre-et-Meuse que j'appellerais folklorique. (...)V. est dans l'Entre-Sambre-et-Meuse mais pas dans le terroir que je vous ai désigné : il est un tout petit peu en dehors* » (ancien marcheur). Cependant, les arguments ne manquent point du côté de ceux qui se considèrent, non seulement comme les héritiers d'une pratique, mais également comme les « relanceurs » et relayeurs d'un folklore délaissé dans ce village V. D'une part : « *Le village a déjà connu la Marche. Juste après la guerre, en '46, il y a eu une Marche pour célébrer le retour des soldats vivants. Donc le folklore ici a existé* ». Et

²³ Il s'agit de bien nuancer : aucun territoire n'est institué officiellement, en ce qui concerne notre objet d'analyse. Nous soulevons donc ici des critères d'authentification, tels que des marcheurs les conçoivent, et non tels qu'ils pourraient être établis par une autorité légitime.

finalement, en prenant le contre-pied des arguments adverses : « *Les gens du village baignent quand même depuis toujours dans les Marches, parce que dans la région, il y a la grande Marche de X, et même s'ils ne marchent pas, les gens connaissent* » (marcheurs). A l'argument du territoire engendré par les plus anciennes Marches, ces marcheurs opposent donc l'argument d'un univers émanant et se propageant autour de celles-ci.

2.2.2. La référence religieuse

Nous avons déjà plusieurs fois mentionné cette qualité attribuée à quelques Marches, qui, mises en regard d'autres célébrations, seraient rehaussées d'une « âme » et donc d'un surcroît de signification. Nous avons vu effectivement que les Marches dites « immémoriales » présentent des caractères spirituels très vivants. La caractéristique religieuse est sans doute l'une des plus éloquentes pour distinguer ce qui serait « traditionnel » de ce qui ne le serait pas : « *Quand ils marchent à R., ils marchent pour rien du tout. Pour Saint-R. Pfff... Celui-là, d'où il sort, on n'en sait rien. Donc, ils ont sorti une statue pour justifier une procession* » (ancien marcheur).

L'authenticité est présentée à travers l'attachement historique d'une Marche folklorique à une procession préexistante ; la manipulation, dès lors, par l'absence de cet attachement. Le caractère religieux est alors décrit comme manipulé, et corollairement, les aspects festifs deviennent outranciers : ces célébrations deviennent « *des Marches de cabaretiers* » (sic).

L'argument religieux s'ancre dans le passé pré-folklorique des Marches (les marcheurs étaient alors « de vrais » soldats, dont la mission était de protéger les pèlerins, le clergé et le saint), lequel semble tout à fait consensuel.²⁴ Dès lors, selon les tenants de cet argument, ces Marches considérées comme de vraies processions ne peuvent être comparées aux autres : « *C'est plus qu'un folklore. C'est ça la richesse de notre Marche par rapport à d'autres, où il n'y a que la Marche. Il n'y a pas ce côté spirituel, cette alchimie qui nous fait pleurer comme des gamins. Parce qu'il y a des Marches, on sort un saint, mais il n'y a aucun engouement* » (marcheur).

Trois éléments distincts sont évoqués ici pour différencier les Marches : le caractère religieux originel, son caractère religieux actuel et « l'alchimie » de la Marche, c'est-à-dire son aspect émotionnel. Mais ces signes d'authenticité trouvent des pendants opposés ou similaires dans le

²⁴ Je n'ai rencontré personne au cours de mes quatre mois de terrain remettant en question l'origine religieuse et militaire des Marches telle qu'elle est relatée par J.Roland (op.cit). Leur parcours folklorique est par contre moins consensuel.

discours des acteurs de Marches plus récentes (et donc moins engagées d'un point de vue religieux). Sans pour autant ôter aux Marches « religieusement sanctionnées » la primauté de ce statut, ces participants font état de semblables expériences émotionnelles dans leur propre vécu. Un marcheur du village R. me raconte : « *Le réveil, pour moi c'est un moment fort. Les tambours qui résonnent dans le noir, la rosée du matin, je suis tout seul devant... Je pleure, dès que j'entends les tambours derrière moi qui « pètent », je pleure* ». En ce qui concerne l'aspect religieux de ces Marches, si la référence au passé est peu empreinte de dévotion, elle est néanmoins également utilisée pour témoigner de l'existence d'un terreau religieux légitimant le folklore: « *Nous, on a juste pris notre saint. Celui de la paroisse. On a créé la sortie. Mais il y a toujours eu une procession au village. Mais c'est en octobre. Les journées sont trop courtes pour marcher* » (marcheur). Mais le plus important réside dans le fait que, dans le discours de ces marcheurs, **la référence religieuse comme support de légitimation apparaît beaucoup moins judicieuse pour définir une forme d'authenticité à la Marche.** « *Nous, on le fait pour le village. C'est vraiment le folklore de R. Quand tu regardes, tu peux demander à n'importe qui, « pourquoi tu marches ? », pour la procession tu n'as plus personne. C'est de la comédie cette procession* ». Lorsque je m'aventure à confronter explicitement ces critères d'authentification, en mettant en avant le caractère manipulé de la fonction religieuse, la réplique de ce même marcheur est éloquente : « *Ces gens-là ne comprennent pas l'esprit des Marches* ».

Il semblerait donc que divers « esprits » ou « âmes » des Marches puissent coexister dans l'univers des marcheurs...

2.2.3. La référence napoléonienne

L'effet de cette période de l'histoire sur le folklore est important. Selon J. Roland (op.cit., 1950 a et 1950 b), cet impact s'expliquerait de plusieurs façons. D'abord, la présence de nombreux jeunes gens de la région dans les rangs de la Grande Armée aurait marqué durablement les habitants de la région. Ensuite, l'auteur montre que la tentative de reconquête de l'Empereur a évolué selon des voies qui auraient tracé un espace « épïcêtre » des Marches folkloriques. « *Voyez sur la carte le tracé de ce quadrilatère dont les sommets sont marqués par les villes de Thuin, de Châtelet, de Florennes, de Beaumont. Voilà le centre de nos « marches » actuelles !* » (1950 a : 296). Enfin, les cultes, qui avaient été abolis sous l'Ancien Régime, renaissent suite au Concordat de 1801 entre Pie VII et Napoléon Bonaparte (1950 b : 322). Avec la renaissance des processions, les Marches apparaissent ou réapparaissent dans le paysage de l'Entre-Sambre-et-Meuse.

Ce qui intéresse sans doute davantage notre réflexion, c'est le tournant que semble avoir représenté la conquête française dans la trajectoire des Marches : celui des « origines » au « folklore », selon l'auteur. Lorsque les Marches renaissent, au début du XIX^{ème} siècle, elles portent l'empreinte de cette période : les costumes notamment, sans être des copies conformes aux uniformes napoléoniens, s'en rapprochent cependant. Dans de multiples aspects, les Marches se sont détachées de leur passé pré-folklorique.

Ceci explique pourquoi, de nos jours, la référence napoléonienne participe constamment au processus d'authentification. On y fait allusion pour justifier une évolution (par exemple, pour légitimer l'adjonction d'un peloton de vivandières à la compagnie) ou pour alimenter un débat (« *Des cantinières, des vivandières, c'est vrai qu'il y en avait du temps de Napoléon. Mais des femmes soldats, ça, ça m'étonnerait beaucoup !* »). Mais cette autre référence historique ne fabrique pas plus de consensus. **Pour certaines personnes, l'épopée napoléonienne ne peut absolument pas être assimilée à la tradition puisqu'il s'agit d'histoire !** « *Moi je dis toujours, les marches n'ont rien à voir avec Napoléon. C'est un accident de parcours. Pour moi, les compagnies Second Empire²⁵, ce sont les vrais marcheurs. Les autres, les Premier Empire, ça devient de la reconstitution historique, ce ne sont pas des vrais marcheurs (...)* » (marcheur). Dans ce propos, l'histoire et la tradition ne font donc plus route ensemble : la référence historique dénaturerait le folklore en le cloisonnant dans une période du passé. Les costumes dits « Second Empire » sont également nommés « costumes traditionnels », dans le sens où ils n'évoqueraient rien d'autre qu'une évolution spontanée de la pratique, où la seule correspondance est celle d'une population à ses coutumes.

2.2.4. La référence à l'expérience de la marche

Pour de nombreuses personnes, l'expérience passée de la Marche signe souvent la légitimité de la relance du folklore dans une localité où il n'y avait jamais eu de célébration. Cette expérience a pu revêtir différentes formes :

- Première modalité de l'expérience : le village ne dispose pas d'une célébration locale mais possède cependant une compagnie propre, qui participe au folklore d'une autre cité.

²⁵ C'est-à-dire les compagnies dont les soldats portent des costumes du Second Empire. Nous avons vu plus haut que ces costumes représentent un « mélange d'histoire », ils ne sont nullement des copies d'uniformes passés.

- Seconde modalité : le village n'a jamais connu ni célébration ni compagnie, mais une partie non-négligeable de ses habitants a déjà marché en l'honneur d'un saint dans un village proche.

Dans ces deux cas de figure, le sentiment d'être dépositaire d'un héritage dépasse donc la perspective événementielle historique, puisque « *ça a toujours été. Mon grand-père marchait, mon père, puis moi, et mon fils maintenant* » (marcheur). Les individus parlent alors d'un « renouveau » du folklore, **soit d'un retour et non d'une invention**. Ici, **l'acte de marcher** se transmet, et non la Marche en elle-même. L'histoire invoquée est donc davantage celle des individus et de leurs familles. Le « terreau de la Marche » s'alimente de ce côté-là aussi.

La quête d'authenticité révèle donc bel et bien une fracture dans l'univers des Marches, fracture qui se manifeste à la fois dans le processus de filiation du présent aux éléments du passé (perspective diachronique) ; à la fois, dans la définition du présent que ce processus cherche à construire (point de vue synchronique). Autrement dit, nous allons voir que cette quête, qui appartient à l'actualité la plus virulente de l'univers folklorique, ne pourra sans doute jamais aboutir à aucun consensus strict. Parce que ni le moyen de prouver l'authenticité (par le recours à l'histoire), ni la représentation de l'authenticité elle-même (la valeur attribuée aux Marches actuelles) ne crée d'unanimité.

2.3. Prouver l'authenticité : continuité et changement

2.3.1. Aménager l'histoire

D'un point de vue diachronique d'abord. Nous observons que la démonstration d'une continuité des pratiques, qui permettrait de distinguer la vraie tradition de l'ensemble des traditions factices, n'emprunte jamais un cheminement linéaire. Le processus de légitimation puise ses arguments dans différentes périodes du passé, en leur conférant même parfois des caractères opposables.

Prenons des exemples :

- Considérer que l'authenticité d'une Marche dépend de son caractère religieux initial (une Marche pour une procession, et non le contraire), revient à légitimer le présent en se référant à une période de l'histoire des Marches, ses prémisses pré-folkloriques. Mais les milices urbaines et rurales, qui protégeaient alors les pèlerinages, comptaient-elles dans leurs rangs des cantinières ou des zouaves ? Buvaient-elles la goutte chez les habitants du village ? En intégrant ces transformations dans le folklore, les acteurs avaient donc accepté qu'une conjoncture (en l'occurrence, des pratiques napoléoniennes) puisse redéfinir leur tradition, en ajoutant, en innovant, en transformant.
- Un marcheur explique qu'il s'oppose à l'adjonction d'un nouveau peloton de zouaves dans sa compagnie « *Il y a beaucoup de personnes qui voudraient faire un peloton de zouaves. C'est vrai que c'est beau, mais il n'y a jamais eu de zouaves dans notre compagnie, pourquoi vouloir à tout prix en instaurer un aujourd'hui ?* ». Ici, l'authenticité se cherche à travers une histoire plus singulière : il s'agit de résister à l'innovation pour ne pas dénaturer une tradition « *héritée de nos pères* ». Mais cependant, d'autres apports semblent avoir dépassé cette barrière de l'immutabilité, puisque le même marcheur confie : « *Les cantinières adultes dans la compagnie de A, c'est récent. On a introduit des cantinières essentiellement dans un but lucratif et sous prétexte que ça se faisait ailleurs. Bon, pourquoi pas ici* ».
- L'exemple du bébé dans les bras de son papa illustre encore cette construction : exclure les bébés des défilés parce que les soldats de la Grande Armée n'en avaient pas eux-mêmes, revient à opposer l'histoire au folklore. Mais Napoléon buvait-il la goutte en allant de maison en maison ; rendait-il les honneurs sur le parvis de l'église ?

Il est surprenant de voir comme ces classements se contredisent et s'imbriquent à la fois. Ils se confondent dans l'emploi d'expressions qui, malgré leur opacité, présentent l'avantage de combler la fracture : « *Heureusement que les Marches vivent...* », « *Je n'ai rien contre les nouveautés, tant qu'elles respectent la tradition...* » ou autre discours mythologisant du type : « *On a toujours fait ainsi* ». D'ailleurs, les « dessous » de la tradition cachent souvent autre chose que de belles « croyances ancestrales » : il y a quelques années, suite à un conflit d'ordre interpersonnel, les jeunes demoiselles porte-chapeau ont disparu de la compagnie de O. Mais les années passent et la principale raison de cette transformation devient : « *On les a retirées pour restaurer la tradition. Il n'y avait jamais eu de femmes dans la compagnie* ». Comme l'ironise cette informatrice : « *Chez nous, si on fait quelque chose deux ans de suite, ça devient « la tradition »* ».

Finalement, tout le monde s'accorde sur la possibilité et la potentialité du changement propre aux traditions, mais chacun en a une perspective différente : « *Evolution, oui ; révolution, non* », conclut un marcheur.

2.3.2. Coutume et tradition : deux rapports différents au changement

Nous avons observé que des innovations pouvaient tantôt être intégrées dans les pratiques et s'effacer progressivement derrière un « *ça a toujours été comme ça* », tantôt être dénoncées comme des outrages à la tradition. Puisque de tous temps des conjonctures historiques ont laissé sur les célébrations folkloriques des empreintes durables, pourquoi certaines mutations sont-elles désignées comme telles tandis que d'autres ne le sont pas ?

Un élément de réponse nous est apporté par C. Poppi (1992 : p.113-136) dans sa contribution à l'ouvrage de J. Boissevain (op.cit.). Dans cet article, l'auteur étudie les processus de relance des carnivals ladins dans la région de Val di Fassa²⁶. Il montre que deux processus peuvent être différenciés à travers le type de rapport à la continuité et au changement qu'ils engagent.

En effet, lorsque l'authenticité est poursuivie dans le cadre de **l'élaboration de différenciations** (« *Nous avons plus de valeur parce que nous sommes plus authentiques* »), la **référence à la tradition** détermine une certaine forme de continuité avec le passé, une continuité qui, en soi, **exclut l'idée du changement**, quel que soit le résultat de la relance, c'est-à-dire, même si le changement existe : « *Thus, persistence through time has become in contemporary Val di Fassa a primary legitimation for the claim to difference in the present* »²⁷(p.131).

A cette dynamique, l'auteur en oppose une autre, celle « de la **coutume** », laquelle, tout en étant une dynamique de continuité, ne dit pas intrinsèquement ce que doit être l'attitude à l'égard du changement. Dans cette dernière optique, la référence au passé n'est pas conçue exclusivement en termes d'immuabilité : « (...) *the 'past' is called into play when current usages are to be justified in response to criticism and summarily dismissed when it becomes a hindrance to the very same*

²⁶ Les Ladins forment, selon l'auteur, un ensemble ethnique de la région du Tyrol historique. Ce groupe fut divisé par le découpage nationaliste de cette région, entre l'Autriche et l'Italie. Cette situation engendra un profond mouvement de revendication pour la reconnaissance d'une culture ethnique « propre ». Dans ce contexte, les habitants des basses vallées relancèrent des festivités ladines « traditionnelles », dans le but explicite d'une quête d'authenticité, en se basant sur les modèles pratiqués par des villageois des hautes vallées, lesquels n'ont jamais cessé de célébrer ces carnivals. Ces derniers présentent dès lors un rapport moins rigide à ce qui peut être vue comme une tradition « vivante ».

²⁷ « *Dès lors, la persistance à travers le temps est devenue, dans la « Val Di Fassa » contemporaine, un argument de légitimation pour l'affirmation d'une différence dans le présent* ». Je traduis.

practices »²⁸ (op.cit. :125). La dynamique de la coutume sous-entend que des changements se produisent **lorsque les acteurs « font » la Marche, en dehors d'une préoccupation de « préserver » celle-ci.** Nous comprenons alors le sens des expressions prononcées conjointement : « Heureusement que les Marches vivent... » et « ça a toujours été comme ça... ».

Les deux attitudes coexistent toujours dans un même processus d'élaboration de la tradition : elles permettent de comprendre que la manipulation « des traditions » soit tantôt admise ou même occultée, tantôt désignée comme allant à l'encontre de « la tradition ».

2.3.2. Qu'est-ce qu'une tradition ?

Le débat relatif à la poursuite de l'authenticité dépasse la simple dichotomie entre les tenants d'une véracité historique orthodoxe et ceux d'une simple transmission orale. Si l'opposition entre continuité et manipulation/invention apparaît dans les discours comme une dialectique d'authentification classificatoire des traditions, nous voyons qu'elle ne tient pas la route lorsque les discours et les pratiques sont mis en perspective.

En réalité, **la manipulation demeure intrinsèque à toute tradition.** Celle-ci n'est jamais une donne de l'histoire, qui aurait traversé le temps de manière immuable. L'appel à la tradition constitue donc toujours un processus sélectif (Broccolini, 2004 : 83), manipulable pour et par ceux qui s'en servent. Il n'y a donc pas lieu de distinguer une vraie tradition d'une tradition manipulée, de hiérarchiser les pratiques selon leur degré d'authenticité mais plutôt de s'interroger sur la façon dont ce mécanisme fonctionne.

Sur les traces de J. Pouillon, G. Lenclud (1987) montre que la tradition, plutôt que d'être ce qui l'a précédée, mobilise les acteurs sur un cheminement contraire. **Elle institue « une filiation inversée »:** ce sont les acteurs contemporains qui choisissent leurs ancêtres, ou les axes pertinents de leur passé, dans la perspective d'y trouver « *l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant* » (J. Pouillon, 1975 : 160 cité dans G. Lenclud, op.cit : 8).

Ce mécanisme ne s'effectue bien entendu pas de manière débridée puisque le cadre est fourni par le passé. La tradition fonctionne donc, selon Lenclud, comme une « *rhétorique de ce qui est censé*

²⁸ « *La référence au passé intervient quand il s'agit de justifier des usages courants en réponse aux critiques, mais il est rejeté sommairement s'il entrave ces mêmes usages* ». Je traduis.

avoir été » (op.cit. : 9), permettant d'appuyer des **choix actuels**. Elle est « *un processus d'auto-fabrication continue* » (J.-C. Garnier, 2004 : 67), et implique donc un mouvement perpétuel d'inclusion et d'exclusion de changements. Les éléments pointés comme authentiques ou traditionnels dans le cadre des Marches doivent donc nous renseigner sur le contexte contemporain dans lequel elles s'inscrivent.

2.4. Contextualisation de la quête d'authenticité

Il s'agit à présent de mieux saisir le contexte qui génère ces débats autour de l'authenticité. Ceux-ci n'acquièrent de sens qu'en étant replacés dans le contexte évolutif des Marches folkloriques (voir première partie). Nous avons précédemment relevé une progression des Marches vers une certaine « mise en spectacle ». Celle-ci se produit selon des modalités et des degrés divers en fonction des célébrations et de leurs participants. Nous allons voir que la quête d'authenticité est directement connectée à ce mouvement : elle en est à la fois la cause et l'effet.

La pierre d'achoppement de toutes les questions liées à l'authenticité réside dans l'accroissement impressionnant du nombre de Marches dans un intervalle de temps finalement assez bref. La prolifération des Marches folkloriques singularise notre étude : la relance n'étant pas celle d'une célébration publique unique mais bien celle d'un type de festivité dans un espace relativement cloisonné, l'analyse doit porter sur une imbrication de facteurs - « intra » et « inter » - expliquant des fonds et des formes de relances à la fois différentes et comparables. Autrement dit, la relance n'a pas revêtu la même forme ni eu le même impact en tous points de notre univers folklorique. Nous allons détailler ce constat.

2.4.1. Pourquoi la quête d'authenticité ?

« T'as pas envie qu'on dise que c'est carnaval dans ton village ! » (marcheur)

L'enjeu qui réside dans cette multiplication des événements folkloriques peut se formuler sous forme de questionnement : **peut-on étendre indéfiniment une pratique festive sans ruiner la différence qui est au principe de sa valeur culturelle et identitaire ?** « *La multiplication des Marches, à mon avis, enlève de leur valeur à celles qui existaient et qui ont une certaine valeur. Les*

gens de l'extérieur, quand ils voient trop de Marches, ils se disent : « Bon, c'est toujours la même chose. Si une se porte mal, c'est pas grave, il y a les autres » » (ancien marcheur). L'exergue mis sur l'authenticité pourrait s'entendre dès lors comme un **souci de résistance à l'assimilation ou à la confusion, en ajoutant une plus-value à sa propre pratique.**

Revenons en arrière et considérons cette « mise en spectacle ». Se mettre en spectacle, c'est se donner à voir. Or, les moments où les marcheurs se donnent à voir sont peu nombreux si l'on considère la durée des festivités : de la distribution à la remise des costumes, approximativement cinq jours se sont écoulés. De plus, beaucoup de marcheurs me signifient, à l'instar de cet informateur : *« A partir du passage des places, ça y est, c'est parti. Et une semaine avant, je ne tiens plus, je commence à avoir mal au ventre. Puis tu cours partout : il faut des assiettes, des bacs...Puis, à la remise des costumes, là, c'est le départ »*. La fête vécue s'étend donc davantage.

Dès lors, on comprend mieux que les courts moments où cette mise en spectacle soit effective revêtent une importance capitale pour les marcheurs²⁹ : *« La seule chose que je lui demande, c'est de ne pas être rond à la rentrée. Il dort trois jours là-bas s'il veut, mais je veux qu'il soit droit à la rentrée »* (épouse de marcheur). Mais qui sont les spectateurs des Marches? Qui retrouve-t-on à ces moments où la fête peut et doit être vue ? Outre les proches des marcheurs et les villageois, le public est principalement composé de marcheurs eux-mêmes : *« Ils voient tout. Les spectateurs. Ils observent ! Gare hein ! »*

La Marche est donc avant tout un spectacle de « l'entre nous », au cours duquel **le rôle des spectateurs** apparaît tout aussi important que celui des marcheurs. *« La Rentrée zéro ! Moi je vais vous dire, si j'avais été adjudant de la marche à X, je les virais tous. Pourquoi ? Parce que les rangs n'étaient pas droits, le deuxième rang rejoignait quand la première tournait. Ils étaient en papillotes si vous voulez »* (marcheur-spectateur). Les marcheurs-spectateurs exercent sur les marcheurs-performants un certain **contrôle**, dont les derniers ne sont pas dupes : *« T'as pas envie qu'on dise que c'est le carnaval dans ton village »*. Loin d'être formalisé par les acteurs, ce contrôle fonctionne pourtant de manière efficace : ceux qui ont vu, racontent, et participent à la construction de représentations, élogieuses ou dévalorisantes, dont les Marches se départissent difficilement. Car même les louanges ont leurs versants négatifs : *« C'est beau, c'est vrai, mais qu'est-ce qu'ils ont l'air de se faire chier »* (spectatrice). Lors de mon enquête sur le terrain, alors que la Marche de S. terminait à peine sa Rentrée, des nouvelles nous parvenaient d'ores et déjà d'un village X célébrant

²⁹ Il s'agit principalement de la Rentrée, mais aussi, selon les Marches, de la prise du drapeau, du bataillon carré et d'autres événements plus spécifiques à certaines célébrations (scènes, bénédictions, décharges d'honneur... particulières).

son saint patron simultanément : « *Il paraît qu'à X, y'a pas la moitié de la batterie qui a su rentrer... Trop saouls, les mecs* » (marcheur)³⁰.

Selon nous, ce contrôle informel crée donc le cadre d'une certaine compétition entre les Marches³¹. Il engendre un positionnement sur une échelle : certaines Marches sont décrites comme étant des « petites célébrations », d'autres sont dépréciées en étant comparées à de « simples carnivals », alors qu'au contraire, certains événements sont reconnus comme des « grandes Marches authentiques ».

Alors que de nombreuses études ethnologiques relatives aux relances de festivités axent leurs analyses sur la construction de différences entre un « Nous » et un « Eux », notre contexte folklorique s'avère donc quelque peu particulier : il révèle qu'une différence s'élabore avant tout entre un « Nous » et un « Nous » ! De nombreuses particularités sont dépeintes par les marcheurs comme emblèmes de la singularité de leur groupe et pourraient donc être interprétées dans ce sens : « *Chez moi, c'est quinze tambours, un fifre ! Rien que ça !! L'année prochaine, il y aura peut-être un seizième tambour* » (marcheur). Ou encore : « *Les plumets rouges et blancs comme ça, on est les seuls à en porter. Ils sont uniques dans les Marches* » (marcheur).

Mais l'idée d'une « différenciation » ne rend pas compte à elle seule de l'enjeu. L'authenticité (dont un modèle est donné par les anciennes Marches prestigieuses) en tant que valeur suprême de la hiérarchie - le « haut de l'échelle » pourrions-nous dire - confère un fil conducteur, un axe d'alignement sur lequel les Marches se positionnent métaphoriquement. Dès lors, à mon sens, l'idée de **distinction** paraît plus juste. Il s'agirait pour les acteurs de se mettre en valeur, tout en offrant une image de leur Marche conforme à cette directive de l'authentique, et donc, de ne pas trop s'en

³⁰ Dans ce contexte, l'accent mis sur l'ordre et la discipline interpelle. Ces deux caractères semblent jouer le rôle d'homogénéisateur, comme si leurs versants opposés, le désordre et l'indiscipline, inévitablement liés à la consommation d'alcool, étaient les seuls éléments par rapport auxquels toutes les Marches sont comparables. L'importance accordée au degré d'ivresse au moment de la Rentrée est un enjeu permanent à travers toutes les Marches. « *Avant la Rentrée à G., je passe devant tous les groupes et je regarde. S'il n'y a pas de lunettes ou de mecs morts pleins. Si quelqu'un a un verre dans le nez, j'essaie de lui dire : « Dehors ». Sinon après on va dire, à la rentrée : « T'as vu l'adjutant, il n'a pas fait ci ou ça »* »

³¹ Il s'agit de nuancer. Qualifier d'informelle la compétition entre les célébrations, c'est faire fi des changements récents engendrés par les questions de patrimonialisation. La reconnaissance patrimoniale de quelques Marches par des institutions compétentes (Communauté Française... et peut-être prochainement l'Unesco) exacerbe cette concurrence et en modifie les dimensions. Elle formalise le débat. Ce processus conduit indubitablement à officialiser les caractères dominants de légitimation, puisque seules quelques-unes parmi l'ensemble des fêtes ont reçu (et recevront peut-être encore) une reconnaissance administrée de l'extérieur. Ici la plus-value de l'authenticité est institutionnalisée. Les Marches deviennent bel et bien incomparables. La question que nous avons posée quant à « la destination » des célébrations apparaît sous un jour nouveau. Les Marches en voie de patrimonialisation officielle ont ce dessein d'être vues au-delà d'une perspective locale. Elles bénéficient en quelque sorte du « soutien » d'outsiders dans leur quête de distinction : touristes, journalistes, autorités, ethnologues et ainsi de suite.

éloigner par des extravagances ou l'ajout de traits trop criants. Se distinguer sans s'exclure à cause d'une différence trop nette. Il est d'ailleurs significatif que l'Association des Marches ait érigé un certain nombre de caractéristiques à respecter pour pouvoir faire admettre une Marche en son sein : il ne faut pas de femmes marchant dans un costume de soldat, pas trop de cantinières etc. De plus, chaque saison, un trophée est offert à la célébration qui a su respecter au mieux ces caractéristiques. Les différences sont donc bien perçues si elles ne s'éloignent pas trop des « traditions ».

Les acteurs semblent donc balancer entre une Marche pour soi (différenciation, auto-légitimation) et une Marche pour les autres (respect de normes officielles ou officieuses). C'est-à-dire entre une Marche plus « spontanée », correspondant aux attentes des participants et une « Marche-spectacle » respectant au plus près les critères dominants d'authenticité (limitation des profils de participants, pas ou peu d'innovation, discipline, valorisation des éléments religieux etc.) Ainsi le confirme cet informateur, organisateur de la Marche de R : « *Disons que, au départ, on remettait le trophée à celui qui restait fidèle à la tradition. Et puis après, ils ont fait mieux : chaque membre du comité exécutif doit aller voir une Marche et doit mettre des points. Mais par exemple, si une femme marche en soldat ou en officier, c'est zéro sur dix. Ils m'ont déjà dit qu'il y a trop de cantinières à R. Normalement ce n'est qu'une cantinière par peloton. Mais faut bien des places dans la Marche pour que les femmes du village puissent marcher » (marcheur).*

2.4.2. A qui est destinée la célébration ?

Ces propos nous permettent de rebondir sur ce qui nous a semblé constituer une fracture, d'un point de vue synchronique, dans la définition du présent que la quête d'authenticité cherche à construire. Ce que nous entendons, à travers cet extrait d'entretien, c'est effectivement un balancement, comme une « hésitation » dans ce que la Marche vise à instaurer : **une recherche d'équilibre entre un alignement sur des normes de « traditionnalité » et un alignement sur les attentes concrètes des participants**. Il faut bien qu'il y ait des places ouvertes aux femmes du village dans la Marche !

Si nous partons à nouveau des commentaires émis par ces participants périphériques que sont les spectateurs, nous comprenons que d'autres critères de fond influencent la forme que prend la Marche au sein d'une localité. Il n'y a pas que de l'ironie dans un propos tel que : « *Ils ont l'air de se faire chier les marcheurs, ici* » (spectatrice). Ce genre d'énoncé ne révèle-t-il pas que **d'autres critères de légitimation peuvent coexister à côté de ceux qui stimulent à « toujours plus d'authenticité »** ? Tout se passe comme si autre chose était célébré dans ces cérémonies qui

n'épousent pas ou peu (ou mal...) les critères d'authentification « dominants » (appelons-les ainsi par souci de simplicité). Cette différence peut s'éclairer à travers les perspectives de C. Poppi considérées plus haut (op.cit.): certaines Marches évoluent, à la fois de manière détachée de toute intention explicite de conservation, à la fois de manière dégagée de tout projet manifeste de changement. Les personnes « font » la Marche, elles ne la préservent pas.

La cérémonie est destinée à sa société, elle s'adapte aux besoins de celle-ci et varie donc en fonction des intérêts et stratégies des individus et des groupes (F. Cruces et A. Diaz de Rada, op.cit.): « *Normalement, le samedi, ce n'est que le corps d'office qui défile. C'était la tradition. Mais maintenant, ils acceptent aussi que les soldats suivent. Parce que les costumes coûtent cher. Alors il faut bien qu'ils en profitent un maximum, puisqu'ils les ont payés* » (marcheur).

Il faut toutefois nuancer cette interprétation. Premièrement, le discours de certains acteurs engagés dans un type d'évolution plus coutumier n'est pas totalement exempt d'intentions quant au **choix** de cette orientation. Le président d'une Marche récente me confie en me désignant la fête : « *Tu vois tout ça, cette ambiance-là, c'est ça que je voulais, c'est comme ça que je voulais ma Marche* ». D'ailleurs, cet organisateur a volontairement refusé d'abonner la cérémonie à l'Association des Marches folkloriques. « *Ils ne veulent pas de femmes dans les rangs ? Eh bien tant pis ! Ici, tout le monde peut marcher* ».

Ensuite, ce choix ne se passe pas en dehors des enjeux liés à la reconnaissance d'un caractère traditionnel. La préoccupation de « se donner à voir » comme une Marche de valeur eu égard aux critères « dominants » transparaît également à travers les discours : « *On est peut-être une petite Marche récente, mais on est déjà réputé* » (marcheur). L'orientation vers ce type de dynamique peut alors être interprétée comme une réaction réfléchie sur base de données objectives. En effet, ces critères dominants reposent tout de même sur des considérations rationnelles : inscription des célébrations dans un temps historique long, soutiens institutionnels et financiers, réputation au-delà du territoire de l'Entre-Sambre-et-Meuse, etc. Les acteurs choisissent donc leurs pratiques non seulement en fonction de ce qu'ils veulent mais aussi **de ce qu'ils peuvent** montrer d'eux-mêmes.

Enfin, ces orientations demeurent de simples orientations. Authentique ou pas, finalement, chaque Marche reste une fête pour ceux qui y participent, du dedans, les marcheurs, ou du dehors, leurs spectateurs.

Quoi qu'il en soit, ces considérations signent bien un glissement de sens dans l'univers des Marches folkloriques. Elles nous indiquent que la quête d'authenticité peut prendre d'autres directions. Autrement dit, il existe différentes formes d'authenticité dans cet univers. Pour certains acteurs du folklore, l'authenticité est atteinte lorsque Marche et société coïncident : « *Parfois il y a une belle Marche, et il y a des gens pour dire : « Oh, t'as vu, ils ont mélangé les costumes des deux époques ». Ce sont des choses dont je me fous complètement. Ce qui compte, c'est que ça donne de la vie au village* » (marcheur).

2.5. Synthèse et discussion. Pluralité de l'authentique

La quête d'authenticité a révélé un certain nombre de divisions dans le monde des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse. La croissance en nombre et en importance des célébrations nous fournit le cadre explicatif de ces divisions: puisque les pratiques ne confèrent plus de valeur par le seul biais de leur « différence », il s'agit pour les acteurs de « re-construire », de « **ré-instaurer** » **de la singularité**. Cette construction apparaît à travers une série de catégorisations dans lesquelles la diversité se trouve, en un certain sens, hiérarchisée : des petites Marches récentes aux grandes processions ancestrales. Mais si des critères dominants d'authenticité interviennent sans aucun doute en établissant un axe majeur de positionnement, conférant une certaine verticalité à l'enjeu de distinction, nous apercevons également que **d'autres caractéristiques peuvent distribuer les Marches sur des échelles de qualification inversées, parallèles ou transversales** : s'agit-il d'une Marche « authentique » qu'elle est aussi tôt qualifiée d'ennuyeuse ou d'orgueilleuse.

C'est que d'autres choses se célèbrent (ou sont recherchées) aujourd'hui à travers les Marches. Le sens ne peut donc être jugé à l'aune de critères homogènes et consensuels. **Il s'agit d'identifier les acteurs en jeu et leurs intérêts. Chaque collectivité d'acteurs se démène pour faire admettre l'authenticité de leurs propres pratiques alors que cette authenticité apparaît multiple**. La forme de l'authentique dépend du fond sur lequel se conçoit la pratique : dit simplement, cette forme dépend de l'objectif recherché. Les Marches plus récentes doivent leur revitalisation ou leur invention à leur **potentiel fédérateur** plutôt qu'à leur aptitude à créer du consensus quant à toute légitimité. Les célébrations ne possédant pas le même dessein, elles ne peuvent donc être référées à un même passé. Ou encore : les Marches n'ayant pas d'histoire commune, elles ne peuvent donc être comparées quant à leurs formes et leurs fonds contemporains. D'ailleurs, la compétition

informelle mais puissante qui se joue entre les Marches apparaît avec plus de force lorsque les célébrations sont comparables (petites entre petites ; grandes entre grandes). Nous y reviendrons ultérieurement.

Résumé de la seconde partie

Dans la partie précédente, nous avons vu que l'univers des Marches folkloriques était traversé par des mouvements, générant des différenciations tant entre les événements qu'entre les marcheurs eux-mêmes. La tradition revêt diverses formes et sens, selon les endroits et les personnes. Cette diversification stimule les acteurs à réaffirmer leur propre pratique comme étant la « vraie » manière de faire et de concevoir la Marche. Ils cherchent donc à légitimer leur vision d'une tradition pour qu'elle s'impose comme « La Tradition ». Ce processus de légitimation a le visage d'une quête d'authenticité. La preuve par l'authenticité consiste à présenter sa pratique dans une perspective de continuité avec le passé : « Nous pratiquons parce que nous avons reçu cette pratique en héritage ». Ce thème génère un débat virulent dans l'univers folklorique de l'Entre-Sambre-et-Meuse.

Pour démontrer cette continuité, les acteurs vont donc puiser leurs arguments dans l'histoire. Cependant, même ce travail de filiation du présent avec le passé ne rencontre aucune unanimité. Lorsque nous nous penchons sur différentes argumentations, nous observons que ce recours à l'histoire fonctionne toujours de manière sélective et relative. Chaque fois qu'un trait caractérisant l'authenticité est énoncé d'un côté, il peut être contesté par ailleurs par un autre trait tiré d'une autre argumentation. Illustrons ce procédé.

Nous avons énoncé quatre domaines dans lesquels ces « quêtes d'authenticité » puisent leurs arguments.

- La référence à un « territoire » des Marches folkloriques : en-dehors de ce territoire, les manifestations existantes sont disqualifiées.
- La référence religieuse : cette argumentation s'ancre dans le passé pré-folklorique des Marches, lorsque les marcheurs étaient de véritables soldats chargés d'accompagner la chasse et les pèlerins. Ici, être une « vraie » Marche requiert de pouvoir démontrer l'existence d'un événement religieux préexistant à la manifestation folklorique. Dans le cas contraire, l'élément religieux est considéré comme manipulé.
- La référence napoléonienne : l'épopée napoléonienne a influencé de multiples façons la tradition : choix des costumes, des personnages etc. C'est pourquoi les marcheurs y font régulièrement référence pour justifier une évolution ou pour alimenter des débats : « *Du temps de Napoléon, c'était comme ceci et non comme cela* ».
- La référence à l'expérience passée de la Marche : lorsque les habitants d'un village peuvent démontrer une expérience passée de marcheur, cette expérience est suffisante pour légitimer l'implantation d'une célébration dans le village lui-même. Ils parlent alors d'un « renouveau » de la Marche et non d'une « invention ».

Cependant, nous avons vu que ces démonstrations ne tiennent pas la route lorsqu'elles sont mises en relation les unes aux autres (voir exemples dans le texte principal).

La démonstration d'une continuité des pratiques n'emprunte jamais un cheminement linéaire à travers le temps : elle sélectionne certains éléments et en rejette d'autres. Selon C. Poppi, lorsque les acteurs se trouvent engagés dans un processus d'authentification de leur pratique afin de prouver et d'accroître la valeur de celle-ci, la référence à la tradition détermine une certaine forme de continuité avec le passé qui, en soi, exclut le changement. Au contraire, la notion de coutume implique une dynamique et un rapport au passé qui ne dit pas ce que doit être l'attitude par rapport au changement : la pratique change lorsque les individus « font » la Marche sans chercher à la préserver. Le plus important reste que ces deux dynamiques coexistent dans tout processus d'élaboration d'une tradition : parfois, les acteurs préservent les pratiques; parfois, celles-ci évoluent.

Nous voyons donc qu'une tradition n'est jamais une donnée de l'histoire qui aurait traversé le temps de manière immuable. Toute tradition est manipulée car elle procède d'une sélection des éléments du passé. L'anthropologue G. Lenclud (1987) nous montre que la tradition fonctionne en effet selon un processus de « filiation inversée » : ce sont les acteurs du présent qui s'affilient eux-mêmes à leurs ancêtres et aux éléments importants de leur passé. Ils font ces choix en fonction de ce qu'ils pensent être bon pour le présent, et non parce que ces pratiques étaient bonnes dans le passé.

Cette quête d'authenticité, qui appartient à l'actualité la plus virulente de l'univers folklorique, ne pourra sans doute jamais aboutir à aucun consensus stable. D'une part, nous venons de le voir, parce que le moyen de prouver l'authenticité, par le recours à l'histoire, ne crée aucune unanimité : les démonstrations sont toujours relatives et sélectives. Mais encore et surtout, l'authenticité demeure un sujet de désaccord vif parce que la représentation de cette notion elle-même n'est pas unanime. Autrement dit, la valeur accordée aux Marches actuelles connaît elle aussi de nettes divergences. C'est ce qu'il nous reste à développer, en partant d'une contextualisation de cette quête d'authenticité.

Pour expliquer l'émergence de cette polémique autour de l'authenticité, il faut considérer la propagation impressionnante des événements folkloriques qui s'est déroulée ces dernières décennies. L'enjeu qui réside dans cette multiplication des Marches peut se formuler sous forme de questionnement : peut-on étendre indéfiniment une pratique festive sans ruiner la différence qui est au principe de sa valeur culturelle et identitaire ? Affirmer l'authenticité d'une pratique par rapport à des pratiques similaires consisterait, dès lors, à tenter de démarquer cette pratique en la majorant d'une plus-value. Sur le terrain folklorique, comment cela se joue-t-il ?

Les acteurs du monde des Marches circulent beaucoup d'une manifestation à l'autre. Les marcheurs peuvent être tour à tour performants et spectateurs. Les Marches sont donc avant tout des spectacles de « l'entre-nous » au cours desquels les spectateurs tiennent un rôle actif : ils exercent, par le biais de leurs commentaires et critiques, un certain contrôle sur les performants. Des jugements circulent et participent à la construction de représentations, élogieuses ou dévalorisantes, dont les Marches se départissent difficilement : « *T'as pas envie qu'on dise que c'est carnaval dans ton village* », expliquent souvent les marcheurs. Ce contrôle informel crée donc le cadre d'une certaine compétition entre les Marches. Il engendre un positionnement sur une échelle : certaines Marches sont décrites comme étant des « petites célébrations », d'autres sont dépréciées en étant comparées à de « simples carnivals », alors qu'au contraire, certains événements sont reconnus comme des « grandes Marches authentiques ».

Mais l'idée d'une « différenciation » ne rend pas compte à elle seule de l'enjeu, sinon il serait facile pour les participants d'innover de manière originale dans la stricte perspective de se différencier des autres. Des critères « dominants » d'authenticité sont en quelque sorte dictés par les anciennes Marches prestigieuses : elles font figure de « modèles ». Cette représentation dominante de l'authenticité, en tant que valeur suprême, établit un certain axe d'alignement sur lequel les manifestations cherchent à se positionner métaphoriquement. Dès lors, l'idée de distinction paraît plus juste. Il s'agirait pour les acteurs de mettre leur Marche en valeur, tout en offrant une image de celle-ci conforme à cette directive de l'authentique. Et donc, de ne pas s'en éloigner en ajoutant certaines extravagances ou en adoptant des conduites festives exagérées. Se distinguer sans s'exclure de la compétition à cause d'une différence trop nette.

Toutes les Marches ne sont pas égales face à ces critères de distinction, une hiérarchisation informelle traverse l'ensemble des manifestations : comme nous l'avons vu, il y a les « petites » et les « grandes » Marches (et ces qualifications sont bien entendu lourdement connotées) !

Nous constatons cependant que la forme donnée à la célébration doit toujours être comprise comme une recherche d'équilibre entre deux pôles : entre un alignement sur ces normes de « traditionnalité » (limitation des profils de participants, pas ou peu d'innovation, discipline, valorisation des éléments religieux etc.) et un alignement sur les attentes concrètes des participants (créer des rôles féminins pour les femmes du village, adjoindre de nouveaux pelotons originaux, multiplier les personnages du corps d'office, accorder la priorité aux aspects festifs, etc.). Cette recherche d'équilibre tient dans une seule et simple question : à qui est destinée la cérémonie ? Les acteurs semblent en effet balancer entre une « Marche pour soi » et une « Marche-spectacle » destinée à autrui.

Les commentaires émis par les spectateurs et les marcheurs nous confirment que d'autres critères de légitimation coexistent à côté des critères « dominants » d'authenticité. Ils influencent la forme que prend la Marche au sein d'une localité. Pour certains acteurs des Marches, l'authenticité à atteindre n'est donc pas celle qui cherche ses sources dans le passé, mais celle qui est issue de la rencontre harmonieuse entre la pratique folklorique et ses pratiquants contemporains. La cérémonie est destinée à sa société, elle s'adapte aux besoins de celle-ci et varie donc en fonction des intérêts et stratégies des individus et des groupes. L'illustration par l'aménagement des rôles féminins est sans doute la plus évocatrice.

Bien entendu, ces orientations demeurent de simples orientations. Authentique ou pas, finalement, chaque Marche reste une fête pour ceux qui y participent, marcheurs et spectateurs.

Pour clôturer ce chapitre, nous observons donc que d'autres choses se célèbrent aujourd'hui à travers la pratique des Marches. Les Marches plus récentes doivent leur revitalisation ou leur invention à leur potentiel fédérateur plutôt qu'à leur aptitude à créer du consensus quant à toute légitimité. Les célébrations ne possédant pas le même dessein, elles ne peuvent donc être référées à un même passé. Ou encore : les Marches n'ayant pas d'histoire commune, elles ne peuvent donc être comparées quant à leurs formes et leurs fonds contemporains. Le sens ne peut être jugé à l'aune de critères homogènes et consensuels. Il s'agit d'identifier les acteurs en jeu et leurs intérêts. Chaque collectivité d'acteurs se démène pour faire admettre l'authenticité de leurs propres pratiques alors que cette authenticité apparaît multiple. On peut « être authentique » de différentes manières : tout dépend de l'objectif recherché.

Troisième Partie. Arène identitaire. Des identités emboîtées et contradictoires

Au cours des deux premières parties de cette étude, nous avons accentué les aspects fractionnés des Marches dans une optique contextuelle et historique relativement globale. Nous avons fixé le cadre sur lequel se pose finalement la question simple mais juste qui nous préoccupe : « Pourquoi ça marche, ces Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse » ? A propos des événements qui ponctuent la vie rurale, mes informateurs mettent en évidence que « tout se perd, sauf les Marches ». **N'y aurait-il pas des propriétés intrinsèques à ces célébrations qui les rendent particulièrement attractives sur un plan individuel et mobilisatrices sur un plan collectif ?** La multiplication de ce folklore et les questions de valorisation et de distinction qu'elle génère à travers une quête d'authenticité peuvent être vues comme le socle sur lequel d'autres enjeux sociaux et identitaires viennent se greffer.

Les considérations de Ch. Bromberger sur l'objet d'étude controversé que représente le football ont fortement alimenté nos perspectives (Bromberger, 1987 et 1995). En effet, la Marche, à l'instar de ce sport, apparaît comme le foyer « *d'une gamme extraordinairement variée de possibilités identificateurs, qui se modulent selon les habitus spécifiques des différentes catégories* » (1987 : 14) de participants, mais aussi selon diverses échelles d'observation des ces projections identitaires, collectives et individuelles. Comme hypothèse de départ, nous pensons donc que l'attractivité exercée par le folklore provient du fait que les individus et les groupes d'individus puissent s'approprier certaines propriétés de la pratique dans la perspective d'une construction de leurs identités, et ce de manières très diverses et à différentes échelles (identité personnelle et identité de groupe). **La célébration est donc à la fois une « machine » à fabriquer du social, à la fois un moteur de différenciation, selon la forme d'adhésion des acteurs et le niveau de projection identitaire « d'où est dite » cette adhésion.** Le folklore, sous ses airs de « bien commun », fonctionne un peu à la manière des « matriochkas » russes: des référents identitaires s'y trouvent emboîtés les uns dans les autres ; les uns combinés aux autres ; les uns à l'exclusion des autres.

Ce mécanisme se manifeste clairement à travers la multiplication et l'enchevêtrement **de catégories d'étrangers** qui apparaissent dès lors qu'une poupée en dévoile une autre : à chaque fois que l'individu désigne « ceux qui en sont » d'une manière similaire à lui-même, il signale parallèlement

« ceux qui n'en sont pas » ; à chaque nouvelle catégorie d' « insiders » correspond finalement une nouvelle catégorie d' « outsiders ». Que de fois n'ai-je entendu dans le discours de mes informateurs : « ... *un étranger... Enfin, pas vraiment un étranger. C'est une façon de parler, quoi* » (marcheur) !

Nous allons nous atteler à décrire le fonctionnement de ces dynamiques identitaires, en en donnant les illustrations les plus probantes. Notre étude ne pourra donc pas prétendre à une description exhaustive de ces enjeux, qui devrait faire l'objet d'une enquête beaucoup plus longue.

Cette troisième et dernière partie de notre étude du folklore se divisera en deux grands chapitres. **L'entité du village** constitue sans aucun doute le référent social le plus visible et le plus éloquent à l'intérieur duquel la Marche fabrique des relations sociales. Nous commencerons donc par analyser cette projection des acteurs dans le groupement villageois, projection réalisée à travers le média de la Marche (Chapitre 3.1. Exaltation d'une identité villageoise). Ensuite, nous situerons ce référent essentiel en regard d'autres référents pertinents, intervenant également dans les processus d'élaboration des identités médiatisés par le folklore (Chapitre 3.2. Désenclaver la Marche). Dans ce dernier point, il s'agira en premier lieu de voir comment les Marches mettent en jeu les relations entre les localités, c'est-à-dire de cerner ce que les célébrations expriment et/ou engendrent en termes relationnels au niveau d'un territoire régional ou communal. Ensuite, nous tenterons de retracer certaines divergences ou diversités dans la manière « d'en être », à l'intérieur même des groupes locaux. Nous irons vers des modèles d'identification plus segmentaires, moins consensuels et surtout transversaux par rapport à cette identité locale. En bref, vers l'individu lui-même.

3.1. Exaltation d'une identité villageoise

« *Le tambour ne résonne jamais aussi bien que dans son propre village* ». L'exaltation du village est sur toutes les lèvres dans l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique. Cependant, ces localités ne sont plus ce qu'elles étaient par le passé. Les Marches ont toujours été connectées à des espaces géographiques circonscrits, un village ou un ensemble de villages. Des groupes d'habitants de localités voisines se joignaient aux participants autochtones pour marcher en l'honneur de leur saint.

De nos jours, la donne a changé, étant donné la croissance du nombre de localités marchant sous l'égide de leur propre patron. La dimension villageoise apparaît exacerbée à travers ce phénomène :

interrogés dans le cadre du folklore, mes informateurs mettent très souvent en évidence leur attachement au village, à la vie rurale et à la qualité des relations qu'ils peuvent en retirer. Etant donné les transformations récentes et en cours dans les campagnes, comment saisir cette exaltation ? Sur quelles bases s'établit dès lors la **correspondance entre le village et sa célébration**, laquelle semble partout faire figure d'étendard identitaire villageois ?

3.1.1. Mutations dans les « communautés rurales »

Il ne s'agit pas ici de retracer une évolution historico-sociale exhaustive des villages de la région. Nous avons plutôt essayé de cerner les éléments du discours des informateurs permettant de rendre compte du présent de manière pertinente à partir du passé: de quelle façon les acteurs mettent-ils ces deux temps en relation ? (Cruces et Diaz de Rada, op.cit. : 63). D'un point de vue phénoménal, deux transformations apparaissent en filigrane des entretiens comme des tournants essentiels dans l'évolution du village : la fusion des communes, d'une part, et l'accroissement du phénomène des cités-dortoirs dans les villages, d'autre part, devenant progressivement des banlieues de centres urbains plus importants.

3.1.1.1. Mouvement de l'intérieur vers l'extérieur

La **fusion des communes** en Belgique fut le résultat d'un processus qui prit environ quinze années³². Il est significatif, semble-t-il, que la majorité des relances ou des créations de Marches coïncident ou suivent cette période de fusionnement³³. Ce nouvel élan festif peut donc être interprété comme un « *moyen de surligner des frontières que des évolutions démographiques et administratives gommant progressivement* » (Bromberger, 2004 : 15). Les tissus sociaux ruraux furent profondément marqués par ce mouvement de centralisation vers ce qui fut et demeure toujours perçu comme « le haut », les « autres », la Commune. La référence aux anciennes communes ne s'est d'ailleurs pas encore totalement effacée des discours : « *La salle des fêtes, c'est la salle des gens du village. Ça n'appartient pas à X. [nom de la Commune actuelle], c'est vraiment les gens de notre Commune [le village] qui sont tous les propriétaires* » (ancienne marcheuse).

³² La loi sur la fusion des communes fut votée à la chambre le 14 février 1961, dans le cadre de la « loi unique », et celle sur les agglomérations et les fédérations de communes, le 26 juillet 1971. Les fusions s'opérèrent sur une période allant de 1961 à 1975-76. La dernière étape date de 1975 et ramène toute la Belgique à 589 communes. (H. Dorchy, 1991).

³³ Selon les informations fournies par Monsieur R. Golard.

Nous examinerons davantage ultérieurement les relations entre les communes et les localités de leur entité.

Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est de voir que ce processus fut vécu comme la première étape d'un mouvement de **désappropriation** qui ne fit que progresser dans les villages. Les collectivités locales, voyant leur autonomie fissurée, réagirent dans un sens finalement assez paradoxal, (bien que devenu évident dans ce genre de recherche sur les phénomènes de relance). Obligés de regarder vers l'extérieur, elles se tournèrent vers l'intérieur, « **l'entre Nous** ». Un ancien marcheur me raconte dans quel contexte la Marche du village a été mise en place à la fin des années 1970 : « *Mais nous autres, depuis qu'on a fait l'entité... Parce que chez nous, avant, il y avait la Commune. Puis c'est devenu X. Vous avez eu aussi un rassemblement comme nous ? Eh bien, on s'est mis sur le côté comme les autres villages. X., c'est X. Nous, c'est nous* ». Cet informateur interprète donc ce fusionnement en termes de « retrait ».

Puisque le substrat de leur « identité substantielle » (Bromberger, 1993 : 51) se trouvait malmenée, la conscience de celle-ci se fit plus importante. C'est dans l'obligation de composer avec des acteurs extérieurs, **dans une relation à une forme d'altérité donc**, qu'a émergé le besoin de donner à voir une identité propre (S. Chappaz-Wirthner, 2004 : p. 90-95). **On peut avancer l'idée que ce besoin passe par la démonstration d'un « faire ensemble », à l'intérieur même des collectivités.**

Cette étape de l'histoire locale constitue donc l'une des premières dans un processus de désappropriation qui, un peu partout dans les localités, s'est poursuivi progressivement. Fermeture des écoles, vente de biens publics, réels ou symboliques, fermeture des commerces et entreprises, et ainsi de suite : « *Les premières réunions de la Marche, on allait dans un petit local, près de la commune [l'ancienne maison communale du village]. Mais maintenant, la Commune [l'actuelle administration communale] a vendu ce petit local, on ne sait même plus y aller. La Commune a décidé de vendre ça à l'architecte. Et maintenant, la Commune vend le presbytère. Elle pourrait bien le garder* » (marcheur).

3.1.1.2. Mouvement de l'extérieur vers l'intérieur

L'idée de désappropriation, dans les représentations des individus, atteint son paroxysme avec le second phénomène que nous avons évoqué plus haut : l'installation dans les localités, à des degrés divers, d'habitants dits « nouveaux ». On ne sait finalement pas grand-chose sur ces individus sinon

une certitude : ils ne sont pas natifs du village. Ce sont souvent des personnes actives, travaillant dans les zones urbaines proches (Namur, Charleroi, Bruxelles). Combinée à la disparition des anciens, **l'arrivée des nouveaux habitants cristallise, dans les discours, le déclin de la localité.** La perte de vitesse des localités leur est souvent imputée : si le village se meurt ou change, c'est parce qu'il y a des nouveaux habitants : « *Ici, en dehors des fêtes, les gens sont mous. C'est, disons, pas mort, mais tranquille (...) Mais je crois que le fait qu'il y ait beaucoup de personnes extérieures au village explique beaucoup de choses quand même* » (marcheuse).

Cette catégorie de nouvel habitant est essentielle pour notre analyse. **Les nouveaux venus personnifient l'altérité, cette fois-ci au sein même du village.** A l'instar de S. Chappaz-Writhner (op.cit.), nous observons encore que l'identité villageoise s'élabore en interaction avec cette altérité. Les caractéristiques attribuées aux nouveaux habitants en font des « non-habitants » : « *Mais la question : est-ce qu'il y a des non-marcheurs, est intéressante si on s'intéresse aux « vrais villageois ». Des non-marcheurs, à A., il y en a, dans les nouveaux qui sont là depuis quelques années et qui n'y voient pas d'intérêt. Mais dans les villageois ? Des non-marcheurs, il y en a, mais je ne sais pas pourquoi...* » (marcheur). Vrais villageois versus nouveaux habitants ! Cette catégorie d'outsiders doit nous permettre de cerner a contrario ce qui fonde, dans le contexte actuel, la qualité d'être un villageois. Car finalement, la mobilité, conséquence directe de la modernité dans ces espaces, n'est pas l'exclusivité de ces nouveaux arrivants : rares sont les villageois exerçant leur profession à l'intérieur de la localité. Comment concevoir dès lors cette dichotomie ?

3.1.2. La représentation floue du changement

Parler de la Marche, c'est automatiquement aborder la question de l'évolution du village. Ces discours sont généralement empreints d'une certaine nostalgie à l'égard du passé : « *Dans le temps, on se réunissait, nous, les bénévoles. Pour avoir la salle ! On épluchait les pommes de terre, on précuisait les frites, et on les congelait. Et à la fête, je prenais mes frites congelées, et je les cuisais dans une baraque en tôle (...) On a eu 11 comités avant. Maintenant, on n'en a plus que trois. Il y a un bas, parce que les vieux décèdent. Et la relève doit arriver* » (ancienne marcheuse). Toutefois, la présentation du changement apparaît floue à travers nos entretiens. En effet, celle-ci se combine toujours à une certaine **exaltation de l'atmosphère villageoise**, résolument conjuguée au présent³⁴:

³⁴ Les villages qu'il m'a été donné de découvrir ne sont pas toujours comparables sur le plan des transformations et du sentiment de « déclin ». Certains d'entre eux font preuve d'une forte vitalité qui apparaît dans tous les discours. Les facteurs expliquant cette différence sont évidemment les versants opposés de ceux conduisant au déclin : écoles toujours

« *C'est une famille ici, hein, je vais dire, si quelqu'un a un problème, on est là tout de suite pour l'aider. Le village, c'est sacré* » (marcheuse) !

Un élément marque d'emblée toute personne extérieure lorsque les informateurs parlent de leur village. Lorsque le passé est idéalisé, jamais il n'est fait allusion à la perte de techniques agricoles devenues obsolètes ou à celle des rites religieux intensifs, propres aux villages d'antan. Lorsque le présent villageois est exalté, ce n'est jamais pour se féliciter du développement économique généré par le tourisme. Ce qui est déploré n'est pas le changement en tant que tel; ce qui est exalté n'est pas la continuité. Finalement, déclin et exaltation semblent moins porter sur l'espace lui-même que sur **une façon d'habiter dans cet espace**. « *Si tout le monde ne fait pas comme moi, si les jeunes ne reprennent pas le flambeau, qu'est-ce que la Marche va devenir ? Et en plus il y aura de plus en plus de gens dans le village. Au lieu d'être 3000 on va être 6000. Et au lieu d'agrandir le groupe, il va rétrécir* » (marcheur)!!

Transparaît dès lors l'idée d'un groupement à l'intérieur des villages, **d'une collectivité de pratiques et d'idées**, redéfinie différemment à travers ces évolutions ; une communauté villageoise, attachée au passé, mais définie dans le présent. Il s'agit pour nous de comprendre ce qui fonde cette communauté, que la Marche exprime et construit à la fois.

3.1.3. Qui sont les célébrants ?

A priori, tout porterait à croire que les garants de telles festivités soient ceux dont l'ancrage généalogique dans la localité porte la marque du temps long. Ainsi entend-on souvent cette idée de « **grosses familles** » constituées de « **vrais marcheurs** » : « *Il y a des familles dans les villages, comme partout, qui sont des grosses familles, qui sont des gens qu'on connaît plus. Donc vraiment, les « vrais villageois ». Ça fait partie du folklore que la fille d'un bon marcheur, ou d'une bonne grosse famille, marche comme cantinière, ça fait toujours bien* » (marcheur). Un certain amalgame transpire de cet extrait : être d'une « grosse famille » de « vrais villageois », c'est aussi être d'une famille de « bons marcheurs ». Certes le noyau fort du village et de ses activités tourne toujours autour d'individus dont les patronymes sont indissociables de la cité. Mais si nous poursuivons la lecture de ce même entretien, nous comprenons que ce noyau de villageois se conçoit moins à travers la généalogie qu'à travers la qualité d'une démonstration de l'appartenance à ce noyau: « *Je*

actives, moins de nouveaux habitants et, corollairement, forte proportion de « natifs ou assimilés », et ainsi de suite. Les villages demeurent néanmoins comparables sur le plan de l'exaltation de leur appartenance villageoise.

disais des « grosses familles », ben il y a aussi Philippe et sa fille, Gaëlle³⁵. C'est elle l'exemple que j'avais tout à l'heure : c'est la fille d'un marcheur qui marche depuis peut-être trente ans. Et donc c'était bien que ce soit elle qui devienne cantinière, quoi ». Le marcheur dont il est question n'est pas natif du village. Les familles « souches » peuvent être davantage décrites comme des « familles représentatives ».

Dès lors, nous pensons que **la mobilisation, l'investissement, la participation... sont devenus les marques de l'appartenance**. D'où une constante allusion aux « comités », aux « bénévoles ». Ainsi s'exprime un marcheur, urbain de naissance, venu s'installer au village : « *J'ai fait beaucoup pour le village. J'ai fait une fête. J'ai relancé une bande de jeunes. A l'école, nous sommes dans le comité. Donc on s'intègre. Plus que ça, tu peux pas* » (marcheur).

Tout se passe comme si ces réseaux fondaient la carte d'identité des villageois : ils sont le **trait** choisi par les habitants pour exprimer la **continuité avec le passé villageois**, que celui-ci soit décrit comme déclinant - « *Il y a beaucoup de choses qui se perdent. Différentes manifestations qui existaient avant quand j'étais petite et qui n'existent plus. Le comité des jeunes on est 7. Quand je vois les photos de papa, ils étaient 25 dans le comité* » (marcheuse) - ou exalté dans sa vivacité - « *Le village, c'est 1300 habitants. Eh bien, tu fais un souper moules du club de balle pelote, t'as 200 personnes qui viennent... au moins* » (marcheur) -. Cet ancrage dans un tissu social de proximité ne peut être réduit à l'effet d'une contrainte (mobilité réduite, réseaux sociaux limités...). Il est d'ailleurs souvent décrit comme résultant d'un choix tout à fait réfléchi : « *Pour moi, c'est une qualité de vie* » (marcheur).

Qui célèbre les Marches ? **A mon sens, les festivités folkloriques ne sont pas destinées au village, mais à ceux qui en sont les représentants, autour d'une idée principale : la mobilisation par la fête**. A travers la revalorisation d'un lieu, c'est bien de la « re-qualification » d'un groupement humain dont il est question : **davantage que d'habiter l'espace, il s'agit d'en être villageois**, de s'y comporter en villageois. Dès lors, ce noyau d'acteurs, « *l'âme du village* », veille à entretenir cet « entre Nous » par le biais des festivités.

Moyen ou effet de ce mécanisme, **la notion d'habitant devient dès lors fluctuante** : « *Ceux du village qui ne s'investissent plus, c'est sans doute qu'ils ne se voient plus dans le modèle du village* » (marcheur).

³⁵ Prénoms de mon invention.

3.1.4. Une notion d'habitant à travers la Marche

Etre habitant n'est plus simplement habiter le village. Nous avons brièvement aperçu que le regard des « insiders » porté sur les nouveaux habitants les positionnait en non-habitants. Mais l'attribution de cette qualité d'appartenance, être un habitant ou être un villageois, peut aussi fluctuer dans un sens inverse : de nombreux participants ne vivent pas dans l'enceinte du village mais en sont néanmoins membres.

Nous pouvons illustrer cette idée à travers un détour dans l'organisation même du folklore. L'attribution des places d'officiers et de cantinières est souvent conditionnée par des critères spécifiques. Notamment, priorité est faite à ceux qui sont du village. Mais cette condition m'est apparue excessivement floue. Au cours d'un entretien avec une ancienne marcheuse, j'essaie de me rendre compte du contenu de cette idée : que signifie exactement « être du village » ? Par exemple, la place d'adjudant est occupée par un homme résidant dans une autre région mais originaire du village. Mon informatrice me rétorque : « *Ah oui, mais il est domicilié à R.* ». Parallèlement, une jeune dame, « marchant cantinière »³⁶, n'est pas domiciliée et ne vit pas dans le village. Cependant : « *Eh bien, elle vient chercher son costume ici. Elle n'habite pas ici, elle habite X (périphérie de Charleroi), mais pour moi elle est de R., Coralie*³⁷ ».

En réalité, les statuts justifient ces paradoxes : l'accès au premier tour du « passage des places » est strictement réservé aux habitants domiciliés dans la localité, tandis que le second tour est ouvert à davantage de personnes. Mais l'organisation de ces statuts doit néanmoins poser question : l'aménagement officiel de ces conditions ne révèle-t-il pas la mouvance d'une forme d'appartenance, redéfinie par la propre mouvance de ses membres ? La plupart des statuts stipulent qu'il faut habiter le village ou « y avoir habité », et restent ainsi ouverts à un certain nombre de situations potentielles.

En outre, il existe également un certain « aménagement officieux » des systèmes d'organisation, qui révèle encore davantage ce souci d'être « entre soi ». Il nous montre que la configuration de l'appartenance n'a définitivement aucune limite rigide : « *La fille qui voulait prendre ma place aux enchères, c'est une fille du village, mais on ne la voit jamais au village. J'ai dit aux jeunes qui*

³⁶ C'est ainsi que cela se formule dans le monde de la Marche. On ne marche pas dans le rôle ou dans le peloton des sapeurs, on « marche sapeur ».

³⁷ Prénom imaginaire

étaient autour de moi que je n'avais plus de sous. Ils sont dans le comité des fêtes avec moi. Ils m'ont tous donné des sous discrètement ! Et d'ailleurs on n'a pas compris pourquoi elle voulait la place puisqu'on ne la voit jamais. Elle aime bien le village, hein, mais elle est moins intégrée que moi » (marcheuse).

Comme l'a montré M. Crain dans sa contribution à l'ouvrage de J. Boissevain³⁸, la frontière entre « insiders » et « outsiders » est constamment changeante (M. Crain, 1992 : p.95-112). Ce qui compte, en effet, c'est de **revenir au village dans ses grandes occasions**, de donner à voir son appartenance. La Marche constitue sans doute la plus aboutie de ces occasions. « *Les jeunes qui se sont mariés et tout ça, ils reviennent. Pas spécialement vivre ici, hein. Ils reviennent marcher, ils reviennent à la fête...* ». Bien que les liens de parenté constituent indubitablement un « plus » dans l'attribution du caractère villageois, il ne semble exister **aucun mode d'affiliation exclusif**. En me désignant des personnes sur une photographie, un marcheur me situe ses compagnons de Marche : « *Lui, lui et elle, ce sont des cousins. Celui-là ce n'est pas de la famille. Mais c'est comme si. Il marche depuis toujours avec nous* » (marcheur).

N'est pas systématiquement habitant celui qui naît ou vit dans le village, mais **celui qui se comporte en villageois**. Le groupe de villageois fonctionne en quelque sorte sur base d'une « mise en scène », non pas dans le sens d'une collectivité qui serait factice, mais bien dans le sens d'une collectivité fondée avant tout sur des **actes ostentatoires**. En effet, à la lumière des propos de F. Cruces et de A. Diaz de Rada (op.cit.), nous voyons qu'il s'agit avant tout pour les membres d'assumer la représentation publique des référents sociaux qui apparaissent pertinents dans le cadre de ces festivités (le village, la famille, les classes d'âge...). **Les autres éléments constitutifs des identités** (être universitaire, être originaire d'ailleurs, pratiquer une religion, être ouvrier ou fonctionnaire...) **sont en un sens subordonnés à ces référents collectivement sanctionnés** (p.71-72). De là provient, me semble-t-il, l'accent mis par les participants sur un certain renversement de la hiérarchie sociale : « *Dans nos uniformes, on est tous pareil. Il n'y a plus de distinction* » (marcheurs et marcheuses).

³⁸ Mary Crain a étudié des pèlerinages espagnols. Ces célébrations sont investies par différentes catégories d'acteurs: touristes, villageois, groupes de jeunes venus de milieux urbains, médias... Elle montre que les frontières de ces catégories sont mouvantes : les critères d'appartenance fluctuent selon les lieux, les moments et les comportements.

3.1.5. Exaltation de la collectivité villageoise

Les célébrants semblent donc bien en même temps être les célébrés. « *La fête du saint patron est dite en même temps fête de celui dont il est le patron [...] tout groupe se célèbre jusqu'à un certain point lui-même dans ses célébrations* » (Fr. Isambert, 1982, cité dans Fr. Lautman, 1985 : 7). Cette idée rejaillit dans la plupart des discours, qui soulignent constamment en l'exaltant, le tissu social villageois. Les Marches constituent à la fois le moyen d'expression et l'une des énergies stimulatrices de cette exaltation villageoise. « *Ici, c'est sans arrêt que tu vas boire un verre chez ton voisin, et vice versa. (...) Et je crois que la Marche joue un rôle. C'est juste une étape. Après il y a le souper, la formation du corps d'office. Tout cela fait qu'on est maintenu dans le cocon, si vous voulez* » (marcheur). Les festivités sont destinées à ce public endogène.

En effet, les différentes étapes de la fête sont autant d'opportunités pour l'individu de donner à voir son appartenance au groupe et pour le groupe d'affirmer sa reconnaissance de l'individu en tant que membre.

Prenons, en guise d'illustration, les « tours » effectués dans les rues du village. A travers ces rogations, « ceux qui en sont » donnent et reçoivent des signes de leur appartenance à la collectivité. Il s'agit d'être toujours à la bonne place au bon moment. Les tours effectués les samedis et lundis de la fête visent à « rendre les honneurs » chez différentes personnes du village. Outre les officiers, ceux qui reçoivent la parade sont généralement les personnes incontournables de cette collectivité villageoise. D'une part, le fait de « recevoir », pratique essentielle dans ces cérémonies, consiste à se donner à voir au groupe comme membre, à se rendre « incontournable », à travers un don de nourriture et d'alcool. L'abondance et la générosité signent l'appartenance. A contrario : « *Chez le docteur, il nous commande une décharge, mais c'est tout. Je le trouve radin, moi. Pas une chope, rien (...)* » (marcheur). Et en retour, le passage des troupes, et surtout de la batterie (honneur suprême), chez un habitant est un acte fort d'attribution de la qualité d'être un villageois. Ainsi nous explique un ancien marcheur nostalgique qui continue d'être « célébré » chaque dimanche de la Marche : « *Le dimanche matin, à 5h30, c'est le réveil. Eh bien, ils viennent ici boire une tasse de café ou une goutte et manger un morceau de tarte. Mais ils me connaissent. Allez !!! Brrrrrrrr* (il

imite les tambours) *pour me réveiller, hein !! Nous sommes des marcheurs ! On est ancré là-dedans. Mais maintenant ça va, je n'ai plus mal au cœur* ».

« En être », c'est être aussi acteur en tant que **spectateur**. Le défilé devant les maisons constitue en soi un moment où sont distingués membres et non-membres. En ce sens, les « petits » folklores locaux sont comparables aux « grandes » cérémonies et manifestations publiques : ces « formes ritualisées » du paraître, quels que soient leur dimension et leurs destinataires, sont des « moments de convergence des corps ou des regards, (...) des temps forts de réaffirmation périodique d'une conscience et d'une histoire collectives (...) », locales de notre point de vue, sanctionnant visiblement la catégorie de ceux qui ont droit au « paraître », c'est-à-dire à s'afficher publiquement comme « membres » (Ch. Bromberger, 1990 : 8). Autrement dit, ces cérémonies rendent visibles des frontières.

A l'occasion du passage, les « marcheurs-performant » deviennent « spectateurs-contrôlant ». Ils cautionnent, par leur observation du public, la qualité de la représentation de celui-ci : « *On est fier de défiler devant chez soi. J'ai ma sœur qui ne suit pas du tout. Et quand on passe, on fait signe à ma sœur, et c'est important* » (marcheuse). Sortir sur le pas de la porte, lorsque le cortège défile, constitue en quelque sorte un « moindre » acte d'appartenance : il s'agit de regarder et d'admirer la force villageoise que sont les marcheurs. Le rôle de spectateur, quelque part, ne s'improvise pas. La périphérie est donc tout aussi essentielle que le spectacle central et ses acteurs.

Autre exemple du contrôle exercé depuis le centre sur la périphérie : la présentation du « chez soi » : « *Un mois avant, tu entends déjà partout le bruit des échelles* » ! L'insistance avec laquelle les gens décrivent les rénovations et embellissements extérieurs de l'habitat, en vue de la Marche, prend tout son sens pendant la fête, dans cette perspective d'inclusion ou d'exclusion des habitants de la catégorie « villageois » : « *Regarde ça (un homme occupé à faire du mortier devant chez lui le samedi de la Marche) ! C'est de la provocation* », s'offusque une spectatrice que j'accompagne. Qu'il s'agisse bien d'une provocation ou d'une simple ignorance des codes locaux, le travail est interprété et engendre effectivement une dénégation de l'appartenance.

La messe du dimanche matin peut encore être décrite sous l'angle de l'importance des regards et des actes garants de l'adhésion. Outre la foi qui mobilise certains habitants, une seconde motivation attire à l'église : « *C'est la seule fois que je vais à la messe de l'année. Et faut le faire, vu la gueule de bois ! J'y vais pour voir les gens, ceux qui sont là. Tu revois tout le monde* ». Comme l'ont décrit F. Cruces et A. Diaz de Rada sur les célébrations patronales espagnoles, être présent à la messe dépasse la simple participation au culte lui-même (op.cit. : p. 62-79). Les regards sont moins

tournés « vers les cieux » que vers l'assemblée : « *Oui, « Notre père, qui es aux cieux... ».* Puis, tu te dis : « *Tiens, ils se sont remis ensemble ces deux-là* » (épouse de marcheuse). Parallèlement, la reconnaissance des membres peut provenir de l'officiant lui-même. Ainsi que nous l'avons relaté plus haut, l'homélie est souvent ponctuée de paroles positives destinées aux marcheurs dans l'intention de cautionner le rapport entre le folklore et la paroisse. « *J'ai bu la goutte... Vous êtes tous beaux* ». Ces paroles sont bien reçues parce qu'elles flattent « l'entre-soi », participent à l'élaboration d'un « Nous, les marcheurs de la Saint-X. ». Ces divers éléments révèlent la prégnance d'une certaine « foi sociale », vécue sur un mode collectif pour le collectif lui-même.

3.1.6. Les « nouveaux habitants » ou « non-habitants »

Le positionnement des « nouveaux habitants » en dehors de la catégorie des « villageois » se fonde dès lors sur une **inversion des critères ostensibles d'appartenance**: l'absence des actes gageant d'une volonté d'intégration signale un refus d'intégration. **Autrement dit, ces personnes sont jugées sur base, non pas de ce qu'elles font mais de ce qu'elles ne font pas.** Car, somme toute, habitants et non-habitants partagent certainement quantités de points communs (insertion professionnelle, loisirs communs...). Mais ces éléments ne sont pas pertinents dans la définition de l'identité villageoise qui nous importe ici (construite et analysée à travers le média du folklore). Le problème est toujours abordé en termes d'indifférence, d'absence de relations. « *Ils ne veulent pas rentrer dans notre ambiance à nous. Ils ne veulent pas s'intégrer* » (ancienne marcheuse).

Puisque l'investissement et la participation configurent l'appartenance au village, les « non-habitants » sont avant tout des « non-investis ». Marque suprême d'indifférence, ils ne sont pas spectateurs des Marches, dans le sens conféré à ce rôle par les villageois : « *Quand on passe dans les rues, les gens s'affichent. Et eux rien, vraiment rien. Parfois ils regardent de derrière leur rideau. C'est dommage pour eux, parce qu'ils ne s'investissent pas dans la vie sociale* » (marcheuse). Leur extériorité ne s'appuie donc pas sur une différence de comportements constatée au quotidien : ils sont différents parce qu'ils ne font pas acte de présence aux occasions qui confirment l'identité villageoise :

- Epouse de marcheur : « *Ils ne s'intègrent pas. Ils ne descendent pas au village* ».
- Enquêteur : « *Vous voulez dire qu'ils ne se promènent pas en dehors de leur quartier* » ?
- « *Non, ils ne descendent pas à la fête, au carnaval ou à la Saint-O. On ne les voit pas* ».

L'interaction entre les deux types de protagonistes se passe en dehors de toute verbalisation. Cependant, cette neutralité des rapports sociaux est interprétée par certains informateurs comme un jugement explicite. « *Ils doivent avoir une certaine condescendance par rapport à - je me mets dans leur tête - « ces villageois, ces gens qui marchent, qui boivent, (...) ».* *Ils nous dévisagent un petit peu* ». Si je demande s'il y a déjà eu confirmation de telles pensées par les personnes désignées : « *Ah non ! Ils ne veulent pas en parler* ». Cette perception d'un jugement durcit le clivage perçu par les villageois. En retour, les commentaires des villageois confinent ces nouveaux habitants dans une certaine « urbanité » connotée négativement. Il est d'ailleurs peu anodin qu'ils soient généralement désignés comme « les gens de la ville ». Or, finalement, rien ne prouve que ces habitants soient d'origine citadine ou adoptent des comportements « strictement urbains ». Cette aura urbaine se construit à partir de comportements stéréotypés qui leur sont imputés : se plaindre « *quand le coq du voisin chante* », « *si les moissonneuses se mettent en route pendant la nuit* » etc. A tort ou à raison... difficile d'en attester.

Le clivage est encore entretenu par les villageois eux-mêmes, sur un mode plus actif. Une logique de « mise à distance » se manifeste notamment dans certaines dénominations :

- Epouse de marcheur : « *Quand on défile au nouveau quartier, il n'y a pas grand-monde qui regarde, hein ? Moi je sors, je prends bien mon temps pour regarder marcher les marcheurs. Mais au nouveau quartier il n'y a personne* ».
- Enquêteur : « *Vous l'appellez le « nouveau quartier » parce qu'il a été construit récemment* » ?
- « *Non il a 25 ans. C'est comme ça* ».

La mise à distance est d'autant plus forte, dans cet exemple, qu'un marcheur du même village confie : « *Le village, c'est O. et le nouveau quartier de O. Là, on y passe, on s'y arrête. Mais il n'y a jamais personne. On y passe le mardi. Rires. C'est-à-dire quand les gens travaillent. Donc oui, il n'y a jamais personne* » ! La distance s'établit donc aussi par la pratique festive.

Dans le cadre de notre terrain folklorique, les nouveaux habitants forment bien une catégorie « d'éternels absents » et les maux qui leur sont attribués, similaires d'un village à l'autre, sont rarement attestés avec certitude. Ce statut doit, dès lors, être considéré davantage comme un ensemble flottant et malléable, utilisé afin de désigner une cause à certains bouleversements (vente de biens publics etc.). Les sujets qui composent cet ensemble importent finalement moins que la catégorie elle-même, ainsi que l'acte d'attribution de ce statut.

3.1.7. Un ethos villageois élaboré autour de la fête

L'exaltation de la cité et de ses habitants doit être envisagée dans le cadre d'une « communauté rurale » de plus en plus difficile à cerner et à définir. Le tissu social ne se fonde plus, comme par le passé, sur des rapports sociaux inter-habitants directs, évidents, élaborant des appartenances clairement reconnues. Des appartenances qui, surtout, n'avaient pas à être pensées et ne s'affichaient pas mais qui se structuraient autour d'un dessein politique commun, d'une institution scolaire commune, d'un rapport conjoint à l'Eglise et son représentant et ainsi de suite. Les villages ne sont plus les entités homogènes que l'on suppose propres au passé³⁹. **Comment dès lors trouver et construire une identité commune à partir d'une collection d'individus dont les engagements sont multiples ?** Autrement dit, quel « acte » permet de « faire » cette collectivité revendiquée ?

Les nombreux entretiens nous incitent à penser que cette intersection entre tous s'établit autour de l'acte de la « fête ». Tout se passe comme si **la fête était portée en patrimoine** et, à travers elle, les célébrants eux-mêmes, porteurs d'un certain « **ethos** » **villageois**⁴⁰, qui peut être vu comme un ensemble d'attitudes et de comportements définissant, dans les conceptions de mes informateurs, le propre de l'« être villageois » actuel dans son lien avec le passé⁴¹. **Ce qui doit être préservé, par le biais des Marches et des autres rassemblements, ne doit pas être conçu « sur le seul mode de l'avoir - « le patrimoine, c'est à nous » -, mais sur le mode de l'être - « le patrimoine, c'est nous (...) »** (D. Fabre, 1996 : 3). Ces échanges festifs mettent en exergue, à travers certains comportements types (que je désigne comme formant un ethos), ce qui semble être une essence villageoise de tous les temps et, donc, permettent de donner une valeur de continuité non seulement à ces festivités mais **surtout à leurs célébrants**.

A l'instar de M. Rautenberg, nous observons que « [le] *patrimoine ne dit pas le passé d'un territoire, d'un pays, il revitalise des représentations ancrées dans nos histoires nationales* » et locales (op.cit. : pp. 8-9). Lorsqu'on questionne sur les Marches, les informateurs sont généralement prolixes sur des récits valorisant la vie passée au village. Ces récits font état d'une vie intime et simple, où les gens pouvaient encore compter sur leur voisin, où la proximité engendrait de vifs sentiments de cohésion entre tous. Ces représentations exaltées du passé, principalement liées aux

³⁹ Reste en effet à démontrer si cette homogénéité n'est pas davantage une représentation que nous possédons du passé rural plutôt qu'elle correspond à la réalité de ces bourgs...

⁴⁰ Cette notion d'ethos dans ses liens avec une manifestation publique m'a été inspirée par Ch. Bromberger dans ses publications sur la « passion partisane » du football (Bromberger, 1987 et 1995).

⁴¹ Cet ethos peut n'être avalisé par les membres que dans le cadre des Marches et des autres festivités périphériques aux Marches. « *Il y a des choses qui se disent ou qu'on fait à la Marche, ça serait mal vu dans le quotidien* » (marcheur).

moments de festolement et de loisir, sont réanimées à l'occasion des manifestations contemporaines. Celles-ci reposent, en quelque sorte, sur une **représentation mythifiée des qualités humaines rurales**: « *Pendant la Marche, on est tous solidaires. Tout le monde va chez tout le monde. Toutes les portes sont ouvertes. Tu vas chez l'un, tu bois un coup, tu vas chez l'autre manger un pistolet. C'est comme ça, on s'entraide* » (marcheur).

L'ambiance, les chants (des « arguèdènes »⁴²), les danses (rondes etc.) puisent souvent dans un répertoire « classique » rural wallon, qui est représentatif de l'image valorisée des ambiances bon enfant d'autrefois. Mes informateurs insistent souvent sur l'importance que « les gens de la campagne » affectent à la « simplicité » entendue comme valeur : « *Dans mon peloton, il n'y a que des gens simples, qui ne se cassent pas la tête. Ici, on peut parler de tout et de rien. 'Faut pas être compliqué, hein* » (marcheur). Cet ethos s'établit donc sur un mécanisme de valorisation et d'identification à un certain « modus vivendi » propre au milieu rural, qui, en même temps qu'il désigne un « Nous », distingue, dans les représentations, un autre ensemble, celui d'un monde extérieur différent, urbanisé, bourgeois, compliqué...

La fête devient une valeur (L.S. Fournier, 2005) parce qu'elle permet un déploiement relationnel « extra-ordinaire ». Cet extrait d'entretien avec un jeune marcheur est assez éloquent : « *Les gens qui participent à la Marche, c'est le cœur du village. Ce sont des gens que tu retrouves à chaque fête. On se dit quand on se croise, comme pour se dire « bonjour » : « Bientôt Saint-A. »⁴³, même si on est en décembre. (...) Et puis, on retrouve vraiment le sens de la fête. (...) Les fêtes à Louvain-La-Neuve, c'est tous les jours, mais c'est complètement différent. (...) Pour beaucoup de personnes, tous les antagonismes sont gommés pendant trois jours. On paie un verre à l'un et à l'autre. Si on se retrouve à dix, on ne va pas dire : « Oh, non pas à toi ». (...) Les gens de Charleroi ont un peu moins le « sens de la fête ». C'est différent* ».

Pourquoi la forme festive est-elle l'objet de cette « patrimonialisation » ? Les Marches, comme les fêtes en général, ne sont pas des pratiques neuves, ni dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, ni ailleurs. Mais l'emphase mise par les habitants sur ces événements et leur multiplication dans la région doivent nous inciter à les penser comme **les lieux d'une restructuration des rapports sociaux inter-villageois**. Ces célébrations sont révélatrices des transformations qui affectent le milieu rural (J.-C. Garnier, 2004 : p.63-68). Cela s'observe notamment à travers la fluctuation de la notion d'habitant. En même temps, **elles sont les instruments qui contribuent eux-mêmes à la**

⁴² Terme issu du patois. Ainsi sont désignés les chants populaires par mes informateurs. On parle aussi « d'arquedons », comme étant les anciens chants des arquebusiers... (Source orale)

⁴³ En patois local dans l'entretien !

redéfinition des relations. Les Marches rendent possible ce travail de redéfinition des rapports sociaux parce qu'elles signifient un lien avec le passé mais en le « simplifiant », puisque ce lien est assimilable au présent, et donc conciliable à des formes de vie sociale modernes. Elles procurent à ses célébrants les bénéfices de l'appartenance à la collectivité rurale, sans que l'attention soit portée sur d'autres aspects « *socialement pertinents* »⁴⁴ des trajectoires personnelles (F.Cruces et A. Diaz de Rada, op.cit. : 72). En ce sens, la stratégie d'appropriation se joue à un niveau individuel (op.cit.). La Fête est le trait du passé qui permet de rendre cohérente la pluralité des profils. Elle autorise notamment l'intégration des diverses classes d'âge, y compris ceux qui, absents de l'espace au quotidien, s'y identifient néanmoins et y sont identifiés. Ce sont, notamment, tous ces « *enfants qui rentrent au pays* » (marcheur) à l'occasion des festivités. La participation intensive des trois jours, ainsi que les préparations, repas, sorties et autres rendez-vous en dehors du jour de la Marche, permettent d'entretenir des relations spatialement ancrées.

3.1.8. Illustration de l'ethos villageois : « Si tu ne dépenses que 20 euros à la Marche, c'est que tu n'as pas d'amis »

Les Marches proposent un condensé exemplaire de cet ethos qui modèle le monde rural dans ses aspects « préservés ». Il se joue notamment autour d'une idée d'abondance et de partage, que la nourriture et l'alcool mettent en œuvre.

L'alcool apparaît, dans les propos des informateurs, comme un élément clé de la relation inter-habitants. Nous verrons ultérieurement qu'il joue sans doute un rôle essentiel dans les rapports sociaux en œuvre dans les Marches. Pour l'instant, nous observons que les échanges alcoolisés appartiennent à cette représentation d'une solidarité rurale. Boire et offrir à boire signent l'appartenance : « *A Noël, la Marche offre des cougnous aux trois-fois-vingt du village. On met un bonnet de Père Noël et on fait le tour. Oh, si vous saviez, on est bien reçu. Il y a un homme et sa dame, ils nous versent de la goutte. A chaque fois, c'est la tradition comme ça. Mais pas dans un petit verre de cantinière : ils nous la servent dans un verre à Leffe ! Rires* » (marcheur). L'image de l'alcool et, dans une certaine mesure, celle de l'exagération ou de la disproportion sont connotées positivement dans le contexte d'une relation nouée ou à nouer. Au contraire, le calcul ou le refus de l'échange sont dépréciés et risquent de placer le protagoniste en situation d'a-normalité. Refuser ou déséquilibrer l'échange, n'est-ce pas « *refuser l'alliance et la communion* », selon la théorie du don de Marcel Mauss ? (M. Mauss, 1983 : pp.162-163, cité par A.- H. Dufour, 1989 : 2) : « *De plus en*

⁴⁴ En anglais dans le texte.

plus, on voit des gens... On fait des tournées, chacun paie son tour. Première tournée, le gars prend une Chimay, mettons. Puis quand c'est à lui d'offrir : « Oh, j'ai déjà trop bu, cette fois je prends un verre d'eau ». Ça, j'aime pas du tout » (marcheur).

Ce qui se noue autour du partage d'un verre dépasse amplement la simple « mise en scène », il s'agit bien de construire et nourrir la relation: « *Quand on passe pour vendre les cartes de soutien [de la Marche], les gens du village ont déjà préparé le billet. Mais à ce moment-là, il faut rentrer et boire un verre. Ce qu'ils attendent, c'est que tu fasses des commentaires, des prévisions sur la Marche, des histoires sur ceux qui sont dedans (...)* » (marcheur). D'ailleurs, de nombreux récits illustrant un refus d'intégration de la part des « nouveaux habitants » dans le monde du village sous-entendent ce refus d'adhérer à des comportements d'échanges alcoolisés : « *Quand je suis venu habiter ici, les gens qui partaient... c'était des Bruxellois... ils m'ont dit : « Vous allez voir les voisins d'à côté, ce sont des vrais arrangés ». Ici, c'était vraiment la maison à ne pas habiter. Moi, il ne m'a pas fallu trois semaines pour enjamber la barrière et aller boire une bière avec les voisins. Et les voisins m'ont dit : « Oh, on est content que ce soit toi ; ceux d'avant, c'était des arrangés » ! Il faut rentrer dans la mentalité village » (marcheur).*

3.1.9. Synthèse et discussion : une nouvelle représentation du village.

Finalement, si les Marches sont bel et bien des fêtes de l'« entre Nous », nous avons observé que celui-ci ne peut être associé au village entendu comme collectivité située dans l'espace et limitée par les frontières matérielles du bourg. Plutôt que de se crispier sur un ancien « substrat », la correspondance entre un village et sa célébration folklorique se fonde sur de nouvelles dynamiques sociales, qui confèrent un « nouveau contenu » au contenant de « l'identité villageoise ». A l'instar de Ch. Bromberger (1996 : p.10-23), nous pouvons qualifier de « performative » cette identité redéfinie par les habitants : elle est une identité « qui se dit », dont se réclament ses adhérents, alors que, paradoxalement, les trajectoires de ceux-ci n'ont sans doute jamais été en même temps aussi hétérogènes entre elles et semblables aux trajectoires de ceux qui, en marge de cette identité villageoise, vivent cependant à l'intérieur des mêmes espaces. « *Bref, (...) c'est au moment où les « identité substantielles » des collectivités et des régions s'étiolent qu'elles s'affichent et se proclament le plus éloquemment. (...) De même, jamais un Marseillais n'a autant ressemblé, par ses pratiques, à un Breton ou un Parisien, jamais cependant, à l'échelle de l'époque contemporaine, il ne s'est senti aussi différent... » (Op.cit. : 19).*

Bien entendu, cette nuance entre « *identité que l'on constate* » et « *identité qui se dit* » (Bromberger, 1993 : 51) ne sous-entend pas, à mon sens, que cette collectivité soit superficielle et sans consistance. Nous l'avons dit, les Marches et autres festivités expriment le groupe tout autant qu'elles contribuent à construire des relations. A travers le partage de pratiques et d'attitudes, les acteurs fabriquent une appartenance commune ; et inversement, le sentiment d'une commune appartenance génère le partage de pratiques et d'attitudes.

Si le « local » est bel et bien l'objet de la célébration, il s'agit donc de considérer cette perspective comme une **construction purement sociale et non comme un « donné » territorial**. Etre villageois, c'est se positionner à l'intérieur d'un **réseau social**, à travers les actes qui signent l'appartenance. Le local est en quelque sorte délocalisé. L'espace social du village ne se mesure donc pas selon une distance géographique mais selon **des processus d'affiliation des individus à l'intérieur de la collectivité**, affiliation qui implique l'adhésion des membres à un certain nombre de comportements types. La proximité se mesure par le biais de ces affiliations - « est proche de moi celui qui se comporte comme moi et qui se réclame de cette similarité »-, et non par la contiguïté physique. Un habitant qui ne s'inscrit pas dans ces « modalités d'être et de faire » est considéré comme a-social, en référence, donc, à cette micro-société villageoise. Rappelons-nous comment des voisins d'une même localité s'allouaient respectivement des qualificatifs d'anormalité (être « arrangé », c'est-à-dire être fou) par le fait même d'une distance sociale ancrée dans l'opposition « ruralité-urbanité » (voir dans le titre précédent).

En même temps, la limite entre ces catégories d'« outsiders » et d'habitants confirmés est mouvante : elle révèle que **les divers critères d'appartenance ne s'ordonnent que selon les contextes**. Eric⁴⁵ est un marcheur reconnu et un villageois attesté, même s'il ne s'est installé définitivement dans la localité O. que depuis neuf ans. Mais dans certains contextes, ces qualifications peuvent être remises en question, et le même homme peut se voir attribuer une certaine altérité ou extériorité :

- Enquêteur : « *Les gens du village vous considèrent-ils comme des gens de O. ?* »
- Marcheur : « *Bof, maintenant ça va peut-être mieux, mais pendant longtemps on a été des « bruxellères » !! Par exemple...Je n'ai jamais été officier et je ne le souhaite pas. Mais j'aurais pu si j'avais été carriériste. Parce que les règles sont formelles : c'est honneur à l'ancien. Or, à cette époque, l'actuel capitaine m'a demandé pour devenir caporal à ma place parce qu'il voulait un jour devenir capitaine. Or il était moins ancien que moi. Le gars en question il m'a dit : « Ecoute, t'es peut-être plus ancien que moi mais tu n'as pas*

⁴⁵ Prénom imaginaire. Cet informateur est né dans le village, y marche depuis plus de trente ans et y a toujours eu de la famille.

vécu à O. avant un certain nombre d'années ». Donc voilà, dans une situation comme celle-ci, la question ressort. Mais ça m'arrangeait bien, donc... »

Alors que dans d'autres contextes : *« Le premier adjudant chez nous, il n'habite au village que depuis vingt ans. Il n'est pas [village-ois] d'origine. Mais il s'est tellement investi dans tout, on le connaît. Si vous voulez, maintenant, il n'y a plus de différences »* (marcheur).

Reste à nuancer la notion d'habitant que nous avons proposée ci-dessus. En effet, celle-ci s'élabore sur base de la vision singulière d'un fragment d'habitants, les acteurs, périphériques ou performants, des Marches folkloriques. Leurs représentations d'un modus vivendi rural coexistent sans doute à côté d'autres, dans lesquelles la distinction entre « villageois » et « nouveaux habitants » perd sans doute toute pertinence. La diversité des manières d'habiter l'espace rural et d'utiliser celui-ci demeure un sujet de recherche à part entière.

De plus, cette « possibilité identificatoire »⁴⁶ relative à la communauté villageoise n'est pas systématiquement investie par tous les acteurs des Marches. Si cette représentation du village et les pratiques qui en découlent nous ont semblé largement répandues, **l'adhésion au folklore peut cependant se dérouler en dehors de cette projection dans le groupement villageois**. Comme nous l'avons dit en introduction, le potentiel du folklore, la raison de son intense vitalité, réside dans la variété des possibilités identificatoires qu'il met en œuvre. Il existe de multiples manières d'adhérer au folklore et celles-ci se combinent dans tous les sens possibles. Et c'est pour cela que ça marche !

⁴⁶ Selon les termes de Ch. Bromberger. Voir introduction de la troisième partie.

Résumé de la troisième partie : introduction et chapitre 1

Dans la troisième étape de cette étude, il s'agissait de saisir quelles sont les propriétés intrinsèques du folklore, qui le rendent tellement attractif sur un plan individuel et mobilisateur sur un plan collectif. Comme hypothèse de départ, nous pensons que si les Marches rencontrent un tel succès, c'est parce qu'elles sont le foyer d'un ensemble varié de « possibilités identificatoires » (Bromberger, 1987 : 14) qui varient selon les acteurs (selon leurs bagages socio-économiques et culturels) et selon diverses échelles d'observation, collectives et individuelles. Autrement dit, l'attrait pour le folklore provient selon nous du fait que les individus et les groupes d'individus puissent s'approprier certaines propriétés de la pratique dans la perspective d'une construction de leurs identités, de diverses manières et à différentes échelles (identité personnelle et identité de groupe). Le folklore est donc à la fois un moteur de différenciation pour les individus, à la fois une « machine à créer du social » pour les groupes qui y trouvent un « liant social » opportun. Ces catégories d'appartenance sont mises en relief par des catégories corollaires « d'étrangers » ou de « non-membres » : nous avons vu qu'à chaque fois que l'individu désigne ceux qui appartiennent au même groupe que lui (ou qui s'approprient des éléments du folklore d'une manière similaire), il signale toujours en même temps ceux qui n'en font pas partie (ou qui présentent des formes divergentes d'adhésion). La représentation de l'identité émerge toujours dans une relation à une forme d'altérité.

Bien entendu, nous n'avons pas parcouru la totalité de ces possibilités identificatoires. Nous avons relevé certains mouvements de projection dans la pratique du folklore plus évidents et généraux.

Première illustration de cette hypothèse : le village comme référent identitaire essentiel dans le contexte folklorique

La relance a eu pour conséquence primordiale d'exacerber la dimension villageoise dans le cadre du folklore : le nombre de localités organisant leur propre Marche ne cesse de s'accroître depuis les années 1970. Et l'exaltation de l'appartenance villageoise est sur toutes les lèvres dans l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique. Cependant, ces localités ont bien changé (mobilité accrue des habitants, migration des natifs, installation de nouveaux habitants etc.) ! Comment saisir cette exaltation, étant donné ces changements ?

Dans le cadre de notre enquête, nous avons soulevé deux grandes transformations permettant d'éclairer cet enthousiasme pour le village.

- D'abord, les tissus sociaux ruraux furent profondément marqués par la fusion des communes. Elle fut vécue comme la première étape d'un mouvement de désappropriation qui continua de s'accroître par la suite (vente de biens immobiliers, fermeture des écoles etc.). Il n'est pas anodin de constater que la revitalisation des Marches coïncide à cette période (début des années 1970). Puisque leur identité sociale profonde se trouvait malmenée par l'obligation de composer avec des acteurs et des institutions extérieurs (avec une forme d'altérité, donc !), les habitants eurent un réflexe inverse : ils cherchèrent à « re-composer » l'entre soi, à travers l'organisation d'une célébration locale.
- Par la suite, le sentiment de désappropriation s'est encore renforcé avec l'installation croissante de nouveaux habitants dans les villages. L'arrivée de ces nouveaux habitants, travaillant dans les villes proches, cristallise la perte de vitesse des localités pour un grand nombre d'informateurs. Dans leur regard, ces « gens de la ville » personnifient l'altérité à l'intérieur même des frontières du village. Cette catégorie d'étrangers est importante pour notre analyse car elle doit nous permettre de saisir, a contrario, ce que signifie « être du village » à l'heure actuelle.

En effet, puisque de nombreux villageois travaillent également dans les centres urbains, comment pouvons-nous interpréter ces catégorisations ?

Comme nous l'avons vu, parler de la Marche, c'est systématiquement aborder la question de l'évolution et de la vie actuelle au village. Un point commun ressort de l'ensemble de ces discours : tous établissent un lien entre la célébration et l'existence d'un groupement d'individus à l'intérieur même de la localité. Ce groupement apparaît comme une collectivité d'habitants, partageant des pratiques et des idées en ce qui concerne la façon d'habiter le village et fondée sur une nouvelle définition, contemporaine, de ce que signifie « être villageois » étant donné les nombreuses transformations qui affectent le milieu rural. Il s'agit pour nous de comprendre ce qui fonde cette communauté que la Marche exprime et construit à la fois. Qui sont les célébrants des Marches ?

Dans tous les villages, on retrouve un « noyau » d'habitants porteurs de la célébration. Au cours de mes entretiens, on me décrit ce noyau comme étant composé de « familles souches » ou de « grosses familles », dont les patronymes sont indissociables de la localité. Cependant, nous comprenons rapidement que ce noyau villageois ne se fonde pas vraiment sur les racines généalogiques de ses membres, mais plutôt sur la démonstration d'une volonté d'appartenir à ce noyau. Autrement dit, ce sont la mobilisation, l'investissement et la participation dans les comités et les associations bénévoles qui font l'appartenance au groupement villageois, bien plus que les « blasons familiaux » : les « grosses familles » sont davantage des familles représentatives et investies. L'investissement serait donc le trait choisi pour exprimer la communauté villageoise actuelle dans ses liens avec le passé.

Par conséquent, nous voyons que la notion d'« habitant » elle-même devient fluctuante : certaines personnes installées dans l'enceinte de la localité ne sont pas reconnues comme « villageoises », tandis que d'autres, résidant à l'extérieur de ces frontières, bénéficient de cette reconnaissance. Au fil de l'enquête, nous parvenons à saisir cette donnée essentielle pour notre étude du folklore contemporain : n'est pas systématiquement habitant celui qui naît ou vit dans le village mais celui qui se comporte en villageois. Ce qui compte, c'est de revenir au village pour les grandes occasions, de « donner à voir » son appartenance par des actes de participation particuliers. La Marche constitue l'une des plus abouties de ces occasions : les étapes de son déroulement, particulièrement dans les moments moins cérémoniaux, sont autant d'opportunités pour l'individu de donner à voir son appartenance au groupe et pour le groupe d'affirmer sa reconnaissance de l'individu en tant que membre. Même le rôle de spectateur sous-entend certaines normes de comportements, officieusement définies, sanctionnant l'appartenance de ceux qui le tiennent.

Dès lors, comme nous l'avons annoncé, les « nouveaux habitants » (perçus comme tels par les membres villageois) apparaissent comme des « non-habitants ». Parce qu'ils ne participent pas à la manière des « vrais villageois », ils sont perçus comme étant en dehors de cette catégorie. Leur extériorité ne s'appuie donc pas sur une différence de comportements constatée au quotidien : ils sont différents parce qu'ils ne font pas acte de présence aux occasions qui confirment l'identité villageoise. Il s'agit bien entendu de toujours nuancer : les catégories d'appartenance sont mouvantes, et, en outre, nous nous restreignons ici à des représentations de l'identité villageoise construites dans le strict cadre des Marches folkloriques.

L'exaltation du village et de ses habitants par le biais du folklore stimule une réflexion intéressante puisqu'elle se produit alors que la « communauté rurale » devient elle-même de plus en plus difficile à définir : en effet, son tissu social ne se fonde plus comme autrefois sur des rapports sociaux évidents, élaborant des appartenances claires. En d'autres termes, si l'appellation « communauté » n'avait peut-être pas à être interrogée auparavant, son utilisation appelle aujourd'hui à un travail de re-définition. Comment les membres de ce « groupement villageois » construisent-ils

une identité commune à partir d'une collection d'individus dont les engagements sont multiples ? Quel acte permet de construire cette collectivité revendiquée ? L'enquête de terrain et les entretiens nous incitent à penser que cette intersection entre tous s'établit autour de « l'acte de la fête ».

Tout se passe comme si la fête était portée en patrimoine et, à travers elle, ses célébrants eux-mêmes (« Le patrimoine, c'est nous » ! (D. Fabre, 1996 : 3)), porteurs d'un certain « ethos villageois ». Cet ethos villageois peut être vu comme un ensemble d'attitudes et de comportements définissant, dans les conceptions de mes informateurs, le propre de ce que signifie « être villageois » actuellement en lien avec le passé. A nouveau, nous soulignons l'importance d'une idée de continuité avec le passé : face aux bouleversements du milieu rural, les acteurs cherchent à faire valoir une continuité parce qu'ils accordent de la valeur à la vie au village, à la manière de s'y comporter avec autrui, d'y construire des relations etc. Souvent, au cours des entretiens, mes informateurs mettent en valeur la vie d'autrefois dans ces villages, selon les représentations qu'ils en ont : une vie intime et simple, où les gens pouvaient encore compter sur leur voisin, où la proximité engendrait de vifs sentiments de cohésion entre tous. Cette mise en patrimoine d'une façon d'être (que nous avons désigné par le terme « d'ethos ») semble donc se fonder sur un ensemble de représentations positives, mythifiées, des qualités humaines rurales, principalement liées aux moments de festolement et de loisir.

Nous pensons que ces représentations exaltées du passé sont réanimées à l'occasion des manifestations contemporaines à travers cet ethos, c'est-à-dire cet ensemble de normes tacites de comportements. Nous en avons donné quelques illustrations dans notre analyse (voir notamment les enjeux qui se nouent autour de l'alcool). La fête devient une valeur, parce qu'elle permet de mettre en scène ces représentations : tous les antagonismes sont effacés, on paie un verre à l'un et à l'autre, les barrières sociales s'estompent, certaines règles de bienséance sont outrepassées etc. Elle permet de vivre des relations « extra-ordinaires ».

Tout en étant révélatrices des transformations qui affectent le monde rural, les Marches apparaissent donc parallèlement comme les instruments d'une restructuration des rapports sociaux inter-villageois. Si les célébrations sont investies de ce rôle, si elles attirent autant l'intérêt de la population, c'est entre autre parce qu'elles constituent un lien avec le passé, mais en le « simplifiant », puisque ce lien est assimilable au présent et donc conciliable à des formes de vie sociale modernes. Pour revenir sur notre questionnement antérieur, la fête est le trait lié au passé qui permet de rendre cohérente la pluralité des profils des acteurs contemporains. Elle permet cette projection identitaire collective de la communauté villageoise.

Notre analyse du folklore éclaire donc une autre façon de penser le village. Cette représentation neuve des localités rurales est détachée des perspectives spatiales habituelles : le village apparaît davantage comme une construction sociale. Vu sous l'angle de l'engouement folklorique, être villageois aujourd'hui, c'est se positionner à l'intérieur d'un réseau social à travers des actes qui signent l'appartenance. On peut donc être villageois sans vivre au village : le local est délocalisé !

3.2. Désenclaver la Marche

Il s'agit dans ce second chapitre de nos « arènes identitaires » de situer le référent identitaire villageois en regard d'autres référents pertinents, intervenant dans les processus d'élaboration des identités à travers le folklore. Et ce dans deux perspectives, comme nous l'avons déjà explicité : au-delà et en-deçà.

D'une part, il s'agit de voir ce que les célébrations expriment et/ou engendrent en termes relationnels au niveau d'un territoire régional ou communal. Cette première perspective ne se passe pas en dehors d'une référence au village, comme étant le lieu « d'où ces relations s'expriment » dans le chef des individus. D'autre part, nous tenterons de donner quelques illustrations des divergences qui existent à l'intérieur même des groupes villageois, en matière de « manières d'en être », de se projeter dans la pratique folklorique. Cette dernière perspective nous conduit vers des modèles d'identification plus segmentaires, moins consensuels et surtout transversaux par rapport à l'identité locale. En bref, elle nous conduit vers l'individu lui-même.

Comme nous l'avons d'ores et déjà spécifié, l'interprétation du succès du folklore par le biais de l'identification collective au groupe villageois ne doit pas clore l'analyse. Elle n'explique certes pas à elle seule l'attachement des acteurs au folklore. Si l'appartenance villageoise est bel et bien exaltée à travers tous les discours, de nombreux informateurs semblent se projeter davantage dans un « statut » de marcheur, indépendant du lieu où la performance se déroule : « *Les Marches, moi, je ne vais pas dire que c'est ma vie, mais... Avant, j'en faisais beaucoup plus. Maintenant, j'en fais cinq. Je me suis calmé quand je me suis mis avec ma femme* » (marcheur).

3.2.1. Interactions au niveau supra-local : alliances et oppositions

La région de l'Entre-Sambre-et-Meuse, comme espace « où l'on marche », n'est guère référée par les informateurs pour évoquer leur attachement à ce folklore. Elle ne l'est en tout cas pas sur un mode consensuel du type : « Nous, les marcheurs de l'Entre-Sambre-et-Meuse » ! Sauf à justifier l'implantation d'une Marche dans une localité où il n'en préexistait pas : nous retrouvons cette idée d'un « terreau » du folklore, approprié dans cette stricte perspective de légitimation. Les statuts d'une Marche récente énoncent comme objectifs pour cette nouvelle célébration : « Implanter et

développer dans notre village le patrimoine folklorique de l'Entre-Sambre-et-Meuse et redynamiser le folklore [village-ois]⁴⁷ ».

L'espace régional apparaît plutôt, dans les représentations des personnes interrogées et à travers le média des Marches, comme traversé par **des rapports d'alliance et d'opposition**, entre les différents villages ainsi qu'entre ces villages et leurs communes.

3.2.1.1. Alliance : territoires des grands saints

De manière évidente, cette idée de « terreau », qui apparaît épisodiquement dans les propos de mes informateurs, est à concevoir dans le rapport qu'entretiennent les habitants de la région à un nombre restreint de « **grands saints** » dont le culte, quelle que soit la manière dont il se décline pour chacun, irradie au-delà de limites spatiales et événementielles des Marches qui les consacrent. Et ce depuis plusieurs siècles. Ces Marches, nous l'avons d'ores et déjà formulé, s'inscrivent effectivement dans un temps long, présentent un appareil religieux prestigieux et font l'objet d'un soutien institutionnel et associatif fort. **L'ensemble de ces attributs leur confère la qualité, quelque peu floue mais unanime, d'être « des grandes » dans un foisonnement de « petites ».**

Quoi qu'il en soit de cette dichotomie à cette étape de l'analyse, nous observons que ces « Elus » engendrent un sentiment religieux et/ou émotionnel ancré dans un espace et déterminant **un territoire dont les habitants se reconnaissent une identification commune**. Autrement dit, ils fédèrent. Cette identification insère la grande Marche et le saint, les localités avoisinantes et leurs propres célébrations dans un même ensemble. Les discours sont nombreux qui témoignent de cette projection des individus dans le territoire d'un grand saint.

Les informateurs distinguent donc nettement **des « univers de Marches »** qui découpent l'espace régional en zones et influent sur les échanges et relations entre habitants et entre villages : « *Les marcheurs qui sont là, c'est « mentalité Florennes » : ça veut dire bien se tenir le dimanche et grosse guindaille le lundi. (...) Donc je pense que c'est aussi une différence de Marches. Moi, le sang des Marches qui coule dans mes veines, c'est la Saint-Feuillen* » (marcheur). Ou encore :

⁴⁷ L'idée de « re-dynamisation » renvoie à une unique expérience passée de la Marche dans ce village (en 1946).

« Ici, on est plutôt Notre-Dame de Walcourt. Moi, chaque année, il me faut un morceau du bouleau⁴⁸. Et toucher Notre-Dame, c'est important. C'est dur à expliquer » (épouse de marcheur).

L'ancrage des acteurs dans ce territoire est présenté **sur le mode de « l'être » et non de « l'avoir »** révélant, à mon sens, l'importance de cette territorialisation : « (...) L'ancien instituteur aimait bien la Marche même s'il ne marchait pas. Les institutrices, maintenant, elles ne sont pas d'ici, elles ne comprennent pas notre attachement à sainte Rolende, elles ne sont pas imprégnées » (épouse de marcheur). Ces ensembles ne sont pas uniquement « énoncés » sur un mode emblématique ou symbolique : ils **génèrent des pratiques et structurent des représentations de l'espace** ; ces deux perspectives, espaces vécus et perçus, s'alimentant respectivement. Les « mentalités », évoquées par notre informateur, se fondent sur des manières de faire divergentes, conçues comme des « traditions » et rapportées à un espace dont la « grande Marche » constitue le centre : « Un bon marcheur sait reconnaître les yeux fermés si une batterie vient de Florennes ou de Gerpinnes, Walcourt. Les tambours ne frappent pas de la même manière. Ce sont deux écoles différentes (...) » (marcheur).

Il est stimulant de constater que si ces territoires correspondent étroitement aux entités communales, ils ne s'y superposent cependant pas totalement. Certains villages sont davantage tournés vers la cité à laquelle ils sont attachés par le biais de leur participation directe ou indirecte à la Marche, que vers leur commune administrative: « Ici, c'est la commune de Florennes, mais... on va plus facilement à Gerpinnes, on est plus lié à Gerpinnes. Au niveau des fêtes, des courses et tout ça, on a le réflexe Gerpinnes et entité, et pas Florennes. Forcément, on a des points communs entre nous, dans les villages du tour » (marcheuse).

Cependant, si l'engouement religieux et festif interviennent en partie dans l'élaboration de ces alliances entre villages et cités, un autre processus joue également un rôle considérable : le processus de patrimonialisation. L'acte d'évoquer le patrimoine sous-entend, en soi, une volonté d'instituer un « espace » en un « territoire », territoire dont le « contenu » introduit une nouvelle donne par rapport aux définitions que d'autres institutions préexistantes confèrent à cet espace - ainsi des découpages géographiques et administratifs (Rautenberg, op.cit. : p.1-10). Or, comme nous l'avons signalé précédemment, de nombreuses démarches sont entreprises par les cités des

⁴⁸ A l'occasion de la Marche en l'honneur de Notre Dame de Walcourt, les marcheurs et d'autres acteurs mettent en scène la légende de la fuite de la Vierge dans un arbre pour échapper à l'incendie de la cathédrale qui l'abritait. Une effigie de la Madone est accrochée dans un bouleau planté chaque année au même endroit. Un personnage, le Comte de Rochefort, (interprété chaque année par un notable de la cité), intercède auprès d'elle et l'incite à reprendre place dans l'enceinte de la cathédrale. Le bouleau est ensuite assailli par le public et les marcheurs. La tradition veut qu'une branche de ce bouleau, accrochée dans les maisons, préserve ses habitants du feu jusqu'à l'année suivante.

grandes Marches dans la perspective **d'investir « un espace de la Marche »**, au-delà de sa propriété événementielle. Outre son objectif économique, **cette entreprise de territorialisation esquisse les contours d'un groupement humain** : en rassemblant les individus autour d'événements : *« En '99, on a fait le 400^{ème} anniversaire de la châsse. On a organisé des festivités dans les villages, et notamment un son et lumière qui a rassemblé pas mal de gens de tous les villages. (...) Quelque chose s'est passé. Il y a plus de communication entre les groupes de marcheurs. Avant il y avait une certaine rivalité. Il y a toujours un petit esprit de clocher, mais il y a beaucoup plus de convivialité entre les groupes »* (marcheur) ; en « matérialisant » cet espace de la Marche (par la construction de statues, la rénovation de lieux-dits...) : *« Le tambour-major qui est à l'entrée de Gerpinnes sur la N5, au rond-point, c'est typique chez nous, tous les enfants disent en passant devant : « C'est papi ». Ça marque, ça, rire »* (fille de marcheur). Cette matérialisation joue un rôle intéressant dans la construction d'une permanence du sentiment d'appartenance.

Bref, ces entreprises *« sans se donner explicitement pour objectif de territorialiser, constituent autant de préalables à l'acte (...) de territorialisation »* d'un univers de la Marche (A.-M. Martin, J.-C. Mermet, N. Ribet, 2000 : 55). Elles sont sous-tendues par une volonté de décloisonner les différents villages et **d'augmenter l'attractivité vers la cité communale et sa célébration**.

Ce processus ne fonctionne cependant pas partout avec la même intensité ou efficacité : *« Puis ils ont voulu faire une compagnie des villages voisins, une compagnie de l'entité, qui marcherait avec Walcourt et Daussois à la Trinité : par exemple, les sapeurs de Chastrès, la batterie de Vogenée, les grenadiers de Pry etc. Donc ils ont fait un comité, mais il a été dissous. Quand vous avez un soldat qui doit payer son costume... Faut payer, hein »* (marcheur)!!

3.2.1.2. Opposition des « petites » et des « grandes » Marches

- *Première hypothèse : la relation entre les villages et leur cité communale*

Cette opposition des « petites » et « grandes » Marches suit notre analyse depuis son commencement. **Sa singularité est d'apparaître à la fois comme unanime et hautement controversée dans l'ensemble des discours**. Paradoxalement, en effet, la référence à cette dichotomie entre « grandes » et « petites » Marches est évoquée par tous, et dès lors confirmée, mais toujours sur un mode conflictuel ou revendicateur : *« Quand il se passe quelque chose, comme par exemple une manifestation où ils ont besoin de marcheurs, on demande à qui ? Aux grandes.*

Jamais à notre village. Pourquoi ? Parce qu'on est les petites Marches. Or nous estimons que nous ne sommes pas moins dignes, nous sommes justes plus petits. Donc là, il y a un sentiment de frustration » (marcheur).

De plus, ses critères classificatoires demeurent variables selon les points de vue. Pourquoi les grandes sont-elles les grandes ? Première réponse : « *Les grandes ? Bah, nous on est 250 dans nos beaux jours, et la Marche de L. ils sont 1600. T'as d'autres questions, rire* »? (Marcheur hilare !) Mais pourtant - aurais-je dû répliquer - la Marche de C, unanimement reconnue comme « grande », ne dépasse certaines « petites » que d'une centaine de soldats ; la marge n'apparaît donc plus si nuancée. Et si, seconde réponse, « (...) *c'est surtout une question de discipline et d'ordre. Ici, c'est d'abord une Marche du plaisir. Les grandes, c'est sérieux* », qu'en est-il alors de la « grande » Marche de H, reconnue par la Communauté Française, puisque « *H. ? C'est carnaval là-bas. T'as même des mousquetaires ! Et c'est surtout une grosse guindaille* ». Et ainsi de suite.

Pourtant, l'opposition fonctionne, sans que ces critères soient figés dans les représentations⁴⁹. Elle n'annule pas l'alliance précédemment décrite entre les localités et les cités de saints fameux ; elle s'y superpose approximativement. Elle met en regard les localités des entités communales et leurs cités administratives. Nous retrouvons donc ici **cette crispation identitaire provoquée par la fusion des communes : les Marches semblent médiatiser ces tensions**, d'une part, en donnant aux acteurs qui les vivent **matière à comparer et à critiquer**, et, d'autre part, en leur fournissant le **moyen de s'en émanciper**, de retrouver finalement une certaine autonomie et un faire-valoir pour leurs propres pratiques. La relation à la Commune est souvent décrite selon une représentation hiérarchique controversée, que les Marches mettent en jeu, et que les informateurs dépeignent caricaturalement de la manière suivante: les acteurs des grandes Marches, comme figures de la Commune, sont « ceux d'en haut » tandis que les participants des petites Marches, comme figures des localités bouleversées dans leur autonomie, sont les « petites gens d'en bas ».

Comme nous l'avons évoqué dans le chapitre des « *Coulisses de la tradition* », les différends entre les deux types de Marches s'expriment en puisant dans un registre qui n'est pas anodin, puisque, ce qui est utilisé pour dénigrer les uns est réapproprié par ceux-ci pour dénigrer les autres !

Prenons le registre de l'alcool, domaine qui cristallise énormément d'enjeux. Du côté des « grands », on entend : « *Toutes ces Marches, qui s'inventent presque chaque année, ne sont plus*

⁴⁹ Des critères ont cependant été fixés par le conseil supérieur des arts et traditions populaires et du folklore (Communauté Française) afin de reconnaître une quinzaine de Marches comme patrimoine immatériel de la C.F. en 2006. Ces critères furent alors : au moins cent ans d'âge et un caractère religieux préexistant.

que des prétextes pour faire vivre les bistrots du coin. A part boire, que font-ils ? » (Marcheur). La réplique, côté des « petits » : « On est allé marcher une fois à C. Mais, mon amie, pour avoir à boire là-bas, c'est dur hein ! (...) Ici, les gens de là-haut, on les appelle les « pètes-cul » : ils ne boivent pas parce qu'ils ont peur de se faire engueuler ! » (Marcheur). Les acteurs des petites Marches s'attellent à dévaloriser les traits prestigieux des grandes Marches, à les rendre caduques.

Dans un registre similaire à l'alcool, celui de la nourriture, nous retrouvons le même type d'antagonisme : « *Le jour de la Marche, chez les « vrais [nom des habitants de la cité discriminée] », c'est comme au restaurant : on sort le beau service, on mange l'entrée, le plat de consistance, le dessert, les fromages. C'est chic, mais c'est pas drôle » (marcheur). Or, « avant tout, il faut voir le bien-être des hommes : quand tu arrives ici, on te sert tout de suite, un seul plat bourratif, des boulettes frites sauce tomate! Et comme ça les hommes savent se reposer. Ça ne les intéresse pas de rester deux heures à table » (marcheur).*

Les lieux où sont établies les critiques des « grandes Marches » par les acteurs des « petites », et ceux où sont établis les critiques des « petites Marches » par les acteurs des « grandes » cités (et par d'autres tiers, comme les journalistes), ces lieux, donc, sont les mêmes. Il n'y a ni rejet d'être « petit », ni déni à admettre les « grandes » ; **bref, il n'y a aucune opposition quant à l'opposition elle-même.** A quoi servent ces discours d'opposition ?

Nous pensons que ces oppositions permettent de mettre en branle des déséquilibres perçus par les habitants des bourgs dans leur relation aux cités communales. Mieux, **les participants réinstaurent un équilibre**, par l'intermédiaire même des critiques. S. Chappaz-Wirthner (2004) a travaillé sur la relance de carnivals comme moyen d'exprimer, tout en les pacifiant, des tensions entre localités. Ses analyses éclairent notre questionnement. Elles nous montrent que ces comparaisons et critiques des Marches « *apparaissent comme des opérateurs symboliques qui aménagent [entre les localités et leurs habitants] la « bonne distance » » (op.cit. : 94).* Les critiques portent sur des traits qui ne modifient finalement rien aux classements officiels positionnant l'ensemble des Marches folkloriques sur une échelle de distinction. Elles permettent cependant d'exprimer et de corriger d'autres enjeux identitaires greffés sur la pratique même des Marches.

Ces tensions n'ont pas la même force dans l'ensemble de la région. Dans les zones où l'alliance entre localités est renforcée par des participations actives aux Marches anciennes- ou grandes - ou plus authentiques..., les antagonismes paraissent moins sensibles.

- *Seconde hypothèse : différenciation entre groupes socio-économiques*

Une autre hypothèse d'analyse pourrait encore éclairer ces tensions. Il semble que l'appropriation des Marches plus prestigieuse soit devenue le propre d'une **certaine élite locale**, qui entretient un rapport au folklore plus esthétisant, c'est-à-dire finalement **plus distant**. Ce que vient confirmer l'orientation que nous avons formulée précédemment vers une certaine « mise en spectacle » des Marches.

Les festivités locales ont pu, par le passé, être connotées comme relevant d'un certain « esthétisme populaire » caractérisé par « *une continuité entre l'art et la vie* » : « *Le spectacle populaire, est celui qui procure, inséparablement, la participation individuelle du spectateur au spectacle et la participation collective à la fête dont le spectacle est l'occasion* » (P. Bourdieu, 1979 : pp.33-36) ; au contraire d'une « esthétique » soutenue par les classes sociales plus élevées, caractérisée par cette idée de distance (op.cit. : p. 36-42). Il semble toutefois aujourd'hui que ces mêmes pratiques puissent être réappropriées par des groupes sociaux privilégiés : ils confèrent dès lors à ces célébrations une valeur différente : « *L'intérêt du contenu* » est alors déplacé vers « *la forme* » (op.cit. : p.36-42). Le goût du « local » ne serait actuellement plus l'exclusivité d'un engouement strictement populaire. L'attachement au folklore et les tensions de sens qui le traversent pourraient donc reposer sur l'enjeu **d'une certaine différenciation entre classes sociales**.

L'analyse des effets sociaux de cette identification au folklore élargie à une diversité de profils aurait mérité une recherche en soi. Il serait cependant intéressant de se demander si cette « mise en spectacle » ne provoque pas de **réaction** parmi ceux qui, participant à ces Marches (les « grandes Marches », de plus en plus spectaculaires), pourraient se sentir quelque peu **désappropriés de leurs pratiques**. Pourquoi le défilé d'une certaine grande Marche devant les tribunes officielles s'accompagne-t-il, de temps en temps, de comportements pour le moins provocateurs tels que : « *Il y a quelques années, il y a eu un petit problème, enfin ce n'est pas un problème, mais bon. Déjà une autre année, il y avait eu quelque chose du genre : « Et un petit tour à droite. Droite », et alors tous les soldats tournaient à droite. Ça c'était encore correct. Mais après... Il y a une cantinière qui avait parié une bêtise: si les zouaves faisaient un cumulet devant la tribune, elle payait un tonneau de goutte. Il y a quelques zouaves qui l'ont fait en passant devant les tribunes. Et c'est remonté loin quand même, jusque X [nom de la Commune] et tout ça. Ils n'ont pas trop rigolé, eux* » (marcheuse). Cette piste de travail reste à explorer.

3.2.1.3. Entre les localités villageoises

- *Alliance ou coalition*

Ce mode relationnel ambivalent, entre alliance et opposition ou compétition, se déroule encore entre les localités elles-mêmes, à l'intérieur des découpages précédemment analysés, et au-delà de ceux-ci. Des échanges de marcheurs, à l'occasion des différentes célébrations, tracent des trajectoires entre certains villages. Ces systèmes d'échanges sont désignés par les participants sous le nom de « **prêté-rendu** » : « *Si vous voulez, si on monte marcher à sept au village H. à la Marche, ils redescendent à sept pour nous, à notre Marche. On monte ; ils refont la même chose pour nous. C'est donc un prêté pour un rendu* » (marcheuse). Ces échanges reposent sur une nécessité : « *On est content que des étrangers viennent en renfort, pour faire la compagnie ; sinon, on serait petit* ». En effet, les groupes villageois (reconnus comme tels étant donné la complexe définition qui sous-tend cette appartenance) ne comptent généralement pas suffisamment d'effectifs pour parvenir à constituer une compagnie « digne de ce nom ». Des « **étrangers** » viennent compléter les troupes : « *Entre nous, on se tient* » (marcheur).

Ces échanges entre Marches se fondent sur la **comparabilité de leurs célébrations**, dans le cadre de cette **opposition** entre petites et grandes Marches : « *On va souvent marcher dans ces villages-là. On pourrait aller ailleurs, mais disons... ce n'est pas la même mentalité. Là où on va, c'est un peu comme chez nous, le même genre d'amusement, et même la discipline. C'est un peu la même fête* » (épouse de marcheur). La qualification de « petit » employé par mon informateur ci-dessus concerne sans doute la taille de la compagnie, mais peut être aussi une allusion à cette classification dans une catégorie de Marches. L'idée transparait souvent dans les entretiens d'une relation positive entre marcheurs d'une même « catégorie », au contraire d'une relation plus tendue entre catégories dissemblables : « *Entre marcheurs de R., A. ou H., vous ne verrez jamais une dispute. Jamais. On sait s'entendre entre nous. C'est pas comme ces pètes-culs de C.* » (marcheurs).

D'ailleurs, les « grandes » Marches ne participent pas à ces échanges : leurs compagnies comptent un nombre important de « non-résidents » dans leurs rangs, dont de nombreux habitants de l'entité, mais cette intégration « d'étrangers » n'est pas interprétée comme un « renfort » et n'engendre pas de contre-don.

Autrement dit, le système « d'un prêté pour un rendu » s'inscrit dans le cadre même de la distinction entre les Marches ; entre celles dont la légitimité demeure continuellement incertaine et celles dont la légitimité est cautionnée par l'assurance de leur authenticité. Le système d'échanges est une réplique à cette reconnaissance des « grandes » Marches, par ailleurs admise de tous, sous la forme d'une **coalition**.

Un ancien marcheur m'explique l'absence d'une nécessité d'échange pour les acteurs de « grandes » Marches, dans ces termes : « *Pour renforcer la compagnie, il y a des gens qui ne sont pas d'ici mais qui viennent quand même renforcer. C'est O., H. et R, surtout. Pas Y⁵⁰. Eux, nous ne sommes pas fort pour être avec eux. Parce qu'ils se croient forts. Ce n'est pas le même que nous : ils sont casaniers* ». Etre casanier, c'est, ici, affirmer son indépendance, ce qui équivaut à « **être fier** ». Si l'absence de nécessité constitue sans doute l'origine de la « non-alliance », nous observons parallèlement une résistance de la part des marcheurs à instaurer toute coalition : « On n'est pas fort pour être avec eux... ». Généralement, les alliances coïncident à des relations préexistantes entre les villages concernés. Cela s'observe notamment à travers les habitudes de fréquentation des habitants : choix d'une école pour les enfants, choix d'un lieu de sortie par les jeunes, fréquentation d'un magasin...

Ce système de « prêtés-rendus » existe dans ces dimensions, c'est-à-dire dans cette perspective d'une systématisation de l'échange entre au moins deux villages, uniquement depuis la période de relance des Marches et leur prolifération dans le paysage de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Ce constat s'apparente sans doute à une évidence ; certes, si les échanges sont des actes de renfort, encore fallût-il qu'il y ait quelque chose à renforcer ! Avant ce tournant, les habitants participaient déjà aux Marches de leurs voisins, **mais sans que soit soulignée l'appartenance des renforts à une autre localité/Marche**. Cette évidence n'en est donc pas moins intéressante puisqu'elle renforce l'idée d'une inscription de ces systèmes dans le cadre, omniprésent et fondamental, de **la quête de reconnaissance** (voir les enjeux de distinction développés plus haut), qui puise tour à tour dans les domaines variés de l'histoire, de la religion, des représentations d'un héritage... et dans **des critères plus tangibles de décorum ou de taille**.

⁵⁰ Y. est une Marche considérée comme « déjà grande » par l'ensemble des petites, tout en restant « petite » en regard des « grandes » !! Elle dispose, en tout cas, d'une certaine légitimité de par son ancienneté et son caractère religieux.

- *Compétition ou opposition*

Toutefois, se limiter à ne concevoir ces systèmes qu'en termes de coalition revient à nier les **enjeux de compétition entre villages** et l'emphase mise respectivement par les acteurs sur leur propre localité. On échange pour renforcer son semblable, certes, mais aussi pour **valoriser son propre groupe**.

Ainsi ces « dons - contre dons » peuvent faire l'objet d'une surenchère : « *Là où on se plaisait bien, c'est quand les gens de O. venaient marcher chez nous. Ils venaient à douze. Alors : « On va y monter à quinze ». Je me débrouillais pour avoir quinze gars de chez nous. Rires. On est monté jusque trente »* (marcheur) ! Le fait même d'un arrêt de l'échange si les termes de celui-ci ne sont pas respectés, signale, à mon sens, la priorité accordée au village d'origine : « *Avant, on y allait à huit. Puis eux, sont venus à deux. Alors, on n'allait pas continuer à monter si eux ne descendaient plus. Pour finir, on n'a plus été »* (marcheur). Ces systèmes de « prêtés-rendus », semblent bien axés sur l'idée d'une attente de contre-don ; on renforce le voisin, pour qu'il nous renforce en retour.

Corollairement, ces échanges semblent exacerber l'enjeu de **distinction** que nous avons précédemment observé : « *Ah mais, moi, la Marche Saint-L, je les bats ! Je double mon peloton, je bats L. alors que ma Marche, elle n'a pas cinq ans »* (marcheur) ! Ou encore : « *Là-bas, on s'amuse bien et on est bien reçu. Mais niveau discipline ! C'est quand même autrement plus soigné chez nous »* (marcheur). Ces échanges sont donc, à la fois le lieu d'une **coalition entre villages dans leur opposition aux « grandes Marches »**, à la fois le lieu d'un **antagonisme comparatif dans un souci permanent de se distinguer**.

Au-delà de cette compétition, nous voyons à nouveau que le folklore influence **certaines représentations territoriales**. Ces relations entre Marches marquent des territoires au-delà des découpages communaux et des zones d'influence des grands saints. L'espace vécu est alors un espace en **réseaux**. Ces réseaux sont souvent ancrés dans les représentations : « *C'est toujours ceux de Z. qui viennent nous voir à la Marche, qui viennent à la soirée. Et on y va toujours quand ils marchent. Et même, quand ils organisent un bal, on y va (...)* » (marcheuse). Des dictons locaux signalent en quelque sorte ces réseaux d'alliance et d'opposition, de coalition et de comparaison : « *On dit toujours : « Quand il fait bon à la Pentecôte ; il pleut à la Trinité ». Mais aussi : « Quand*

il pleut à Gourdinne, il pleut aussi à Nalannes ». Mais en tout cas, quand il fait beau à la Trinité, il fait beau à Gourdinne »⁵¹ (fille de marcheur) !

En deçà de leur impact au niveau des localités, **ces alliances doivent aussi être entendues dans une perspective plus « individuelle »**. Nous observons que des noms, des personnalités, sont indissociablement liés à ces mouvements : « *J'ai déjà pris une place de capitaine des grenadiers ici à A. Et les marcheurs viennent marcher pour moi, parce que je suis allé avant marcher pour eux. A la Saint-L, j'y vais pour le sergent-sapeur, parce que c'est quelqu'un que j'estime, je marche pour lui* » (marcheur). Les réseaux tracés dans le territoire entre les villages superposent et entrecroisent donc d'autres cheminements plus singuliers. Ceux-ci créent de nouveaux réseaux, indépendants cette fois de toute référence à la localité. Tout n'est donc pas affaire d'appartenance villageoise : un **enjeu plus transversal de reconnaissance des individus** vient, dans un dernier niveau d'analyse, apporter un surcroît de signification quant à ce que signifie « en être ». Nous y venons dans les pages qui suivent.

3.2.2. Interactions au niveau infra-local : vers l'individu

Reste à comprendre pourquoi les étrangers qui complètent les troupes dans les Marches peuvent être tantôt perçus comme des renforts venant à point - « *Il y en a, comme à R ou à G, ils sont bien contents qu'il y ait des étrangers pour amener des hommes dans les pelotons* » (épouse de marcheur) - tantôt comme des « trouble-fête » - « (...) *on voit débarquer des gens de l'extérieur. Qui finalement viennent pour se rincer le gosier ou pour la guindaille. Ce n'est plus dans le même esprit que nous (...)* » (marcheur) -. En effet, comme nous l'avons aperçu dans la première partie de l'étude, les participants ne sont plus exclusivement les habitants des villages qui organisent les manifestations. Cependant, les points de vue sur ces marcheurs « venus d'ailleurs » sont multiples : parfois, ils « sont du village » même s'ils n'y habitent pas (lorsqu'ils bénéficient de la reconnaissance du statut de villageois) ; parfois, encore, ils ne sont pas du village, mais y sont les bienvenus (lorsque ces étrangers viennent renforcer les troupes dans le cadre d'un « prêté-rendu ») ; parfois, enfin, leur présence est indésirable et leur participation considérée comme un outrage à la tradition. Comment interpréter ces distinctions ?

⁵¹ Pour conserver intacte toute la dynamique de cet extrait, j'ai décidé de conserver tels quels les noms des localités concernées. En toute logique, ce dicton inoffensif ne devrait conduire à aucune réappropriation conflictuelle...

3.2.2.1. Le bon marcheur versus « ceux qui ne viennent que pour boire » : les enjeux de la boisson⁵²

Les renforts extérieurs au village, insérés dans un système de « prêté-rendu », ne sont généralement pas perçus comme relevant d'une extériorité: « *Les gars qui viennent marcher « zouave » chaque année, ça fait longtemps qu'ils viennent. C'est comme s'ils étaient du village en un sens* » (marcheur). Cependant, partout dans l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique, une autre catégorie de marcheurs semble semer le trouble dans les rangs. Ce sont ces fameux participants, omni-présents, qui ne viennent que pour « *se rincer le gosier* » (sic).

Le plus souvent, ces marcheurs discriminés à travers leur rapport à l'alcool sont des jeunes gens ou des jeunes marcheurs (deux attributions qui peuvent ne pas coïncider): « *Les jeunes, ils marchent encore, mais c'est pour la goutte. Quarante bouteilles de goutte sur la Marche, hein !* » (Marcheur). Nous savons que dans certains contextes, l'alcool et son abus peuvent être interprétés comme les versants opposés des traits faisant actes de « traditionnalité »: « *Ici, dans la compagnie, il y a beaucoup de gens qui ne marchent que pour boire. On ne marche pas dans le même esprit. Nous, on marche pour la tradition, et c'est ce qu'on inculque à nos enfants* » (marcheuse). **Or, tout porte à croire que la boisson ne soit pas le propre d'une frange « atypique » de marcheurs**, puisque dans les propos d'un même informateur, discriminant « ceux qui ne viennent que pour boire », nous entendons encore: « *Il y a toujours eu des gens qui ne comprennent pas, qui disent que nous ne sommes que des buveurs. Ils ne comprennent pas que, pour nous, c'est la fête la plus importante. Oui, on boit, mais c'est plus que ça* » ! Nous revenons dès lors sur notre questionnement antérieur: y a-t-il une façon de boire « au nom de la tradition » ? Qu'est-ce qui distingue le « bon » du « mauvais » buveur ?

Dans le cadre des Marches, l'alcool et surtout la « goutte » apparaissent nettement comme des **supports d'identification collective**. Mais la consommation d'alcool dépasse largement ce caractère emblématique: elle semble aussi être une condition - non suffisante mais nécessaire - pour « **en être** » **sur un plan individuel**. « *Si tu refuses la goutte, tu peux pas comprendre la Marche* », répète-t-on souvent à l'ethnologue étranger ! L'acte de boire et l'ivresse permettent en quelque sorte de faire partie du collectif, de conférer un mouvement d'ensemble, de **faire corps**. De

⁵² Le thème de l'alcool représente, selon moi, un sujet de recherche à part entière. Il ne me sera malheureusement pas possible de donner à cette question toute l'ampleur que je lui pressens. Essayons cependant d'en esquisser les contours.

plus, ils appartiennent à un ensemble valorisé de comportements et d'attitudes qui procurent un surplus de reconnaissance et d'intégration à ceux qui s'y réfèrent: savoir « lever le coude », avoir du répondant dans les jeux de provocation, savoir mettre de l'ambiance, et ainsi de suite : « *Faut pas que tu aies l'air d'une nouille. Si tu restes là à boire ton petit coca, sans rien dire... tout le monde va te tomber dessus. Faut savoir répliquer, répondre mais ne pas commencer à râler* » (marcheuse) (Nous retrouvons ici cette idée d'un certain « ethos villageois » articulé autour d'une représentation de la fête). Nous observons donc, à nouveau, que la consommation d'alcool n'est pas discriminée lorsqu'on l'aborde sous l'angle de son **rôle intégrateur** dans les Marches. « *Inscrite dans des rites collectifs, la consommation d'alcool semble plus acceptable, elle revêt d'autres significations que lorsqu'elle est solitaire* » (A. JeanJean, 2006: 5). Cependant, en même temps, les cuites sont loin d'être uniquement valorisées : en quelque sorte, « il faut boire pour marcher, et non marcher pour boire » ! Le rapport à l'alcool semble plutôt confus.

A la manière de A.-H. Dufour (1989), nous constatons que la consommation d'alcool obéit à des codes complexes. En réalité, ce qui est valorisé, dans notre contexte folklorique comme dans les *Cafés des hommes en Provence*, n'est pas de boire mais de « **savoir-boire** » : « *L'ivresse, en effet, ne se mesure pas aux quantités d'alcool ingérées, mais à la qualité des comportements qu'elle suscite* » (op.cit. : 3). Le fait de boire apparaît comme une performance, dont l'objectif n'est pas de « tomber » mais, au contraire, de « rester droit » : « *Je ne veux pas me jeter des fleurs, mais moi, quand je suis bourré, je reste droit, je sais causer, avoir des conversations. Mais il y en a de ceux, quand ils ont bu, ils gueulent* » (marcheur). Dans les propos des informateurs, la **maîtrise de l'ivresse** est directement connectée à l'acquisition d'une maîtrise de la Marche, et au-delà, à l'acquisition d'une reconnaissance en tant qu'homme accompli⁵³, si cette maîtrise est éprouvée collectivement. Cette progression vers le contrôle procure du prestige : « *Je suis respecté parce que j'ai prouvé que je savais marcher convenablement. J'ai toujours fait ma bouille, il y a des Marches où je me suis retrouvé complètement KO. Mais j'ai toujours marché. Ça c'est des choses qui inspirent le respect* » (marcheur). **Le savoir-boire est donc avant tout lié à un savoir-être.**

Une hiérarchie informelle sous-tend toutes les Marches. Elle s'établit sur une certaine gradation du degré d'intégration et de reconnaissance, en fonction d'une qualité essentielle, **l'ancienneté** : être ancien, c'est « en être » pleinement. Les facteurs constitutifs de ce statut sont multiples ; l'âge n'en constitue en tout cas pas le critère principal : « *J'ai trente-quatre ans, mais je marche depuis trente ans, sans jamais avoir arrêté. J'ai fait mes preuves. Quand je dis à quelqu'un : « Tu te calmes »,*

⁵³ Cette représentation ressort des discours des informateurs, à travers le média des Marches. Qu'il soit clair que je ne propose ici aucune hypothèse élargissant ce rapport entre virilité et consommation d'alcool, en dehors de ce cadre, même si d'autres auteurs (dont A.-H. Dufour) l'ont développée.

généralement on m'écoute » (marcheur). D'où l'exergue mise par tous les marcheurs sur le nombre d'années d'expérience de la Marche.

Le savoir-boire est l'une des pratiques qui expriment et mettent en jeu la progression des individus à l'intérieur de la collectivité des marcheurs : « *A quinze ans, il fallait déjà y aller pour m'enterrer* » (marcheur). L'acte de boire est, dès le départ, un déterminant évident de la participation: ne dit-on pas « débaucher quelqu'un » pour exprimer que l'on invite un néophyte à rejoindre le groupe ? Plus tard, la qualité de la performance de la marche, qui signe l'ancienneté, se joue entre autres sur la confirmation de l'aptitude à savoir-boire, c'est-à-dire à savoir respecter une **limite**, vis-à-vis d'autrui (être droit à la rentrée, dans l'optique du spectacle à donner), et vis-à-vis de soi (savoir s'arrêter) : « *Quand les soldats arrivaient, je leur mettais une goutte. Et une pour moi. Quand un autre arrivait : « Cantinière ! », j'en remettais une, et une pour moi. Jusqu'à ce qu'on parte pour l'église. Mais vous pouvez demander, une fois qu'on partait, c'était fini. Les hommes le savaient et ils me respectaient pour ça* » (ancien marcheur).

En tant que nouvel arrivé, le marcheur débutant doit s'éprouver comme buveur, face à d'autres pratiquants qui en ont une maîtrise plus avancée : « *Mes copains m'ont dit au « passage des places » : « Ah, ça y est, tu as ta place, on va t'enterrer ». « Non, c'est moi qui vais vous enterrer avec mon tonneau ». Mais lundi soir, c'est moi qui rampais* » (marcheuse). La forme de cet « enterrement » n'a rien de structuré ou d'organisé. Elle équivaut à un acte d'intégration et non à un acte dépréciatif.

Déjà éprouvés, les anciens n'ont plus rien à démontrer : le savoir-boire est un acquis. Dès lors, leur refus de participer aux échanges alcoolisés ne génère aucune remise en cause de leur intégration. Du côté des jeunes marcheurs, au contraire, ne pas s'y soumettre, c'est refuser de progresser : « *Les gens qui ne boivent pas de goutte sont moins...Il y a un gars qui est venu marcher et ... rire... Il vient du nouveau quartier. Et lui, il ne s'est pas vraiment intégré. Il connaît des gens, mais il ne boit pas du tout. Il va au café et il boit une blanche puis cinq cocas. Non, lui, il ne s'est pas trop intégré* » (marcheur). L'initié ne peut pas ne pas boire, s'il veut « en être » davantage. Or, nous savons que le rapport des jeunes à l'alcool est parallèlement condamné comme étant un acte d'offense à la tradition.

Les « mauvais buveurs », qui me sont désignés par des informateurs, ne confirment jamais les accusations : interrogés sur leurs motivations, ils ne limitent pas leur participation à la seule activité éthylique. Mieux, ils peuvent à leur tour incriminer un ou plusieurs autres marcheurs. Il est donc

possible de voguer d'incrimination en incrimination sans jamais rencontrer aucun de ces « buveurs intempestifs ». Or, l'ivresse des marcheurs est un lieu commun du folklore.

Nous découvrons finalement que **la cuite des uns n'est pas la cuite des autres** : des « anciens marcheurs », reconnus comme tels, peuvent être saouls sans que cela ne soit vu comme une offense vis-à-vis de la tradition. Comme le révèle cet informateur : « *Il y en a, on ne les voit jamais autrement que bourrés, même en étant officiers, mais ce n'est pas grave parce qu'on a l'habitude de les voir ainsi* ». **Autrement dit, l'abus d'alcool n'est pas le propre de ceux qui n'ont qu'une intégration périphérique, mais son jugement l'est** : les personnes non-intégrées, étrangères par rapport à un groupe donné, seront plus vite accusées que d'autres acteurs, bénéficiant d'une reconnaissance en tant que membre. Si la pratique du savoir-boire confère son statut à l'ancien à l'intérieur d'une collectivité circonscrite, parallèlement, le statut organise aussi le rapport au savoir-boire : « *Avant, avec ma sœur, on soutenait Papi [l'ancien sergent du peloton, décédé, considéré comme un parent proche par cette marcheuse]. Il aimait bien boire un coup, alors à la rentrée, on se serrait contre lui pour qu'il ne tombe pas. Avec le nouveau, on ne le fait pas. C'est pas pareil. S'il est saoul, tant pis* ».

L'acte de discrimination est donc un acte de mise à distance d'une figure d'altérité par rapport à la représentation d'une collectivité donnée. Et comme cette incrimination est mouvante et relative, la définition de la collectivité, c'est-à-dire de « ceux qui en sont » à l'intérieur d'un même événement folklorique, l'est aussi. A nouveau, tout dépend de qui formule l'incrimination et de qui en est la cible.

Les étrangers apparaissent en quelque sorte comme des « boucs-émissaires », face à un domaine du folklore, l'alcool, difficile à concilier à la permanente recherche d'authentification de la « Tradition ». Or, paradoxalement, les renforts que procurent ces participants extérieurs permettent aux « petites » Marches de pouvoir « donner la réplique » aux « grandes » dans le cadre même de cette quête. Nous pouvons donc aussi émettre l'hypothèse que **ces catégories de marcheurs « hors collectivités villageoises » confrontent celles-ci aux mutations contemporaines qui les traversent.** Les effectifs réduits à l'intérieur des communautés rurales ne permettent pas une indépendance totale de la célébration. Ces catégories d'« outsiders » accentuent, par leur simple présence, les limites de la construction sociale de ces communautés: en un sens, ils en soulignent le caractère construit. Ils dénotent face à l'exaltation dont ces collectivités font l'objet, à travers le média des célébrations locales. A nouveau, ces étrangers cristallisent le changement.

Cependant, il nous faut encore nuancer. La dénonciation d'un abus dans le chef des étrangers n'est sans doute pas sans fondement. Comme nous l'a confié un marcheur extérieur : « *Je marche mieux dans mon village. Ici, je suis plus cool* ». Tous les participants d'une même Marche ne sont donc pas engagés dans la recherche d'un prestige à acquérir pour le village ; tous ne soumettent pas leur performance à la critique des spectateurs, laquelle, nous l'avons vu, influencent le positionnement de la célébration sur l'échelle de la distinction.

3.2.2.2. Vers l'individu

Dans un dernier niveau d'analyse, nous observons que le folklore permet la projection des participants dans des modèles d'identification plus segmentaires, plus individuels, qui peuvent même entrer en contradiction avec les modèles précédemment abordés, tout en demeurant emboîtés à l'intérieur de ceux-ci : « *X, c'est mon village, ça fait 25 ans que j'habite ici, et donc ça me tient à cœur de marcher ici. Mais alors, il y a la place à G que j'aime bien aussi, comme adjudant. J'ai toujours bien aimé, je vais dire, pas diriger mais c'est quelque chose qui... bon, moi, les marches, je suis fou des marches.* ». Loin d'être uniquement l'étendard symbolique d'une identité locale ou régionale, les Marches apparaissent comme un creuset de « possibilités identificatoires » variées (Bromberger, 1987 et 1995), modulables selon des trajectoires de vie tout à fait singulières, et qui, entre elles, ne sont pas forcément similaires. Simplement dit, si les Marches, « ça marche », c'est parce que tout le monde s'y retrouve, de manières extrêmement diverses !

A nouveau, les travaux de Ch. Bromberger, analysant les puissants potentiels identificatoires intrinsèques au football, ont largement orienté notre regard sur le folklore. Selon nos observations, sport et folklore fonctionnent de manière comparable, même si la portée du premier n'est pas celle du second : « (...) *C'est en raison de la diversité de ses caractéristiques structurelles, et non au gré de simples fonctions emblématiques dont on l'affublerait, que le football se prête à la fabrication du singulier à partir de l'universel* » (op.cit., 1995 : 111). De même, **les Marches autorisent cette élaboration du « particulier » à partir du « pluriel »**. Des visions du monde particulières et des valeurs personnelles peuvent orienter **des modalités d'adhésion aux Marches, affranchies des pesanteurs régionalistes et « localistes »**. Il semble juste d'affirmer qu'aucun participant ne se projette dans les Marches sur le seul mode d'une identification à un ensemble collectif. La pratique du folklore donne à voir, à penser et à vivre d'autres référents socio-identitaires pertinents pour chaque célébrant. La célébration ne fait pas que désigner ces éléments sur un mode emblématique, elle les met en action, elle agit sur eux.

Les entretiens et observations sur le terrain regorgent d'exemples. Nous limiterons cependant notre développement à la présentation de quelques illustrations, qui éclairent parfaitement ces imbrications du folklore dans les biographies particulières, sans chercher à interpréter davantage les éléments ainsi relevés.

La Marche condense les **drames** et les **joies** qui ponctuent les biographies (naissance, décès, anniversaires, départ, mariage...): « *A la Marche, quand on est au cimetière, on pense à ses proches. Ça fait vingt ans que ma femme m'a quitté, vous comprenez ? Et tous mes amis qui sont là, et moi, je suis encore vivant. C'est une sacré pétoche, ça !* » (Marcheur). Notamment, l'appartenance familiale et l'inscription de l'individu dans sa généalogie trouvent dans le folklore un lieu d'expression, de consolidation et d'ancrage. La **culture matérielle de la Marche** signale ce phénomène. Les nombreux clichés photographiques, pris à l'occasion de la célébration et décorant les maisonnées, exposent la généalogie, dans une configuration où l'ancien est central, entouré de sa descendance, envisagée comme une relève. Les célébrations « retracent » même ces filiations au-delà de l'expérience quotidienne de la parenté. Elles en font un savoir collectif : « *J'ai un ami tambour, Stéphane, on l'appelle le « fils Sylvestre », on le connaît sous ce nom-là dans la région. C'était le prénom de son père et même déjà de son grand-père. Ils étaient tambours aussi. (...)* »⁵⁴. Mieux, l'héritage « collectif » que représente la Marche peut être approprié à l'échelle individuelle. **Le patrimoine local devient un patrimoine familial** : « *G, c'est pour moi la Marche la plus importante, parce que je suis adjudant. C'est moi qui dirige tout, je vais dire, et ça me tient à cœur. C'est une place qui me coûte cher, mais je ne l'arrêterai jamais. Je garderai la place jusqu'à ce que mon fils prenne la relève. C'est pour lui que je fais ça. Je pense à son avenir* » (marcheur).

La célébration permet de donner des **noms à des places**; ce lieu commun folklorique est donc investi par des réseaux de relations inter-individuelles : « *Moi je n'ai rien contre la femme qui est porte-chapeau pour le moment. Mais bon, si je prends la place comme officier, la première qui passera ce sera ma femme. Si elle ne veut pas, ce sera ma sœur, ou la sœur de ma femme. Je préfère faire plaisir à un proche qu'à quelqu'un d'étranger... façon de parler* » (marcheur). Dans cet extrait, « l'étrangère » est une villageoise et une ancienne marcheuse ! Les catégories « d'outsiders » prennent donc encore d'autres dimensions lorsque le regard se focalise sur l'individu lui-même. L'image d'une cohésion parfaite entre tous, largement affichée dans la présentation du folklore aux profanes, ne résiste pas à ces projections plus singulières dans les Marches : « *Comme*

⁵⁴ Prénom et surnom imaginaires.

on dit ici, il faut tuer quelqu'un pour avoir une place. Moi, j'ai eu de la chance, si je puis dire, parce que celui que je remplace est fort malade. Il ne peut plus marcher » (marcheur).

Pour beaucoup, la Marche, ou plutôt le statut de marcheur, est donc présentée comme un destin ; la **trame du folklore et celle de l'existence personnelle s'entremêlent** : « *Chez moi, les communions, les baptêmes et tout ça, on s'en moque. (...) J'ai posé un ultimatum à mon mari : « Soit je marche, soit je m'en vais », parce que, lui, ne comprenait pas. Je n'aurais pas arrêté la Marche, même pour lui » (marcheuse). « Ceux qui ne sont pas nés dedans ne comprennent pas. Moi, le jour où je perds ma place, je crois que... J'en ai peur, ça me donne mal au ventre. Une semaine avant le passage des places, j'ai parfois des saignements de nez » (marcheur). Les attributs de la Marche, par le prestige qu'elle met en jeu et les occasions de reconnaissance qu'elle déploie, permettent une **consécration visible de l'individu** : « *Quand tu es soldat, tu te sens plus toi-même, même avec un costume. Tu es là pour défiler, le restant... Mais quand tu es officier, tu te sens... pas chef... mais plus haut, quoi. Tu dois tout le temps penser aux autres, pas à toi. Tu n'as pas envie qu'on dise après : « Quel « baraquie » le sergent-sapeur de X » ! Et ça reste toute l'année : « Ah tiens, voilà le sergent de X ». Les gens ne savent pas qui tu es mais ils savent que tu es le sergent-sapeur de X » (marcheur). L'investissement dans un rôle interfère donc bien au-delà de la participation ponctuelle à la célébration : il peut notamment être un moyen pour **asseoir un certain statut social** : « *Quand j'ai lancé ma Marche, j'ai hypothéqué la maison. Ma femme avait peur, mais moi, je me disais que ça valait le coup d'essayer (...) Toute cette ambiance-là, c'est moi, c'est ce que je voulais » (marcheur). Bref, la Marche possède ces propriétés intrinsèques qui permettent de passer du « Nous » au « Je ». La prise de rôle dans les Marches, par l'intermédiaire des corps d'office, peut être envisagée en termes de **carrières**.***

Toutefois, la célébration peut aussi être appropriée dans une perspective de « **désingularisation** » ; pour certains, l'objectif n'est plus « d'être consacré en tant que personnalité » mais au contraire, de **rompre momentanément avec sa trajectoire personnelle** : « *Ce que j'aime, c'est cette impression d'être moi et en même temps juste un élément d'un ensemble ». Le folklore permet donc également de se dégager, pendant le temps de la fête, d'un ensemble d'éléments constitutifs de la personnalité : ne plus être un père et un époux, quitter son téléphone portable, oublier le travail... rompre avec les autres domaines de la vie : « Même si je rencontre un garçon, un an à l'avance, je lui dis : « Ce week-end-là, tu ne penses pas à moi, tu oublies mon numéro, tu me lâches, je ne veux rien savoir ». Ce n'est pas pour ça qu'on sort entre nous et des trucs ainsi. Mais, je veux être libre de faire ce que je veux, de boire aussi. On est ensemble, mais après. Je ne veux m'inquiéter que de moi » (marcheuse).*

A nouveau, ces différentes manières de se projeter dans la Marche pourraient faire l'objet d'une lecture en termes de **différenciations sociales**. Les divergences dans l'appropriation de la tradition sont interprétées par mes informateurs comme étant produites par un **clivage** entre, d'une part, ceux qui auraient un **rapport fusionnel** au rôle - « *Il y a vraiment des « baraquis » qui ne viennent que pour le « prestige de la plume ». Ils se pavanent et donnent des ordres. Ceux-là n'ont rien compris. Ils ont sans doute une mégère qui les tient 363 jours par an, alors ils profitent de la Marche pour se donner de l'importance* »-, et d'autre part, ceux qui en auraient par conséquent un rapport plus **distant**. Nous évoquons cette clé de lecture sans toutefois la creuser davantage. Elle nous paraît cependant pertinente et mériterait de faire l'objet d'une enquête plus appropriée. Certains affirment : « *Ce qui me plaît dans la Marche, c'est qu'on y voit des médecins ou des notaires marcher entre un cantonnier et un ouvrier* ». De telles déclarations se fondent sur la conscience même d'une distanciation entre catégories de marcheurs ; la conscience d'appartenir à une autre classe, privilégiée.

3.2.3. Synthèse et discussion.

Comme nous l'avons maintes fois répété, le référent villageois, bien qu'essentiel dans notre étude sur les enjeux identitaires du folklore, ne doit pas clore l'analyse : l'exacerbation de la dimension villageoise n'explique pas à elle seule la revitalisation des Marches. En descendant encore les échelons de notre observation, nous découvrons sans cesse d'autres motivations, d'autres formes d'adhésion aux Marches folkloriques.

L'intérêt du folklore doit se comprendre dans cette articulation **entre le pluriel et le singulier**, le collectif et l'individuel : il attire un large public parce que tous les individus, dans cet ensemble, parviennent à s'y projeter, à y trouver une place, une image d'eux-mêmes qui leur convienne. Même si ces modalités individuelles d'adhésion au folklore engendrent parfois certaines tensions de sens ! En effet, nous l'avons aperçu, lorsque l'on se penche au plus près des motivations individuelles, des clivages se révèlent entre marcheurs, qui étaient pourtant réunis dans une même exaltation villageoise (c'est-à-dire à un échelon supérieur de projection identitaire). Ainsi, par exemple, au sein du même groupement villageois, « ceux qui ne marchent que pour la plume »⁵⁵ ne partagent pas les visions et les pratiques de « ceux qui ne viennent que pour boire », ni celles de « ceux qui se prennent trop au sérieux », et ainsi de suite !

⁵⁵ Dans la région, c'est ainsi que l'on désigne les personnes prenant des places d'officiers afin d'acquérir un certain prestige.

Avant de conclure définitivement notre étude, revenons un instant sur l'impact des Marches au niveau des communes et de la région. Au niveau « supra-local », si les Marches attisent tant d'intérêt, c'est parce qu'elles se prêtent à bien des **médiations**, tout en opérant des **changements réels**. Les tensions nées de la fusion des communes trouvent dans la pratique folklorique à la fois une voie d'expression, à la fois un moyen de s'équilibrer. L'opposition entre « grandes » et « petites » Marches représente bien plus qu'un simple discours.

Outre un impact concret sur les conceptions et sur les utilisations de l'espace régional, l'ambivalence caractérisant les relations entre « petites » et « grandes » Marches, soit les relations entre villages et cités communales, ainsi qu'entre les villages eux-mêmes, nous signale une propriété essentielle de notre univers folklorique. Une propriété que nous effleurons depuis le commencement de notre analyse et que nous avons ébauchée à la fin de notre incursion dans les « *Coulisses de la tradition* ».

En observant l'organisation d'un certain nombre de Marches et en analysant précautionneusement les commentaires émis par les participants et les organisateurs, il nous avait semblé distinguer une certaine **hésitation sur la forme et le sens** conférés aux pratiques folkloriques. Les acteurs des Marches, lorsqu'ils donnent corps à leurs festivités, semblent en effet balancer entre deux tendances : **entre, d'une part, un alignement sur des normes de « traditionnalité » et, d'autre part, un alignement sur les attentes concrètes des participants**. Ces normes de « traditionnalité » sont les critères d'authenticité que nous avons qualifiés de dominants. Ils sont promulgués par une série d'instances (certaines institutions telles que l'Association des Marches, les Communes, la Communauté Française, les médias, certains acteurs des Marches etc.) à travers l'organisation de Marches plus prestigieuses. Ils apparaissent comme un fil conducteur, un pôle extrêmement influant dans la définition de ce doit être le folklore des Marches aujourd'hui.

Nous pensons dès lors que l'ambivalence résidant au cœur des relations entre localités et célébrations renvoie à cette hésitation des acteurs entre divers critères de légitimation. Si la Marche se module en fonction de l'intérêt des groupes et des individus⁵⁶, la forme qu'elle revêt peut l'éloigner des critères dominants d'authenticité. Et donc, la mettre « hors course » par rapport aux enjeux de distinction et de classification. Par exemple, intégrer trop de femmes et d'enfants dans les rangs peut faire l'objet de vives critiques ; au regard de certains, cela représente une avancée

⁵⁶ S'adapter aux attentes des individus revient, nous l'avons vu, à considérer une autre forme d'authenticité : l'authenticité d'une adaptation harmonieuse entre folklore et société. Voir seconde partie.

révolutionnaire et outrageante pour les traditions. Pour d'autres, au contraire, il faut vivre avec son temps : *« Bah ! Les femmes ont les mêmes jobs que les hommes maintenant. Et les hommes s'occupent des mêmes comme les femmes. Pourquoi est-ce que la Marche ne s'adapterait pas aussi ?! 'Faut pas rigoler »* (marcheur). Dans la situation inverse, fermer les pelotons et renforcer la discipline peut tout aussi bien contribuer à disqualifier une Marche aux yeux de la population. Cependant, pour certains acteurs, il s'agit de préserver des traditions ancestrales qui connaissent, actuellement, de réguliers débordements : *« Il y a des Marches où tu vois des mecs couchés dans les caniveaux. Les gens qui voient ça à la télé, tu penses qu'ils vont se dire : « Ah ! Les bonnes vieilles traditions ? ». Tous ces dérapages... ça peut vraiment tuer la tradition »* (marcheur).

Les critiques, oppositions, alliances et compétitions alternent sans cesse dans l'univers folklorique, en réponse aux hésitations des acteurs. Les échanges entre marcheurs, dans le cadre des « prêtés-rendus », permettent d'aplanir les déséquilibres de prestige entre « grandes » et « petites » Marches, c'est-à-dire d'aller contre cette distinction systématique des Marches anciennes. En même temps, ils donnent l'opportunité aux participants des « petites » célébrations de stimuler leur propre progression dans la compétition. Les individus apparaissent donc à la fois pour et contre ces enjeux ! De la même façon, les acteurs des « petites » Marches admirent et respectent les « grandes » célébrations, mais refusent d'admettre la connotation « manipulée » de leurs propres pratiques. Parce que, pour eux, ces pratiques ne sont pas de pures libations : ils leur confèrent bien plus de sens. Dès lors, les critiques portant notamment sur les thèmes de l'alcool et de la nourriture permettent de souligner ce sens, **d'argumenter en faveur de « l'autre authenticité »**. Même si les acteurs ne sont pas toujours sûrs de leurs choix...

Résumé troisième partie : chapitre 2

Seconde illustration : ce qui se déroule au-delà et en-deçà du village

Dans ce second chapitre de nos « arènes identitaires », nous avons mis le référent villageois en regard d'autres référents pertinents intervenant dans les processus de projection identitaire médiatisés par le folklore. Dans deux perspectives : au-delà du village, nous avons cherché à observer l'impact des célébrations au niveau de l'espace régional et communal ; en-deçà du village, nous nous sommes attelés à éclairer certaines divergences à l'intérieur même du groupe de célébrants villageois, divergences en ce qui concerne les « manières de se projeter » dans la pratique folklorique.

1. Niveaux régional et communal : alliances et oppositions

D'après les représentations des acteurs, l'espace régional, observé dans un cadre strictement folklorique, apparaît traversé par des rapports d'alliance et d'opposition, entre les différents villages ainsi qu'entre ces villages et leur Commune.

Alliance. Il existe, dans la région de l'Entre-Sambre-et-Meuse, un certain nombre de « grands saints » dont le culte dépasse de loin les circonstances du folklore. Les Marches qui les célèbrent sont reconnues pour être des « grandes » dans un foisonnement de « petites ». En outre, les localités qui les abritent sont toutes des cités communales. Selon nos observations, les cultes envers ces saints, quelle que soit leur forme, délimitent différents territoires auxquels les habitants des villages avoisinants s'identifient. Les informateurs distinguent nettement des « univers de Marches » qui découpent l'espace régional folklorique en zones: on parle de « mentalité Florennes », du groupement des « rolendiens », etc.

Les Marches folkloriques, bien plus que de simples emblèmes, participent donc à la construction de représentations de l'espace largement admises, profondément ancrées et influençant les comportements (habitudes de fréquentation). De même, ces univers de Marches génèrent des pratiques folkloriques et festives qui renforcent ces représentations en retour, sous l'effet d'une influence mutuelle : ces pratiques sont alors présentées comme des traditions, singularisant ces univers (par exemple, il existerait des façons spécifiques de jouer du tambour selon ces univers). Il est stimulant de constater que si ces territoires correspondent étroitement aux entités communales, ils ne s'y superposent cependant pas totalement et l'influence est parfois plus forte du côté de l'empreinte folklorique !

D'autres facteurs que l'attachement religieux, émotionnel et festif influent sur cette territorialisation. Nous avons rapidement aperçu qu'un phénomène de valorisation patrimoniale, institutionnellement soutenu, contribue également à ces constructions spatiales. Ces mouvements de patrimonialisation sont entrepris par les cités des grandes Marches en question, c'est-à-dire par les Communes.

Opposition. Parallèlement, comme nous l'avons déjà aperçu, une catégorisation des Marches parcourt l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique : elle distingue les « grandes » Marches des « petites », ces deux adjectifs étant, bien entendu, fortement connotés ! Cette opposition est intéressante puisqu'elle est à la fois hautement controversée et

unanime : « *Oui, notre Marche est petite, mais ça ne veut pas dire que nous sommes moins dignes* » (marcheur). Elle ne supprime pas l'alliance précédemment observée entre les villages et les cités des « grands saints », elle s'y superpose.

Cette opposition entre grandes et petites Marches met en jeu un conflit entre les localités des entités communales et leurs cités administratives. Nous retrouvons cette crispation identitaire provoquée par la fusion des communes. La relation à la Commune est souvent décrite selon une représentation hiérarchique controversée, que le folklore met en scène : les acteurs des grandes Marches, comme figures de la Commune, sont « les gens d'en haut » tandis que les participants des petites Marches, comme figures des localités bouleversées dans leur autonomie, sont les « petites gens d'en bas ».

Nous pensons que ces oppositions entre Marches permettent de mettre en branle des déséquilibres perçus ailleurs, dans la relation des villageois aux cités communales. Mieux, les acteurs semblent réinstaurer un équilibre par le biais même de ces « tensions folkloriques » ! Les Marches apparaissent ici comme des « *opérateurs symboliques* » permettant d'aménager la « *bonne distance* » entre les protagonistes (Chappaz-Wirthner, 2004 : 94). Les critiques des grandes vis-à-vis des petites, et vice versa, ne changent rien aux classements officiels positionnant l'ensemble des Marches folkloriques sur une échelle de distinction (voir seconde partie). Elles permettent cependant d'exprimer et de corriger d'autres enjeux identitaires greffés sur la pratique même des Marches.

Une autre hypothèse permettrait d'expliquer ces déséquilibres entre « petites gens » et « gens d'en haut » : les tensions qui traversent le folklore pourraient être aussi l'enjeu d'une différenciation entre classes sociales. Autrefois résolument populaires, il semblerait que les manifestations folkloriques plus prestigieuses soient réappropriées aujourd'hui par des groupes privilégiés d'un point de vue socio-économique (une élite locale). L'intérêt pour le folklore serait alors davantage lié à la « forme », c'est-à-dire à son esthétique, qu'à son « contenu ». Nous retrouvons notre idée de « mise en spectacle » des Marches. Cette hypothèse demande davantage de recherche sur le terrain pour être confirmée. Nous pensons cependant que certains comportements troublants de marcheurs au cours des défilés de ces grandes Marches pourraient sans doute être interprétés dans le sens d'une résistance à ce mouvement de « mise en spectacle ».

Alliance. Ce mode relationnel ambivalent, entre alliance et opposition ou compétition, se déroule encore entre les villages eux-mêmes, à travers un système d'échange de marcheurs appelé : « prêté-rendu ». Les « petites » Marches, organisées dans les villages (la plupart du temps, ces Marches sont plus récentes, moins prestigieuses...) ne comptent pas suffisamment d'effectifs dans les groupes villageois qui les soutiennent pour constituer un défilé « digne de ce nom ». Des « étrangers » viennent donc compléter les troupes, en provenance d'autres Compagnies, d'autres villages. Ces échanges entre Marches se fondent sur la comparabilité de leurs célébrations, dans le cadre de cette opposition entre petites et grandes Marches : « *Entre petits, on se tient !* ». Les « petites Marches » entretiennent donc entre elles des relations d'alliance, voire de coalition. Les « grandes Marches » comptent également des « étrangers non-résidents » dans leurs troupes, mais leur venue n'est pas interprétée comme un échange ou un soutien.

Opposition ou compétition. Cependant, cette forme d'échange, mettant l'accent sur la nécessité d'un contre-don de marcheurs, (un « rendu ») doit également être interprétée dans un rapport de compétition. On échange pour soutenir son semblable, certes, mais aussi, pour valoriser sa propre compagnie: offrir son soutien est avant tout un acte glorieux pour ceux qui s'y engagent. D'ailleurs, de plus en plus, les soldats qui se déplacent pour soutenir une autre Marche mettent davantage l'accent sur leur village d'origine en marchant sous leur propre drapeau ! (Ils défilent avec les autres marcheurs du village-hôte, mais portent le drapeau de leur propre compagnie). De plus, on aide le voisin pour

qu'il nous aide en retour : il n'y a donc pas de « prêté » s'il n'y a pas de « rendu » ! Enfin, ces échanges amplifient l'enjeu de distinction que nous avons précédemment relevé : des comparaisons et des antagonismes naissent de ces rencontres.

Quoi qu'il en soit de cette compétition, les trajectoires dessinées par les échanges marquent à nouveau des territoires au-delà des découpages communaux et des zones d'influence des grands saints. L'espace vécu est alors un espace en réseaux également ancrés dans les représentations.

Si ces réseaux connectent certaines localités entre elles, ils sont également liés à des noms et des personnalités. Car, comme nous l'avons déjà signifié, l'appartenance villageoise n'explique pas tout ! Certains acteurs se projettent davantage dans un statut de marcheur, conçu de manière très personnelle et détaché de tout espace local. Ces soldats circulent dans ces réseaux (ils se prêtent main-forte, ils soutiennent des officiers etc.) et leurs itinéraires contribuent dès lors à renforcer ces connections spatiales.

2. Des divergences à l'intérieur des groupes : vers l'individu

A l'intérieur même des « noyaux villageois », des clivages existent entre les marcheurs. Ces clivages s'accompagnent souvent de divergences d'opinion quant à ce que doit être la tradition et ses pratiques. En descendant d'un niveau notre échelle d'observation (en allant du collectif vers l'individuel), nous voyons donc apparaître de nouvelles catégories d'appartenance et les catégories « d'étrangers » qui leurs sont inévitablement associées. Le thème de l'alcool illustre parfaitement ce mouvement.

Dans le cadre des Marches, l'alcool semble être une condition - non suffisante mais nécessaire - pour « en être » sur un plan individuel (intégration, reconnaissance). Il a donc un rôle intégrateur, tout en étant par ailleurs sérieusement dénié. On entend souvent de sévères critiques à l'égard de marcheurs, souvent jeunes, dont la consommation d'alcool est considérée comme un outrage aux traditions : le bruit court que ces marcheurs ne participeraient au folklore que pour se saouler à bons frais. Or, l'ivresse fait partie intégrante de l'expérience de la Marche, pour les jeunes et les moins jeunes, marcheurs et spectateurs !

Ce qu'il faut comprendre, c'est que la cuite des uns n'est pas la cuite des autres ! Tout dépend de qui accuse et de qui est accusé. Certains marcheurs peuvent être saouls sans que leur ivresse ne soit condamnée. Cette variabilité du jugement dépend de la variabilité des appartenances. Les personnes faiblement intégrées dans un groupe donné ou considérées comme étrangères, sont plus vite discriminées que d'autres acteurs bénéficiant d'une intégration sûre. Aucune des personnes interrogées ne limite sa participation à la consommation d'alcool ! L'acte d'accusation est un acte de mise à distance de ceux qui représentent l'altérité par rapport à une collectivité donnée. Et comme ces catégories d'appartenance varient (selon les contextes), les accusations varient également. Et l'accusé peut à son tour devenir accusateur...

Nous pouvons émettre l'hypothèse que ces catégories « étrangères » de marcheurs sont mal perçues parce qu'elles confrontent les collectivités villageoises aux transformations qui les traversent. Ces participants accentuent, par leur simple présence, les limites de la construction sociale de ces communautés. Leur présence ne « colle » pas à l'exaltation dont ces collectivités font l'objet, à travers le média des célébrations folkloriques. Bref, à nouveau, ils personnifient le changement.

Finalement, en descendant encore davantage les paliers de nos échelles d'observation, nous avons aperçu que le folklore permet finalement la projection des participants dans des modèles d'identification plus segmentaires, plus individuels, qui peuvent même entrer en contradiction avec les modèles précédemment abordés, tout en demeurant

emboîtés à l'intérieur de ceux-ci : on peut aimer et exalter son village, tout en profitant d'un rôle d'officier dans une autre Marche, parce que ce rôle nous sied à merveille. Les « *possibilités identificatoires* » des Marches peuvent se moduler selon des biographies très particulières : le folklore fabrique du singulier. Pour de nombreux participants, la trame du folklore et celle de la biographie personnelle s'entremêlent (association des joies et drames privés aux événements folkloriques, transmission familiale des rôles d'officiers, perspective carriériste dans le corps d'office etc.).

Pour d'autres, le bénéfice du folklore provient au contraire de son potentiel « désingularisant » : le folklore permet aussi de se dégager, pendant un moment, de toute une série d'éléments constitutifs de la personnalité, et en particulier ceux liés au statut social de l'individu : être père ou mère, époux ou épouse, la profession etc.

Ce dernier niveau d'analyse est tout aussi important à la compréhension du succès des Marches folkloriques, mais nous n'avons fait que survoler quelques illustrations de ces projections identitaires individuelles.

Ce dernier chapitre nous a donc permis d'illustrer ce qui, selon nous, constitue le « secret du succès » des Marches. L'intérêt du folklore doit se comprendre dans cette articulation entre le pluriel et le singulier : il attire un large public parce que tous les individus, dans cet ensemble, parviennent à s'y projeter, à y trouver une place ou une image d'eux-mêmes qui leur convienne. Même si ces modalités individuelles d'adhésion au folklore engendrent parfois certaines tensions de sens.

Les relations ambivalentes entre localités, alternant des rapports d'opposition, de compétition et d'alliance, nous éclairent sur une propriété essentielle de l'univers folklorique, que nous avons déjà effleurée précédemment. Elles nous renvoient à cette hésitation des acteurs entre différents critères de légitimation des pratiques. Nous avons réparti ces critères selon deux tendances (voir seconde partie) : d'une part, un alignement de la pratique sur des normes de « traditionnalité » (critères dominants d'authenticité) et, d'autre part, un alignement sur les attentes concrètes des participants. La première tendance est très influente mais les acteurs hésitent parce qu'ils attribuent énormément de sens à des pratiques qui sont pourtant en décalage complet par rapport à l'authenticité dominante. Les rapports d'alliance et d'opposition, entre « grandes » et « petites » Marches, et entre localités dans le cadre des systèmes de « prêté-rendu » peuvent être vus comme les signalements de ce balancement. Ce mouvement pendulaire est sans doute la caractéristique la plus probante du folklore contemporain.

Conclusion

Le chemin parcouru à travers l'univers des Marches s'est largement émancipé du portrait que j'en avais conçu, au départ, dans un immobilisme esthétique trompeur, à l'instar sans doute de nombreux non-initiés. La mouvance, la mobilité de ce « bien commun folklorique » semblent finalement en être les caractéristiques les plus flagrantes. Elles se jouent de multiples manières et à de multiples échelles d'observation mais toujours sous couvert de cohésion, à travers l'affirmation constante et généralisée d'une **continuité**.

Mouvance et authenticité

Dans la première partie de notre étude, nous avons éclairé certaines transformations apparues au cours de l'évolution des Marches. L'objectif de ce développement était de démontrer la mouvance elle-même, de s'affranchir de cette fixité projetée a priori sur le folklore entendu dans une stricte perspective de spectacle ou d'emblème régional. L'univers du folklore s'inscrit dans « glissement de sens »: les divergences relatives à ses « formes » sont directement connectées à des tensions relatives à ses « fonds ». Costumes traditionnels ou uniformes du Premier Empire, ouverture des pelotons ou sélection des participants, mixité dans les rangs ou conservation d'une affaire strictement masculine... autant d'orientations données par les acteurs selon des réappropriations divergentes.

L'argument de l'**authenticité** est à comprendre dans ce contexte. Il est le point d'orgue des discours cherchant à légitimer des pratiques à la fois **comparables** - elles sont consignées sous une même appellation et se déroulent d'une manière sensiblement identique - et **différentes**. Depuis la floraison de ces célébrations partout dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, l'authenticité est l'argument utilisé afin de « re-construire » la singularité dans le foisonnement du semblable. Elle permet de distinguer le « vrai » du « faux », c'est-à-dire de signaler ce qu'est « La Tradition » et d'en désigner les représentants légitimes. Or, comme nous l'avons vu, **les critères de cette notion sont tout aussi divers que les cérémonies qu'elle cherche à distinguer**. Si l'authenticité ne crée aucun consensus, c'est que les Marches ne peuvent être jugées selon des critères homogènes. La mouvance des formes est le reflet d'une mouvance du sens. D'autres choses se célèbrent ou se recherchent aujourd'hui dans les Marches (nous y reviendrons dans un instant). Même si l'authenticité élabore

un **axe classificatoire effectif** entre les célébrations, des « grandes » aux « petites », cet axe n'atteint jamais aucune stabilité car d'autres caractéristiques distribuent les pratiques sur des échelles de qualification transversales. Dans de nombreux cas et pour de nombreux acteurs des Marches, **la forme de l'authentique est celle que lui confère l'adhésion plus spontanée du folklore aux besoins ambiants, aux contextes.**

La question de la **destination des célébrations** permet de mieux saisir cette variabilité de l'authenticité. Deux orientations fonctionnent simultanément. D'une part, la Marche pratiquée « pour soi » fonctionne selon une certaine « auto-légitimation », elle s'adapte aux stratégies des acteurs qui la manipulent. D'autre part, la Marche « destinée à autrui » s'aligne sur des normes d'authentification officielles ou officieuses, que nous avons qualifiées de « dominantes » par souci de simplicité. Ces deux optiques ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Elles sont plus ou moins accentuées en fonction des lieux et des acteurs et s'opèrent selon un balancement.

Aujourd'hui, les processus de reconnaissance patrimoniale lancés par des institutions extérieures (Communauté Française, Unesco) formalisent ces enjeux. Ils nécessitent que des choix soient effectués, que des critères soient rigidifiés. Ils renforcent la « mise en spectacle » des Marches et appuient la seconde orientation. Cette question, que nous n'avons qu'effleurée, crée de vives réactions parmi les personnes interrogées, dans un sens pour le moins éloquent : « *On n'est pas pour cette reconnaissance-là. On ne veut pas qu'on nous enlève nos Marches* » (marcheur) ! La reconnaissance fait peur car elle signifie, aux yeux de mes interlocuteurs, rigidité et intrusion. Ce domaine-là est un creuset de réflexions qu'il faudrait poursuivre.

Récapitulons. Les débats sur les critères de « traditionnalité », les divisions entre participants (c'est-à-dire les clivages entre « in » et « out », entre les différents « représentants de la tradition », variant sans cesse), les enjeux de compétition entre célébrations, générant une hiérarchisation de plus en plus formelle⁵⁷ entre « petites » et « grandes » Marches... tous ces éléments doivent être entendus comme les conséquences de la revitalisation et de la mouvance du folklore. Conséquences conjointes bien que souvent paradoxales ! Le folklore change : ses formes et ses fonds répondent à d'autres besoins, en fonction de la société qui s'approprie la pratique à l'heure actuelle. Cette pratique se trouve donc investie de multiples manières. Et ces manières multiples peuvent être réparties, à notre sens, suivant **deux grandes orientations** : nous avons vu que la revitalisation opérait des changements à la fois dans le sens d'une certaine « **désindividualisation** », à la fois dans le sens contraire d'un mouvement « **vers les individus** ». L'univers folklorique n'a pas choisi

⁵⁷ Étant donné les processus institutionnels de reconnaissance patrimoniale.

(et ne pourra choisir) définitivement l'orientation qui prévaut pour l'ensemble des événements et des acteurs. Il est donc traversé par cette double perspective paradoxale.

- **Vers les individus.** La « fête pour soi » se préoccupe moins des questions de légitimité et d'authenticité. Elle est investie par les participants selon leurs attentes et intérêts divers : ainsi, à l'occasion de certaines célébrations, les femmes marchent aux côtés de leurs époux, les pelotons se multiplient au gré de la créativité des membres du corps d'office, des traditions s'inventent tandis que d'autres sont occultées, le comité crée de nouvelles occasions de sorties, les célébrations religieuses sont abrégées, les libations sont plus intenses etc. La « fête pour soi » se module. Sa fonction première n'est pas d'être « donnée à contempler » : elle est destinée avant tout à ses participants.

Nous pensons qu'un certain « détournement » de la pratique folklorique s'est donc produit au moment même où la revitalisation opérait ses premières transformations. Il est même probable que ce « détournement » soit l'un des moteurs du phénomène de relance. Pour toutes ses qualités intrinsèques, la pratique folklorique a été et est encore actuellement choisie par les acteurs pour répondre à une multitude d'attentes différentes. Elle est choisie parce qu'elle a le potentiel pour répondre à ces attentes. Ce potentiel réside dans les « possibilités identificatoires » dont elle est le creuset. Nous y reviendrons dans un instant.

L'apparition de marcheurs dits « professionnels » illustre parfaitement ce mouvement « vers les individus ». Ces marcheurs ont détourné la pratique folklorique de sa propriété événementielle : ils marchent toute l'année. De même, leur approche carriériste de la Marche rompt avec toute dimension villageoise ou locale. La pratique folklorique sert donc bel et bien à d'autres ambitions et motivations : on est loin du pèlerinage célébré une fois l'an dans le village !

- **Désindividualisation.** La « fête pour autrui » correspond, de manière caricaturale, à la « fête-spectacle ». Nous avons vu que ce mouvement de « mise en spectacle », caractérisé par une accentuation des aspects proprement esthétiques du folklore (uniformisation des costumes, fermeture des pelotons, ordre et discipline plus stricte etc.) a également pris court dès les premières années de la revitalisation. Ce mouvement correspond donc à une certaine « rigidification » de la pratique folklorique, dans ses aspects matériels, certes, mais également au niveau du sens sous-jacent ces pratiques. En effet, c'est dans cette tendance que s'inscrit la quête d'une définition immuable de la Tradition. Cette orientation correspond à un mouvement très actuel de patrimonialisation : confrontés à la prolifération des événements folkloriques, certains acteurs cherchent à désigner leur Marche comme étant

authentique, et par conséquent singulière, et à se désigner eux-mêmes comme les représentants légitimes de cette pratique, qui les représente en retour.

Cette orientation est très influente dans l'univers folklorique de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Nous avons vu que les critères d'authenticité érigés dans cette perspective pouvaient être qualifiés de dominants. Cette orientation confère bien un fil conducteur majeur qui demeure relativement unanime dans les représentations des acteurs du folklore.

Ces orientations doivent bel et bien être interprétées comme de pures orientations : les Marches ne se positionnent jamais exclusivement dans l'une ou l'autre de ces directions. Ainsi, bien que l'opposition entre les « petites » et « grandes » Marches soit souvent controversée, elle a un impact réel sur les conceptions de la population. Les deux extraits suivant sont issus d'un même entretien. On retrouve nettement cette ambivalence, ce balancement entre les deux orientations. D'un côté : *« Nous, on s'en fiche de ne pas être une grande Marche. Ce qui compte, c'est que ça donne de la vie au village. Et on s'amuse bien »*. De l'autre : *« Pour une petite Marche, on est quand même réputé. Il y a des gens qui viennent de loin pour voir la Rentrée du dimanche. On a la réputation de faire ça sérieusement. C'est une belle Rentrée. Pas comme le « carnaval de T ». [village voisin] »* (marcheur). Le balancement s'effectue entre la préoccupation de répondre aux attentes des membres du village et le souci d'une reconnaissance extérieure.

Finalement, *« il n'y a pas de rituel légitime ou illégitime. On peut seulement se permettre de les apprécier ou de les contester selon l'horizon où l'on se place »* (Prado, op.cit. : 131). L'affirmation d'une continuité entre le présent et le passé, ainsi que la crispation sur l'immuabilité d'une définition de la « Tradition », apparaissent comme des phénomènes récents, tout à fait moderne ! **Mouvance et continuité, manipulation et préservation appartiennent conjointement à l'actualité des Marches. Paradoxalement, elles sont donc des facettes combinées de la contemporanéité des célébrations. Autrement dit, la quête d'authenticité est le corollaire même de la mouvance des Marches.**

Les possibilités identificatoires du folklore

Cependant, quelle que soit l'accentuation mise par les acteurs sur l'une ou l'autre de ces deux optiques, aucune ne se déroule en dehors d'un mécanisme de projection identitaire. Se donner à voir à autrui comme étant plus authentique, ou plus « grand », ne signifie pas, comme nous l'avons

maintes fois évoqué, que les acteurs se limitent à jouer la Marche, comme s'ils n'en étaient que de simples figurants.

La quête d'authenticité, entendue comme une quête de distinction, est un appel à la tradition dans la perspective de désigner un « Nous » en regard d'un « Eux ». Ce mécanisme est au fondement même du processus d'identification : l'identité « *ne se manifeste pas dans les conditions d'isolement* » (Ph.Poutignat et J. Streiff-Fenart, 1995 : 135), elle s'affirme au contraire dans des contextes d'interactions. **La quête d'authenticité s'insère donc dans un processus de construction identitaire.** L'absence d'unanimité quant à la signification de « l'authentique » nous renvoie déjà à l'intérieur d'une « arène » où s'échafaudent des identités, c'est-à-dire des différences, par rapport à une altérité désignée. Les grands thèmes que nous avons abordés dans la troisième partie de cette étude, montrent que le folklore des Marches est bel et bien **une affaire d'appartenances**, qui se jouent à des échelles multiples, à la fois emboîtées et contradictoires : appartenance au village, appartenance au territoire de grands saints, appartenance à certaines coalitions contre les cités de ces saints, appartenance à des réseaux entre les localités et entre les acteurs, appartenance à des collectivités mouvantes à l'intérieur même des localités, appartenance familiale, appartenance à des classes sociales, et d'autres peut-être.

« *Il y a un thème qui revient souvent, c'est le thème de la beauté, l'attente qu'il y a chez un marcheur de s'entendre dire : « Il est beau, ton village », « Vous êtes une belle compagnie », « Vous êtes un beau peloton », « Tu es beau dans ton uniforme » » (marcheur).*

Chacune de ces appartenances se formule en interaction à une certaine altérité. A chaque catégorie d'« insiders » correspond une catégorie d'« outsiders » : énoncer « ceux qui en sont », c'est toujours désigner parallèlement « ceux qui n'en sont pas ».

Ces divers lieux d'appartenances ne se superposent pas en différentes couches rendues cohérentes dans le chef des individus, qui en seraient dès lors la « somme » ! Le « bien commun » que représente **le folklore est sous-tendu de micro-formes de réappropriations variant selon des lieux physiques** (dont le village est le référent le plus probant, mais aussi la région, les entités communales, les voisinages...) et **selon des lieux sociaux** (dont le village est encore le référent le plus probant ! Mais aussi la famille, les classes sociales, les réseaux d'amitié...). La signification du folklore et la façon dont il est approprié par un acteur divergent selon ces différents lieux « d'où peut être énoncée l'appartenance ». Ceux-ci constituent en quelque sorte des champs de force à l'intérieur de la construction identitaire. Ils s'influencent, se contredisent ou s'enchevêtrent, de manière instable et différente selon les individus. L'adhésion des individus au folklore se déroule

donc selon une **combinaison** de ces champs toujours **singulière** et **ponctuelle**. Elle n'est ni simple, ni uniforme, ni stable. **Cette combinaison se joue dans une constante interaction entre appartenance et différenciation, collectif et individuel.**

Reprenons l'exemple des marcheurs « professionnels ». Leur appartenance à un groupe fixe et fermé de soldats, circulant bien au-delà de leurs villages d'origine, constitue pour eux une source indéniable de fierté. La marche, comme pratique héritée et comme performance spécialisée, est devenue un élément constitutif de leurs identités, au même titre que leurs statuts professionnels et familiaux respectifs : *« Mon mari m'a demandé d'arrêter la marche. Il m'a posé un ultimatum : c'est le groupe ou lui. Je lui ai répondu la même chose : « C'est moi avec la marche ou tu feras sans moi ». Je ne pourrais pas. C'est trop fort. (...) Et les petits, ça commence déjà. Mon dernier, quand il voit passer les soldats, il se dandine. Ma mère m'a dit : « Celui-là, il fera un bon marcheur » (marcheuse).* L'adhésion au folklore se joue, chez cette marcheuse, selon une accentuation successive de diverses appartenances : la carrière individuelle, la famille, mais aussi le village : *« La Marche de P., c'est celle qui me tient le plus à cœur. Même si je ne marche pas comme officier. Je ne pourrais pas la manquer. C'est plus difficile pour moi, parce que je m'occupe en même temps de mes gamins qui marchent aussi. Mais, dans notre cœur, c'est la plus belle ».*

Le village constitue dans les discours de mes interlocuteurs un référent social important : l'appartenance villageoise est sans doute l'un des principaux facteurs de « prospérité » des Marches folkloriques. Lors d'un entretien, un jeune marcheur, Pascal⁵⁸, m'explique à quel point son village et sa célébration comptent pour lui : *« On attend ça depuis des mois, et quand ça arrive enfin, t'es super nerveux. Si je ne pouvais pas aller à la Marche de R., j'en serais malade. D'ailleurs, moi, j'aimerais bien qu'on marche deux fois sur l'année. Une fois, c'est pas assez ».* Or, la référence au village s'estompe si notre observation se focalise sur l'individu lui-même. **Les acteurs peuvent se projeter dans un statut de marcheur « délocalisé » : le statut est alors approprié à des fins plus singulières de reconnaissance.** La Marche permet de « placer » les personnes, à la manière dont chacun profite de ses relations pour assurer son ascension sociale dans la société. Elle permet de consacrer des réseaux d'appartenance propre, d'inscrire sa descendance, de lier durablement des patronymes au folklore, et ainsi de suite. La Marche singularise. Un des compagnons de Marche du jeune Pascal me confie, dans un entretien privé ultérieur : *« Mais Pascal, ça ne va pas, il est dans la marche de R. et il la critique tout le temps. Il dit que c'est une marche de « baraquis ». Il était officier à la Marche de H. Je l'ai vu marcher, il m'a dit : « C'est quand même autre chose ici qu'à*

⁵⁸ Prénom imaginaire.

R. ». La performance de la marche peut être mise en avant par un marcheur, à un moment donné, alors que son intérêt pour la célébration locale prévaut à d'autres moments.

L'attribution de la qualité d'être un villageois, à travers le média de la Marche, repose, nous l'avons vu, sur des actes ostentatoires d'appartenance. La collectivité villageoise est donc une construction sociale et non un donné géographique. Elle s'élabore à travers un rapport d'opposition à des catégories « d'outsiders » : les nouveaux habitants, comme figure d'altérité à l'intérieur même des frontières du village, et la Commune, comme figure d'altérité extérieure à ces frontières.

En outre, les collectivités villageoises fluctuent encore selon les individus qui les définissent. Leurs frontières sont donc changeantes ! L'altérité se signale au cœur même du groupement qui joue l'appartenance villageoise, en adhérant à cet « ethos rural » consacré dans l'univers des Marches. Dans ce cadre, l'alcool constitue un repère malléable, désignant tantôt les « in » tantôt les « out ». A nouveau, la tradition est sollicitée dans une optique d'inclusion-exclusion : « ceux qui ne viennent que pour boire » ne marchent pas « pour la tradition ». Nous constatons donc que l'ensemble de ces thèmes, changement et authenticité, boisson et tradition, grandes et petites Marches, habitants et non-habitants... sont connectés les uns aux autres et revêtent des significations différentes selon l'usage qui en est fait dans une double perspective de projection identitaire et de désignation de l'altérité.

Les recherches de Ph. Poutignat et J. Streiff-Fenart relatives à la notion « d'ethnicité » synthétisent cette conception de l'identité, étayée à travers le folklore. L'identité, à la manière de l'ethnicité, doit être définie « *comme une « variable » ou comme une « structure sociale en réserve », pouvant ou non être activée par les acteurs* »⁵⁹ (Ph.Poutignat et J. Streiff-Fenart, op.cit. : 135). Loin d'être statique, elle est un **processus** généré ponctuellement en fonction des contextes sociaux. Les différents lieux où s'énonce l'appartenance n'ont pas besoin d'être cohérents, permanents, hiérarchisés ou classés. L'identité est « **dynamique** » et « **relationnelle** », deux caractéristiques qui fonctionnent simultanément : « *L'approche en termes de frontières (...), implique clairement que l'ethnicité [à l'instar de l'identité] est un faisceau d'interactions changeantes plutôt qu'une composante nucléaire de l'organisation sociale* » (op.cit. : 136).

Les Marches folkloriques ne se limitent pas à exprimer des identités, elles les mettent en jeu, les transforment, les stimulent. Elles inaugurent de nouvelles dynamiques identitaires et influent sur

⁵⁹ Je souligne.

d'autres, plus anciennes. **Le folklore, en pleine mouvance, est donc un « bien » identitaire quand il cesse d'être un emblème : il est identitaire lorsqu'il est approprié et manipulé.**

Bibliographie

- AMIEL, Christiane. 1989. « Traverses d'un pèlerinage », *Terrain*, Numéro 13 - *Boire*, [En ligne], mis en ligne le 18 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document2946.html>. Consulté le 29 mai 2006.
- BETRY, Nathalie. 2003. « La patrimonialisation des fêtes, des foires et des marchés classés « Sites remarquables du goût » ou la mise en valeur des territoires par les productions locales », *Ruralia*, [En ligne], 2003-12/13- Varia. Mis en ligne le : 9 juillet 2004. Disponible sur : <http://ruralia.revues.org/document346.html>. Référence du : 19 novembre 2005.
- BOISSEVAIN, Jérémy. 1992. « Introduction. Revitalizing European Rituals », in J. Boissevain (éd.), *Revitalizing European Rituals*, Londres et New York, Routledge: p.1-19.
- BOURDIEU, Pierre. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*, (Coll. Le sens commun), Paris, Les Editions de Minuit.
- BROCCOLINI, Alessandra, 2004. « Relance ou abandon de fêtes dans la Naples contemporaine. Politique de la tradition et identité urbaine », in Ch. Bromberger, D. Chevallier et D. Dossetto, *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique), Editions A Die, Die : p. 81-89.
- BROMBERGER, Christian. 1987. « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! », in *Terrain*, Numéro 8 - *Rituels contemporains*, [En ligne], mis en ligne le 7 octobre 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3636.html>. Consulté le 29 mai 2006.
- BROMBERGER, christian. 1993. « L'ethnologie de la France et le problème de l'identité », in *Civilisations*, XLII, 2 : p.45-63.
- BOMBERGER, Christian (avec la collaboration de A. Hayot et J.-M. Mariottini).1995 (réédition 2001). *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, (Collection Ethnologie de la France. Regards sur l'Europe), Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- BROMBERGER, Christian. 1996. « Ethnologie, patrimoine, identités : y a-t-il une spécificité de la situation française ? », in D. Fabre (dir.), *L'Europe : entre nations et cultures*, (Mission du patrimoine ethnologique. coll. Ethnologie de la France. Regard sur l'Europe. Cahier 10), Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme: p. 9-23.
- BROMBERGER, Christian et CHEVALLIER, Denis. 2004. « De la métamorphose de la châtaigne à la renaissance du carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine », in Ch. Bromberger, D. Chevallier et D. Dossetto, *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique), Die, Editions A Die: p. 11-18.
- CHAPPAZ-WIRTHNER, Suzanne. 2004. « La renaissance du carnaval dans le Haut-Valais. Conflits d'appartenance et création de figures emblématiques », in Ch. Bromberger & al. (Dir.), *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique), Die, Editions A Die: p. 90-95.
- CRAIN, Mary. 1992. « Pilgrims, 'yuppies', and media men. The transformation of an Andalusian pilgrimage », in J. Boissevain (éd.), *Revitalizing European Rituals*, Londres et New York, Routledge: p. 95-112.
- CRUCES, Francisco et DIAZ de RADA, Angel. 1992. « Public celebrations in a Spanish valley », in J. Boissevain (éd.), *Revitalizing European Rituals*, Londres et New York, Routledge: p. 62-79.
- DORCHY, Henri. 1991. *Histoire des Belges des origines à 1991*, Bruxelles, Editions De Boeck (7ème édition).
- DUFOUR, Annie-Hélène. 1989. « Cafés des hommes en Provence », *Terrain*, Numéro 13 - *Boire*, [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL: <http://terrain.revues.org/document2956.html>. Consulté le 14 juillet 2006.
- FABRE, Daniel. 1996. « Introduction » in D. Fabre (dir.), *L'Europe : entre nations et cultures*, (Mission du patrimoine ethnologique. coll. Ethnologie de la France. Regard sur l'Europe. Cahier 10), Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme: p. 1-6.

- FOURNIER, Laurent-Sébastien. 2005. *La fête en héritage : enjeux patrimoniaux de la société provençale*, (Coll. Monde Contemporain), Aix-en-Provence, Ed. Publications de l'Université de Provence.
- GARNIER, Jean-Claude, 2004. « La transhumance en fêtes. De l'élevage spécialisé aux nouveaux usages de la nature », in Ch. Bromberger & al. (Dir.), *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique), Die, Editions A Die: p. 63-68.
- GOLARD, Roger. 1985. *Chronique des Marches du temps passé. Tome I : 1839-1914*, Association des Marches Folkloriques de l'Entre-Sambre et Meuse (éd.).
- HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terance. 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JEANJEAN, Agnès. 2006. « Ce qui du travail se noue au café », in *Revue de socio-anthropologie*, Numéro 15 - Boire, [En ligne]. URL : <http://revel.unice.fr/anthropo/document.html?id=402>. Consulté le 30 septembre 2006.
- LAUTMAN, Françoise. 1985. « Fête traditionnelle et identité locale », *Terrain*, Numéro 5 - Identité culturelle et appartenance régionale, [En ligne], mis en ligne le 17 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document2881.html>. Consulté le 29 mai 2006.
- LENCLUD, Gérard. 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, Numéro 9 - Habiter la maison, [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL : <http://terrain.revues.org/document3195.html>. Consulté le 12 septembre 2005.
- MARTIN, Anne-Marie, MERMET, Jean-Claude, RIBET, Nadine. 2000. « L'invention du Mézenc », in Rautenberg & al. (Dir.), *Campagnes de tous nos désirs*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, Cahier 16), Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme: p. 45-57.
- MOREL, Alain, 1993. « Identité et patrimoine », in *Civilisations*, vol. XLII, n°2, 1993 : p.65-75.
- POP, Denise, 1986. « Le tablier des sapeurs », in *Ethnologie française*, Tome 16, n°2, avril-juin, Paris : p.177-190.
- POPPI, Cesare. 1992. « Building difference. The political economy of tradition in the Ladin Carnival of the Val di Fassa », in J. Boissevain (éd.), *Revitalizing European Rituals*, Londres et New York, Routledge: p.113-136.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne. 1995. *Théorie de l'ethnicité*, (Collection Le Sociologue), Paris, Presses Universitaires de France.
- PRADO, Patrick, 2000. « Fêtes globales, fêtes locales. Autour d'Halloween », in *Ethnologie française*, XXX, n°1 : p. 131-136.
- M. RAUTENBERG, A. MICOUD, L. BERARD et Ph. MARCHENAY (Dir.). 2000. *Campagnes de tous nos désirs*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, Cahier 16), Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- « Introduction. Patrimoine rural et campagne : acteurs et questions d'échelles », in M. Rautenberg & al., *Campagnes de tous nos désirs*, (coll. Mission du patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, Cahier 16), Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme : p. 1-10.
- ROLAND, Joseph. 1950 a. « Les Marches militaires de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Première partie. Le problème des origines », in *Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne*, Tome V, Num. 57-58, janvier-juin : p. 257-296.
- 1950 b. « Les Marches militaires de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Deuxième partie. Les Marches au XIX et XX ème siècles », in *Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne*, Tome V, Num. 59-60, juillet-décembre : p. 321-392.

Table des matières

INTRODUCTION	0
Une Marche Saint-X, un village X, ses personnages...	5
L'enquête	9
PREMIERE PARTIE. UN FOLKLORE EN MOUVEMENT.	12
1.1. La relance des traditions comme phénomène global	12
1.2. Evolutions internes aux Marches	13
1.2.1. Prolifération des Marches : « Ils ont senti le besoin de marcher chez eux » !	14
1.2.2. Diversification des profils de marcheurs	15
1.2.3. Vers une mise en spectacle des Marches ?	16
1.2.4. Processus officiels de reconnaissance patrimoniale et commercialisation	18
1.2.5. Une Marche pour un saint ou un saint pour la Marche ?	20
1.2.6. Extension de l'Univers de la Marche	22
1.2.7. Fête...	23
1.2.8. Et alcool.	24
1.3. Synthèse et discussion : une « fête sociale totale ».	25
Résumé de la première partie	28
SECONDE PARTIE. LES COULISSES DE LA TRADITION	31
2.1. Vraie Marche versus fausse Marche	31
2.2. Les traits de l'authenticité	33
2.2.1. La référence au territoire	33
2.2.2. La référence religieuse	34
2.2.3. La référence napoléonienne	35
2.2.4. La référence à l'expérience de la marche	36
2.3. Prouver l'authenticité : continuité et changement	37
2.3.1. Aménager l'histoire	37
2.3.2. Coutume et tradition : deux rapports différents au changement	39
2.3.2. Qu'est-ce qu'une tradition ?	40
2.4. Contextualisation de la quête d'authenticité	41
2.4.1. Pourquoi la quête d'authenticité ?	41
2.4.2. A qui est destinée la célébration ?	44
2.5. Synthèse et discussion. Pluralité de l'authentique	46
Résumé de la seconde partie	48
TROISIÈME PARTIE. ARÈNE IDENTITAIRE. DES IDENTITÉS EMBOÎTÉES ET CONTRADICTOIRES	51
3.1. Exaltation d'une identité villageoise	52
3.1.1. Mutations dans les « communautés rurales »	53
3.1.1.1. Mouvement de l'intérieur vers l'extérieur	53
3.1.1.2. Mouvement de l'extérieur vers l'intérieur	54

3.1.2. La représentation floue du changement	55
3.1.3. Qui sont les célébrants ?	56
3.1.4. Une notion d'habitant à travers la Marche	58
3.1.5. Exaltation de la collectivité villageoise	60
3.1.6. Les « nouveaux habitants » ou « non-habitants »	62
3.1.7. Un ethos villageois élaboré autour de la fête	64
3.1.8. Illustration de l'ethos villageois : « Si tu ne dépenses que 20 euros à la Marche, c'est que tu n'as pas d'amis »	66
Résumé de la troisième partie : introduction et chapitre 1	70
3.2. Désenclaver la Marche	73
3.2.1. Interactions au niveau supra-local : alliances et oppositions	73
3.2.1.1. Alliance : territoires des grands saints	74
3.2.1.2. Opposition des « petites » et des « grandes » Marches	76
3.2.1.3. Entre les localités villageoises	80
3.2.2. Interactions au niveau infra-local : vers l'individu	83
3.2.2.1. Le bon marcheur versus « ceux qui ne viennent que pour boire » : les enjeux de la boisson	84
3.2.2.2. Vers l'individu	88
3.2.3. Synthèse et discussion.	91
Résumé troisième partie : chapitre 2	94
CONCLUSION	98
Mouvance et authenticité	98
Les possibilités identificatoires du folklore	101
BIBLIOGRAPHIE	106
TABLE DES MATIERES	108

Merci à

... Monsieur R. Zeebroek, pour son travail d'accompagnement à la réalisation de la présente étude, ainsi que pour ses précieuses suggestions et sa patience à toutes épreuves ;

... Monsieur O. Gosselain pour ses commentaires critiques enrichissants et renversants ;

... Aux membres du comité de suivi scientifique de l'Université Libre de Bruxelles, Messieurs R. Zeebroek, O.Gosselain, J.-M. Decroly et J.-J. Heirwegh ;

... Mme. I. Jeandrain, chargée du projet de mise en valeur du patrimoine folklorique de l'ESM au sein du GAL de l'ESM, pour son écoute attentive et sa « rigueur tranquille » ;

... Toute l'équipe du Centre culturel de Walcourt, Mesdames S. Lapôtre, D. Dujeu et L. Pire, pour leur soutien sous diverses formes pendant toute la durée de mon enquête ;

... Aux membres du groupe de pilotage, Messieurs P. Jamsin et E. Pevenasse, Mesdames S. Lapôtre et I. Jeandrain ;

... A tous ceux et celles qui, d'une façon ou d'une autre, m'ont soutenue au cours de l'enquête (hébergement, repas, informations...), merci à Monsieur R.Golard, Monsieur et Madame Gaspard, Madame Ninin De Pouhon, Monsieur et Madame Dujeu, Isabelle, Dorothée, Sabine, Anne-Françoise et François, Lionel, Jean-François... ;

... Enfin, et surtout, à tous les marcheurs et marcheuses de l'Entre-Sambre-et-Meuse, leurs enfants, amis et amies, pour leur confiance, leur sincérité et leur goût de la fête

Enfin, merci et pardon aux arbres, pour leur don inestimable et sans qui ce travail n'aurait jamais vu le jour !!

