

BRETAGNE ET RELIGION



Travaux de la section Religion
de l'Institut Culturel de Bretagne
Shol-Uhel ar Vro



10245

TRAVAUX DE LA SECTION RELIGION
DE L'INSTITUT CULTUREL DE BRETAGNE

BRETAGNE ET RELIGION



fb
202
INS

Skol Uhel ar VRO

Institut Culturel de Bretagne

Les opinions et doctrines exprimées dans cet ouvrage n'engagent que la seule responsabilité de leurs auteurs.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Photographie de couverture : © Inventaire Général SPADEM 1966.

© Institut Culturel de Bretagne
Skol-Uhel ar Vro 1990

ISBN 2-86822-038-X

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos</i> (Michel LAGRÉE)	5
Pratiques	
Bernard MERDRIGNAC, Pouvoir rire, ou rire et pouvoir ?	7
A propos de trois miracles de Saint-Lunaire	
Sylvette DENEFFLE, Croyances et pratiques aux fontaines en Cornouaille et Léon	25
François CHAPPE, Les anticléricismes «maritimes» à Paimpol (1880-1914)	39
La mort	
Denise DUFIEF, Le cimetière Saint-Martin de Brest	57
Laurence HARDY L'évolution récente des attitudes devant la mort en Haute Bretagne	67
Oeuvres et action	
Marie-Thérèse CLOITRE, Les cahiers de la conférence des Oeuvres du grand Séminaire de Quimper (1886-1908)	73
Michel LAGRÉE, Les associations confessionnelles	
d'aide aux Bretons de Paris (fin XIX ^e siècle)	77
Pierre LAURENT, Les Bretons de Paris et l'abbé Elie Gautier :	91
témoignage	

Religion, identité, patrimoine

Christian BRUNEL,
Le public de «Feiz ha Breiz» 99

Marie-Madeleine MARTINIE,
Bravite Breiz Santel 117

Hommes d'influence

Yves TOURBIN,
Yves-Marie Audrein,
l'évêque assassiné de Quimper 125

Yvon TRANVOUEZ,
Un prêtre finistérien d'influence,
René Cardaliaguet (1875-1950) 131

AVANT-PROPOS

Lors de sa création, l'Institut Culturel de Bretagne fut divisé en un certain nombre de sections, dont une section Religion. Il avait en effet paru logique à ses fondateurs de créer dans l'Institut une sorte d'observatoire du fait religieux, dont on sait l'importance qu'il a pu avoir, et a encore, dans la société et la culture bretonnes. Du patrimoine monumental aux grandes options, en particulier en matière scolaire ; de la littérature bretonne à la révolution des campagnes à partir du milieu du vingtième siècle, il est peu d'aspects de la vie et de la conscience des Bretons qui ne soient marqués, de près ou de loin — en pour ou en contre — par les comportements religieux.

Leur originalité et leur relief ont beaucoup contribué à façonner une image et une identité pour la région, avant que les profondes transformations sociales, culturelles et religieuses des dernières décennies ne la rapprochent, à allure accélérée, de l'atmosphère religieuse prévalant en général dans les pays d'Europe occidentale. L'évolution est parfois spectaculaire, comme l'a montré naguère, sur le site de Limerzel en Morbihan, Yves Lambert.

La mission de la section religion est évidemment une mission d'étude, à l'exclusion d'un prosélytisme en quelque sens que ce soit. Comme les autres sections de l'Institut, celle-ci participe au soutien et à la promotion de manifestations culturelles ou d'ouvrages. Elle a ainsi été associée, il y a plusieurs années, à la grande exposition organisée sur Les Bretons et Dieu, organisée à l'initiative de l'association des conservateurs des musées d'ethnographie en Bretagne, Buhez. Cette exposition, après avoir fait son Tro Breiz, de Rennes à Nantes, a été finalement présentée au public parisien du Musée des Arts et Traditions populaires. La section religion examine et accueille également des projets de livres associant la religion et la matière de Bretagne : publication de textes religieux bretons, biographies, et, tout, récemment, édition du corpus des tableaux de mission ou taolennou, qui ont modelé la conscience religieuse, en basse Bretagne, pendant trois siècles. Ces projets peuvent venir de l'extérieur ou, cas fréquent, de ses propres membres.

La diversité des compétences et des centres d'intérêt, à l'intérieur du thème fédérateur de la religion, a aussi conduit à enrichir les réunions de la section Religion par des communications ou contributions présentées tour à tour par les différents membres. Il s'agit selon les cas d'études de fond, ou de témoignages d'acteurs. Il a paru souhaitable de publier un premier ensemble de ces contributions, fruit de près de trois années de travail de la section, et de les mettre ainsi à disposition du public, au-delà des limites de l'Institut Culturel. Ce dernier, en assurant cette publication, concrétise pleinement sa vocation d'Institut, Skol uhel. Le fait est particulièrement heureux pour les plus jeunes chercheurs réunis dans la section, lesquels, souvent encore étudiants, peuvent ainsi réaliser une première publication.

Les contributions ici présentées vont depuis les temps lointains, aux origines du christianisme breton, jusqu'aux aspects les plus contemporains. Echelonnées au long des réunions successives de la section, elles ont fait apparaître peu à peu une logique d'ensemble qui a conduit à les regrouper autour de cinq thèmes principaux. Le premier concerne des pratiques et comportements qui donnent une visibilité à la conscience religieuse — ou à son contraire —. On a mis à part, car il s'agit d'un des thèmes privilégiés retenus par la section, les pratiques mortuaires, dont on sait l'importance dans notre région. L'action sociale a pris dans le catholicisme breton une grande ampleur durant le dernier siècle, et on a retenu particulièrement ici celle concernant le « sixième diocèse », les Bretons émigrés à Paris. L'étroite connexion entre religion et identité culturelle s'est exprimée dans la langue comme dans le patrimoine monumental sacré, qui ont suscité eux aussi les vocations et l'action, de Feiz ha Breiz à Breiz Santel. Une place a enfin été réservée à l'approche, de type biographique, de deux hommes d'influence, deux prêtres, l'un du dix-huitième siècle et de la Révolution, l'autre du premier vingtième siècle. Ces études, qui en appellent d'autres, témoignent de l'extrême diversité des expressions religieuses en Bretagne au cours du temps, et de leur constant renouvellement.

Michel LAGREE

Président de la section Religion de l'Institut Culturel de Bretagne

Pouvoir rire ou rire et pouvoir ? A propos de trois miracles de Saint Lunaire

*«Scurrilitates uero uel uerba otiosa et
risum mouentia aeterna clusura
in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia
discipulum aperire os non permittimus».*
(Reg. Ben., VI)

Le «mélange des genres», du comique et du sérieux, constitue un des procédés rhétoriques de la littérature de l'Antiquité tardive (E.R. Curtius, 1956, 516-519). Les épisodes burlesques qui émaillent les *Apocryphes* ou les *Passions* des martyrs correspondent vraisemblablement, selon J. Fontaine, à la nécessité de «captiver un public que sa conversion au Christianisme sevrerait des exutoires imaginaires de la mythologie» (J. Fontaine, 1975, 771).

Cependant, en présentant «la vision du monde» qui dominait au Moyen Age, A.J. Gourevitch insiste sur la «tendance à l'inversion paradoxale des représentations habituelles», caractéristique du Carnaval, et qui serait, selon lui, «un trait intrinsèque» des mentalités médiévales. D'où d'apparentes absurdités ou incongruités qui nous amènent aujourd'hui à considérer «comme comiques des scènes qui, en leur temps, ont engendré un pieux émerveillement» (A. J. Gourevitch, 1983, 13-14). Ce risque de contresens avait déjà été souligné par L. Febvre à propos de l'*Heptameron* de Marguerite de Navarre. Selon lui, le malentendu «historique et psychologique» tient à une si forte impression de «dépaysement» qu'involontairement, bien des péripéties «nous semblent comiques, tant elles échappent à nos communes mesures» (L. Febvre, 1971, 256). C'est pourquoi J. Legoff vient récemment d'attirer l'attention sur le «statut du rire» au Moyen Age et de se demander s'il y avait alors «une conception unifiée du phénomène du rire» ou si nous n'atteignons «qu'une pluralité de rires aux natures et aux fonctions diverses» (J. Legoff, 1987, 236).

De telles mises en garde s'appliquent aussi à la juxtaposition (insolite pour nous) dans les mêmes manuscrits, aux XII^e-XVI^e s., de contes dévots, de Vies de saints, de fabliaux ou de lais (N. Scott, 1977, 8). Sans doute une des raisons de cette promiscuité tient-elle à l'analogie de structure narrative entre ces diverses «familles» que l'on a rapprochées – comme l'avait bien senti L. Febvre (1971, 262) – de celles des *exempla* médiévaux (N. Scott, 1977, 28). Ceux-ci, issus en grande partie des traditions orales et du folklore, tout en témoignant de «l'influence en profondeur du Christianisme» sur les comportements médiévaux (C. Bremond, J. Legoff, J.C. Schmitt, 1982, 529), sont aussi alors pur les clercs l'occasion de passer compromis avec la « religion peu intériorisée » des laïques (H. Martin, 1989, 529). Précisément, l'une des caractéristiques fondamentales de l'*exemplum* est «l'unité du rire et de l'édification» (J. Berlioz, 1980, 122 ; H. Martin, 1989, 515-521). Il ne peut donc y «avoir d'*exemplum* ennuyeux, puisque sa fonction même est de rompre la monotonie du sermon» (J. Berlioz, 1980, 122).

Les prédicateurs médiévaux puisaient ces anecdotes à des sources très diverses dont les *Légendiers* hagiographiques n'étaient pas les moindres (G. Philippart, 1977, 120-121). Il ne faut donc pas être surpris de ce que des Vies de saints contiennent de tels récits, à la fois édifiants et récréatifs, selon la définition proposés par J. LEGOFF (1985, 249).

L'analyse de trois miracles de guérison et de châtement dans la *Vita Leonorii* permettra de saisir comment s'articule ici le «récit facétieux» (voir P. de Lajarte, 1974, 319) et, peut-être, de comprendre pourquoi l'hagiographe a eu recours à un procédé qui peut paraître déroutant.

- I -

La *Vita Leonorii* dans laquelle nous retenons ces trois récits, figure, parmi d'autres documents hagiographiques, dans un *Légendier* copié probablement au XIV^e siècle (Soc. des Bollandistes, 1890, II, 122 ; F. Duine, 1918, 96 ; voir, cependant, L. Fleuriot, 1980, 280), qui a appartenu à la riche bibliothèque de l'abbaye cistercienne de Notre-Dame de Bonport (*Eure*), fondée en 1191 par Richard Coeur-de-Lion, puis généreusement dotée par Philippe Auguste et Louis IX (*Dict. Hist. et Géo. eccl.*, IX, col. 1099 ; *Gallia Christiana*,

XI, col. 667-668). L'inclusion de la *Vita* dans ce recueil s'explique sans aucun doute par la proximité du prieuré clunisien de Beaumont-sur-Oise (Val-d'Oise) où étaient conservées des reliques de saint Lunaire. Sous sa forme actuelle, le texte n'a (semble-t-il) pu être rédigé plus tôt que le XI^e siècle, mais divers indices montrent que l'hagiographie a du remanier et actualiser une version antérieure (L. Fleuriot, 1980, 281). D'ailleurs un manuscrit du IX^e siècle, ayant appartenu à St-Benoît-sur-Loire conserve quelques fragments d'une version carolingienne (J. van Der Straeten, 1982, 73-74).

Comme beaucoup de compositions hagiographiques de la même époque, la *Vita Leonorii* suit les principales étapes de la carrière du « héros ascétique » telle que dégagée par A.D. Rees (1936, 30-41) à partir d'un échantillonnage de Vies de saints celtiques. Le principal ressort en est la reconnaissance de la « vertu » du saint par le pouvoir laïque, comme le montre aussi la *Vita Leonorii*. Convoqué par « Gillebert » qui, « en ce temps là, régnait à la fois en France et en Bretagne » (cf. L. Fleuriot, 1980, 189) et qui le connaissait de réputation, Lunaire accomplit divers miracles qui apparaissent comme autant d'épreuves destinées à manifester sa sainteté. En franchissant la Rance, il rend la vue à deux aveugles ; aux portes du palais royal, un paralytique retrouve, grâce à lui, l'usage de ses jambes ; de retour au pays, après avoir acquis de haute lutte les faveurs royales, il guérit plusieurs lépreux, se posant ainsi en meilleur intercesseur que les autres bretons !

Cécité, paralysie, lèpre. Ce sont les infirmités les plus fréquentes dans l'hagiographie médiévale au même titre que dans l'Evangile. Plutôt d'ailleurs que de refléter la morbidité de leur époque, il s'agit sans doute pour les auteurs des *Vitae* de se conformer au modèle néo-testamentaire, afin de présenter les saints comme des émules du Christ.

- II -

Pourtant, ces miracles qui ressortissent au merveilleux chrétien ne diffèrent guère de nature, du merveilleux féerique. Aussi le récit respecte-t'il la «séquence narrative» du conte populaire, telle qu'ont permis de la dégager les recherches de V. Propp :

Manque / Intervention de l'adjuvant (et mise à l'épreuve) / Liquidation du manque (P. GALLAIS, 1974, 118-119).

«Fonction de Normalisation» :

C'est précisément par leur inscription dans ce schéma préétabli, qui est aussi celui de l'*exemplum*, que de tels récits paraissent se rattacher au genre édifiant. Cette «fonction de normalisation», pour reprendre la terminologie de V. Morin (1966, 102), qui met les personnages en situation est assurée ici par le songe prémonitoire dont l'un des aveugles rencontrés au bord de Rance par Lunaire a été gratifié la nuit précédente (c. 13).

La cécité constitue le «manque initial» : la *Vita* souligne l'état de dépendance dans lequel les deux aveugles sont placés : «Voici qu'à un endroit sur le fleuve Rhin (*sic*, pour Rance), dans le village qui s'appelle Mordreuc, deux aveugles étaient assis au bord de la route ; leurs guides les avaient en effet laissés pour se procurer dans ce village ce dont ils avaient besoin».

Lunaire entend l'un d'entre eux raconter à l'autre : ...«Il m'a été révélé cette nuit par un songe que saint Lunaire, sur sa route, me rencontrait assis à un endroit. Il m'interrogeait en disant : – Quel Dieu vénères-tu ? Et je lui répondais : – Nul autre que Dieu le Père tout puissant et son Fils Jésus-Christ notre sauveur ainsi que le Saint Esprit qui procède d'eux deux. Entendant cela de ma part, il disait : – Au nom de la Sainte Trinité, Père, Fils et Saint Esprit que tu confesses, j'oins tes yeux pour que tu voies tout».

L'intervention de l'«Adjuvant» (qui tant, en fait, à ce confondre avec le «Donateur» du conte, puisque le saint agit au nom de Dieu) est ici subordonnée à la réponse correcte du futur bénéficiaire à un questionnaire qui, d'après Propp, constitue une forme atténuée de «mise à l'épreuve». La «liquidation du Manque» s'en suit immédiatement : « Et aussitôt, ils (ses yeux) s'ouvrirent pour voir ».

FONCTION DE NORMALISATION	FONCTION LOCUTRICE D'ENCLICHÈMENT	DISJONCTEUR		FONCTION INTERLOCUTRICE DE DISJONCTION
		Sens propre : linge	Sens figuré : caractère	
V. MORIN (1966, 110) : exemple	Un mari a assommé sa femme	Le juge : - « Mais pourquoi avec un fer à repasser ? »	« PLIS »	Le mari : - « Parce qu'elle commençait à prendre de mauvais plis ».
V. LEONORI C. 13	Rêve : Cécité (1) --> Question (A) --> Guérison	Cécité (1) --> Question (B) --> Guérison	Cécité Aveuglement Manque de foi	Cécité (2) --> Question (A) --> Demi-guérison (borgne)
C. 14	(Sous entendue)	Paralysie (1) --> Intervention du Saint --> Guérison	Paralysie Vs orgueil (= humiliation)	Valide --> Intervention du Saint --> Paralysie (2)
C. 26	(Sous entendue)	Lèpre (1) --> Intervention du Saint --> Guérison	Lèpre Cupidité	Valide --> Intervention du Saint --> Lèpre (2)

Réversibilité du châtement :
Pénitence → Guérison

«Fonction locutrice d'enclenchement» :

Le récit progresse selon une construction en abîme ! Lunaire s'approche des infirmes pour leur demander le sujet de leur discussion et se fait reconnaître. Aussitôt, l'aveugle «tombant à ses pieds, se prosterna et reprenant depuis le début, il lui révéla son rêve en entier». Les détails nous sont quand même épargnés. Et l'hagiographe d'en venir enfin à l'actualisation du miracle. Si la guérison intervient dans les formes prévues, la question posée par le saint diffère cependant de celle qu'annonçait le songe : – « Crois-tu que ceci puisse, par mon intermédiaire, t'arriver de la part du Seigneur ? » Et l'aveugle dit : – Je crois de tout cœur que ce que tu demanderas, te seras accordé par le Seigneur. Saint Lunaire dit : – Qu'il t'advienne selon ce que tu as cru ». On peut voir dans ce léger décalage entre ce passage et celui qui lui correspond dans le rêve précédent, la «fonction locutrice d'enclenchement» qui, toujours d'après V. Morin (1966, 104-105), permet au récit de progresser.

Dès lors que la réputation thaumaturgique du saint est faite, la « fonction de normalisation » peut rester sous-entendue dans les deux autres récits de miracles qui ont été retenus. dès que la *Vita* met Lunaire en présence de quelque infirme, le public doit s'attendre à un «processus d'amélioration» (P. Gallais, *ibid.*).

Ainsi, à la porte du palais du roi Gillebert, il rencontra «deux hommes, l'un paralytique, qui pleurait, l'autre, un des jeunes écuyers du roi, qui riait» (c. 14). Discrète allusion à la Béatitude (*Matth.* 5,4) : «Bienheureux ceux qui pleurent maintenant, car ceux-ci riront» (*Beati qui lugent nunc quoniam ipso ridebunt*) qu'Alcuin faisait intervenir dans un condensé de la méditation du haut Moyen Age sur le rire (I.M. Resnick, 1987, 91 et n. 5). Le saint apprend de l'infirmes qu'il s'est fait dérober ses béquilles par ce jeune homme et il finit par le guérir :

« A la vue de tous, il alla vers le paralytique, en lui disant : – Etends ta main ! et il l'étendit. Et saint Lunaire dit : – Au nom du Seigneur Jésus Christ, mon maître, lève-toi et marche. Aussitôt, celui-ci se leva, ne ressentant aucune douleur dans aucun de ses membres, et devant tout le monde, il marcha ». Toutefois, ceci n'intervient qu'après une phase de suspense qui permet d'identifier ce miracle à cette même «fonction locutrice d'enclenchement». Ce n'est que devant les refus répétés du mauvais plaisant de restituer les

béquilles à sa victime, qu'« en colère », le saint se décide à intervenir selon le schéma attendu.

Une même analyse peut être menée à propos de l'épisode de la guérison des lépreux (ch. 26). Le récit s'enclenche par un miracle banal où se décèle toujours la même structure : « Un jour, alors que saint Lunaire se tenait en un endroit à l'écart de ses frères, voici qu'en se retournant, il vit quatre hommes qui venaient à lui. Trois d'entre eux étaient lépreux »... Voilà pour le « Manque initial ». L'intervention de saint Lunaire en tant qu'« Adjuvant » est tout aussi nette puisqu'il précise bien dans son invocation : « ... à ma prière et sur concession divine ». Bien entendu, le «manque» est immédiatement résolu : « A ces mots, les trois lépreux furent aussitôt purifiés ».

« Fonction interlocutrice de disjonction » :

Ce qui distingue de tels miracles des centaines de récits analogues que contient l'hagiographie armoricaine, c'est la présente aux côtés du bénéficiaire d'un autre personnage qui réagit négativement à l'intervention du saint. Du coup, se déclenche un processus inverse : non plus amélioration, mais dégradation de la situation initiale (ou, du moins, amélioration seulement partielle).

Ainsi, le second des aveugles rencontrés par Lunaire sur les bords de Rance lui demande à son tour de lui rendre la vue comme à son compagnon. Or la question que lui pose le saint pour le mettre à l'épreuve ne porte plus, comme précédemment sur sa confiance dans le miracle mais sur la foi en Dieu : « – Crois-tu de tout cœur au Père, au Fils et au Saint Esprit ? » Au lieu d'apporter la réponse correcte dont son camarade lui avait révélé la teneur en lui narrant son rêve prémonitoire, il se contente d'un laconique «*Credo* ». Bien que saint Lunaire réitère la formule et les gestes qui viennent d'obtenir une guérison totale, seul «un de ses yeux s'ouvrit, l'autre resta fermé, sans lumière».

Ce second épisode qui, toujours par référence à l'étude V. Morin, remplit la « fonction interlocutrice de disjonction » est évidemment symétrique au précédent par rapport au miracle-type, décrit d'emblée dans le rêve (« fonction de normalisation »). Cependant la cohérence formelle entre «locution» et «interlocution» *disjoncte*

par suite de l'ambivalence de l'épreuve successivement imposée aux deux aveugles. Une légère modification dans la formulation de la question confère aux deux réponses une portée différente.

De même, aux côtés des trois lépreux guéris par Lunaire s'est glissé un homme qui « n'ayant aucune maladie se disait lépreux, car il désirait recevoir des aumônes ». Ici aussi le récit parasite se calque sur le récit normal, au point que tous deux s'enchevêtrent. A la question du saint : « – Etes-vous tous quatre lépreux ? », ils répondent comme un seul homme : « – Tous, maître ». Mais l'ambiguïté de la formule de guérison : « ... Que chacun de vous obtienne ce qu'il n'a pas ... » enclenche la disjonction entre « locution » et « interlocution » : « ... si bien que cela se passa comme saint Lunaire l'avait dit. Ceux qui n'avaient pas la santé, la recouvrèrent, et celui qui n'avait pas de maladie, eut la lèpre une fois pour toutes ».

La réaction négative de ces personnages à l'épreuve que leur fait subir Lunaire les situe dans la sphère d'action du « faux héros » du conte populaire. Par contre, le jeune écuyer qui a porté préjudice à un pauvre paralytique cumule diverses fonctions. Le vol des béquilles constitue un « méfait » qui permet de reconnaître en lui l'« agresseur », tel que défini par Propp. De plus, il oppose un silence méprisant à une première injonction du saint : « – Je t'en prie, frère, rends ses pieds à ce malheureux paralytique. Pourquoi ne comprends-tu pas la parole de Notre Seigneur Jésus-Christ, dans l'Evangile qui dit : Ce que vous ferez à l'un des plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous le ferez (cf. *Matth.* 25,40) soit en bien, soit en mal. Ne sais-tu pas que vous avez un seul Créateur, que vous honorez et adorez un seul Dieu, que vous avez été baptisés d'un seul baptême, qu'une seule terre enfin vous recevra et vous engloutira. Et un Sage dit aussi : Qui porte tort à quelqu'un s'en prend à son Créateur (*Prov.* 14,31) ». Puis, lorsque Lunaire revient le supplier de restituer les béquilles, à trois reprises, en présence de trois témoins, il entend répliquer insolemment :

« Qu'y a-t-il entre toi et moi, homme de Dieu. Fais ce que qu'il te plaît. Quant à moi, par la grâce du roi Gillebert, je n'ai rien à faire de ce que tu dis ».

Cette dernière chance que lui concède le saint (explicitement, selon le précepte de l'Evangile, *Matth.* 15,17) et qu'il se refuse à saisir fait du jeune écuyer un « faux héros », au même titre que ses homologues des deux autres récits. Aussi, le châtiment que lui

inflige Lunaire suit-il un schéma identique : « Et se retournant vers l'orgueilleux, il lui dit : « Que ces béquilles que tu tiens dans tes mains te soient dorénavant nécessaires ! ».

La guérison de l'infirme et le châtiment du coupable constituent « locution » et « interlocution » qui s'articulent ici encore de manière symétrique. Toutefois cette cohérence apparente repose sur un malentendu par lequel s'opère la disjonction du récit. Quelle est la nature réelle du « Manque » qui affecte le paralytique ? Ses béquilles, comme il l'affirme d'emblée au saint, ou son infirmité, comme l'implique le dénouement ?

« Le Disjoncteur »

Le sourire du lecteur actuel de tels récits résulte de l'équivoque entre les deux volets qui les composent. L'articulation entre le « miracle positif » conforme aux normes évangéliques et le « miracle négatif » qui prend celles-ci à contrepied, se fonde sur une disjonction paradoxale, propre aux genres comiques (B. Roy, 1977, 15-16). On rejoint ainsi la définition par P. de Lajarte (1974, 322) du « modèle constitutif du conte facétieux » : Dans sa « structure profonde », quelle que soit « l'extrême diversité des formes superficielles », il s'agit, « sous une forme alternante » de la mise en scène « soit d'un procès d'échange, au sens le plus général du thème » (c'est-à-dire, une relation d'équivalence entre deux termes, par exemple ici entre cécité et aveuglement), « soit d'une transgression de l'échange » (comme une relation de non-équivalence de différence, ainsi, dans le second miracle de la *Vita*, entre paralysie et orgueil). La preuve en est qu'il a été possible de mettre en oeuvre la grille élaborée par V. Morin pour analyser l'« Histoire drôle ». Restent à approfondir les modalités des diverses interventions du saint qui font « disjoncter » le récit.

Les procédés thaumaturgiques auxquels saint Lunaire recourt pour améliorer l'état des patients qui s'adressent à lui sont nettement démarqués de l'Evangile. Avant de signer les yeux des aveugles avec de l'huile bénite, il y applique une mixture de salive et de terre, comme le Christ l'avait fait pour guérir l'aveugle-né de Siloë (*Jn.* 9,6). Ce sont les paroles évangéliques (*Surge et ambula, Matth.* 9,5, *Lc.* 5,23) qu'il adresse au paralytique. Et il procède à la

guérison des lépreux en faisant explicitement référence à la purification par Jésus-Christ de « dix lépreux venant demander sa pitié » (Lc. 17,12).

C'est un lieu comme apologétique de constater que jamais l'Évangile ne prête de miracles « négatifs » au Christ. Il convient donc de chercher ailleurs le modèle des formules qui déclenchent un processus de dégradation. On a remarqué plus haut que, dans tous les cas, elles comportaient une ambiguïté qui faisait bifurquer le récit. C'est le propre des motifs folkloriques qui se rattachent au motif K 2310 : *Deception by equivocation*. N'est-ce pas l'indice de ce que ces récits puisent dans le fond du comique « populaire » où c'est une équivoque qui fait basculer le récit. Ainsi en est-il du châtement du faux lépreux. Son imposture s'explique, selon l'hagiographie, par le désir d'aumônes. A la lettre, la réplique du saint : « – Que chacun reçoive ce qu'il n'a pas », aurait dû déclencher sur lui une pluie d'argent ! De même, si le jeune écuyer avait obéi à saint Lunaire et rendu les béquilles à sa victime, la guérison de ce paralytique qu'il avait spolié n'aurait pas logiquement lieu d'être. Et une fois celle-ci intervenue, il n'a plus de raison de restituer l'objet du délit. Enfin, le *Credo* du second aveugle n'est pas, tout compte fait, plus déplacé que la réponse de son collègue préalablement guéri.

Pour que ces récits fonctionnent efficacement, il est donc indispensable que le public de la *Vita* entre dans la logique que lui impose l'hagiographe. Or, comme dans l'histoire drôle, la devinette ou le conte « facétieux », celle-ci est biaisée en ce qu'elle fonde sur un élément trompeur d'ailleurs paradoxale ou métaphorique (B. Roy, 1977, p. 15).

- III -

En effet, le rire folklorique est déchargé de ce que pourraient présenter de subversif ces inversions de miracles évangéliques parce que la métaphore qui le sous-tend permet à l'hagiographe de tirer de l'anecdote une leçon morale (C. Bremond et alii, 1982, 123). En se référant ainsi à des présupposés dogmatiques, ces récits se veulent édifiants et se distancient du conte « facétieux » dont ils empruntent pourtant schémas et thèmes narratifs. Dans celui-ci, les présuppositions « dépendent du système propre du texte » et ne

coïncident donc pas nécessairement avec l'idéologie dominante (P. de Lajarte, 1974, 332 n.30).

Le rire devient donc licite puisque, par le biais d'un artifice sémantique, il est amené à s'exercer aux dépens des méchants (I.M. Resnick, 1987, 91). C'est pourquoi un rappel de la définition de la métaphore, telle que présentée par J. Berlioz (1980, 123) n'est sans doute pas inutile ici : il s'agit d'étendre à « la réunion de deux termes une propriété qui n'appartient qu'à leur intersection ». Or c'est bien ce que l'on constate dans la *Vita*. Dans chacun de ces trois récits, une même infirmité se situe à l'intersection des deux volets qui les constituent. Mais dans les miracles de guérison, elle constitue un manque d'ordre physique que l'intervention du saint vient liquider, tandis que dans les miracles de châtement, en s'abattant sur le coupable, elle révèle un manque d'ordre moral qu'elle figure. C'est pourquoi on peut emprunter à J. Berlioz (1980, 121) l'expression d'« icône verbal ». Il est significatif que l'hagiographe recoure à des verbes de connaissance (*scio, intellego*) lorsqu'il s'agit de décrypter la métaphore.

Mais, dès lors que le « manque » est identifié en profondeur et transposé sur le plan physique, le châtement devient réversible puisque la situation est débloquée et que la séquence *Manque/liquidation du manque* va pouvoir fonctionner. La mise à l'épreuve qui était atténuée lors de la première phase de chaque récit se pose, à présent, en préalable à toute guérison : il s'agit de la conversion de l'intéressé.

Saint Lunaire demande au borgne : « – Veux-tu être baptisé ? Celui-ci répondit : – Je le veux, et il le baptisa ». Cependant l'hagiographe prend garde de pallier ce que pourrait présenter de trop formaliste cette formulation puisqu'il ajoute, à toutes fins utiles : ... « en l'instruisant dans la foi à la très Sainte Trinité ».

De même, à la suite d'une série de victoires miraculeuses sur ses adversaires qui l'amènent à être triomphalement reconnu par le roi Gillebert, le saint refuse froidement les présents que lui offrent les parents du jeune écuyer : « Rempportez vos présents avec vous, car les présents des pécheurs ne sont pas portés à leur crédit devant le Seigneur, sinon en gage de pénitence. En vérité, je vous le dis, il ne retrouvera jamais la santé jusqu'à ce qu'il s'exile humblement, à ma suite, en Bretagne avec ces béquilles [...]. Il ne peut recouvrer la santé de la part de mon Dieu tant qu'il sache et comprenne (*sciat et*

intelligiat) que Dieu s'oppose aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles. Et ainsi fut fait. Celui-ci s'exila humblement, avec une grande compagnie (*sic* !), en Bretagne, à la suite de saint Lunaire ».

Cette amorce de pèlerinage pénitentiel est développée dans l'épreuve imposée au simulateur de la lèpre puni : « En vérité, je te le dis, tu ne recouvreras pas la santé tant que tu n'auras pas parcouru toutes les régions de Bretagne où habitent mes frères, serviteurs de Dieu. Dépêche-toi d'aller les prier de te rendre la santé ».

En fait, selon un cliché hagiographique (cf. B. Merdrignac, 1980, 601) cette pérégrination qui le ramène plaisamment bredouille à son point de départ, contraint son héros à un retour sur lui-même : « Je viens de savoir et de comprendre (*scio et intelligo*) que ce que tu demanderas à Dieu tu l'obtiendras. C'est pourquoi, je te prie par la grande clémence de Notre Seigneur Jésus Christ ton maître. Aie pitié de moi, pauvre pécheur et purifie moi de cette lèpre que j'ai reçue à cause de mon péché, en blasphémant intérieurement l'oeuvre du Seigneur Tout Puissant ».

Bien entendu, comme les deux précédents, ce récit se conclut par une guérison miraculeuse qui vient récompenser la conduite méritoire du patient. Le dialogue entre le saint et le lépreux fait écho aux formules de la guérison complète du premier aveugle :

« – Crois-tu que cela peut t'être fait par mon intermédiaire ?

...

- Je le crois de tout coeur !

...

- Qu'il te soit fait selon ce que tu as cru ».

Ainsi, la boucle se referme. La réversibilité du châtement met en évidence l'efficacité du baptême et de la pénitence qui le régénère.

L'impact de telles anecdotes tient à ce que le merveilleux se développe selon un schéma préétabli dans lequel les thèmes folkloriques sont étayés par des critères évangéliques. Toutefois l'aspect stéréotypé de ces récits ne risquait-il pas d'entamer leur crédibilité dans la mesure où un esprit critique (et le Moyen Age n'en était pas dépourvu !) se devait de constater leur similitude avec d'autres versions prêtées à d'autres héros ? Bref, autant la morale de tels récits garantit leur vérité dans la mesure où elle se conforme à l'enseignement de l'Eglise, autant la véracité des faits rapportés est suspecte, dans la mesure où ils relèvent du légendaire. Le terme « légende » qui désigne étymologiquement « l'histoire qu'il faut lire

de la fête du saint » (H. Delehay, 1968, 11) en est venu, de manière significative, à s'appliquer (à la différence du conte) à un récit enraciné dans un lieu déterminé, autour d'un personnage précis, c'est-à-dire prétendant à l'historicité.

Il est donc temps de prêter attention à la localisation de ces épisodes de la *Vita Leonorii*. La guérison des deux aveugles est située au niveau de la passe de Mordreuc, sur la Rance. Or, en Pleudihen, où se trouve ce hameau, la chapelle de l'Hôtellerie, à proximité d'une fontaine, a constitué un prieuré de l'abbaye de Notre-Dame du Tronchet, dédié à saint Lunaire avant de passer sous le patronage de saint Nicolas (M. Duval, 1978, 210). Sur la rive gauche de la Rance à Plouer, s'élevait une chapelle dédiée à saint Lunaire, dans l'anse de la Moinerie, dont la fontaine voisine passait, encore au siècle dernier, pour soulager les maux d'yeux de même que dans bien d'autres lieux de culte dédiés au saint (St-Père-Marc-en-Poulet, Miniac-sous-Bécherel, Hirel, St-Lormel...). La *Vita* garantit que cette spécialisation ne doit pas tout à un jeu de mots reposant sur l'homophonie entre Lunaire et « lunettes », comme le suggère – à tort – L. Maître (1922, 436). En effet, ce miracle pourrait bien rendre compte de l'existence, au passage de la Rance, de quelque succursale du monastère de saint Lunaire (récupérée ultérieurement par les bénédictions du Tronchet). Il était intéressant d'y encourager ainsi les pèlerinages.

Cette préoccupation économique se décèle aussi à l'arrière plan du récit de la guérison du paralytique. Elle prélude, en effet, au miracle par excellence, point culminant de la *Vita* : la résurrection d'un parent de la reine, frappé à mort pour avoir essayé d'attenter à la vie du saint afin de venger la paralysie infligée au jeune plaisantin. Du coup, le roi ne peut refuser de vendre à Lunaire un domaine de seize mille carrés autour de son monastère. S'y adjoint une donation, prise sur le fisc royal (ch. 16-18). C'est là que le jeune homme doit suivre le saint pour recouvrer la santé. Ces miracles s'intègrent donc à un ensemble qui rend compte de l'extension des biens de l'établissement monastique, puis de la paroisse, de saint Lunaire. C'est pourquoi l'hagiographe décrit ensuite la circumambulation par laquelle le saint délimite ses possessions. La mise en place miraculeuse d'un « talus » et d'un « perron » (*lapis*) vient garantir cette répartition (*divisio*) (ch. 24). Une communication du recteur de St-Lunaire, en 1689, atteste que des croyances folkloriques s'atta-

chaient toujours à de tels mégalithes : ... « C'est-à-dire grosses et hautes pierres qui déterminent la paroisse de ses circumvoisines [...] Même, il y en a une du côté de St-Briac, élevée de deux ou trois pieds, large d'un pied, au bas de laquelle est un rond en terre de trois quarts de pied de diamètre où l'on n'a jamais vu herbe, parce que, croit-on, le saint a célébré la messe sur la pierre et c'était le lieu où il faisait la gémflexion » (cf. J. Mathurin, *s.d.*, 15).

Incessant va et vient entre tradition orale et texte hagiographique ! Ce dernier s'inspire du folklore qu'il infléchit en retour. De même, l'injonction du saint au vrai/faux lépreux de parcourir les lieux-saints de toute la Bretagne constitue sans doute un allusion au pèlerinage médiéval du *Tro Breiz*, dont la formule « *circuiens totam Britanniam* » apparaît comme la paraphrase latine. Certes, les sept saints ne sont pas explicitement mentionnés et il n'est pas non plus précisé qu'il s'agit des fondateurs des évêchés bretons. Mais, ici encore, l'explication tient peut être à la contamination de ce thème par le folklore local (ou vice-versa ?). En 1884, une nièce de P. Sébillot recueillait à Lancieux une tradition qui donnait comme huit frères venus « D'Angleterre en Bretagne pour y prêcher la religion chrétienne » les titulaires des paroisses qui se succèdent sur la côte de St-Cast à St-Malo. L'éditeur fait judicieusement remarquer que le nom de saint Servan « a pu être ajouté à une époque moderne ; comme dans les légendes similaires, les saints devaient être au nombre de sept », à l'origine (P. Sébillot, 1897, 29-30). C'est pourquoi il est tentant d'interpréter au sens biologique la mention par saint Lunaire de « ses frères » qui, du reste, paraît redondante avec l'apposition « serviteurs de Jésus Christ ». Ainsi, la guérison miraculeuse, en témoignant de la primauté de saint Lunaire, prétendrait régler une querelle entre clochers voisins !

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, l'inscription dans l'espace de ce miracle, au même titre que des deux précédents, se veut un gage de leur authenticité aux yeux des fidèles. Les sites sacralisés dédiés à saint Lunaire rendent « patentes jusqu'à aujourd'hui » (comme l'écrit l'hagiographe, ch. 24) les interventions miraculeuses grâce auxquelles il y a attaché son nom. Un tel appel à des preuves tangibles (quelle qu'en soit pour nous la valeur !) relève de la tendance au « rationalisme » et de l'effort de vulgarisation qui sont apparus ailleurs caractéristiques de certaines *Vitae* de l'époque romane (B. Merdrignac, 1987, 45).

Cette prétention à la véracité des faits rapportés est d'autant plus indispensable à l'efficacité pédagogique de telles anecdotes qu'en découle une leçon qui n'admet pas de remise en cause.

En effet, le miracle positif (c'est-à-dire la « fonction locutrice d'enclenchement » dans la terminologie de V. Morin) suppose que le public ait intériorisé les normes évangéliques et les principes de la morale chrétienne. Par contre, le miracle négatif (la « fonction interlocutrice de disjonction ») révèle sans doute la prise de la parole folklorique par le clerc médiéval. Et il ne la rend pas ! Une sanction physique (*signe*) soulève en effet ici une question dont la réponse est d'ordre moral (*valeur*). Faute de la détenir en propre, il ne reste au public qu'à rire (ou du moins, sourire) et à laisser le champ libre au discours clérical qui rétablit la situation.

Ainsi se confirme le pouvoir de récits qui réalisent les prédictions de l'auteur et dans lesquels celui-ci est à même (fut-ce au prix de distorsions) de mettre en relief le rapport entre cause et conséquence. Fabliaux ou *exempla* en constituent des illustrations fort proches des anecdotes qui viennent d'être mises à plat. « Tout groupe au pouvoir, tout groupe voulant se légitimer » reconnaît depuis longtemps ces outils « encore plus puissants lorsque s'y trouve associée une leçon ou morale et que les faits rapportés sont certifiés véridiques » (N. Scott, 1977, 28).

« ... En jouant sur le rire, vous
m'entraînez dans de vains propos.
Mais vous savez bien que Christ
ne riait pas ».

(H. Eco, *Le nom de la Rose*,
Le Livre de Poche, p. 170).



Bibliographie

Société des Bollandistes, *Catalogus Codicum Hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in B.N. Parisiensi*, t.II, 1890, p. 153-173 (ms. lat. 4317, f 67-79 v).

J. BERLIOZ, « Le récit efficace *L'exemplum* au service de la prédication » (XIII^e-XV^es.), *MEFRM*, t.92, 1980/1.

C. BREMOND, J. LEGOFF, J.C. SCHMITT, *L'exemplum*, Turnhout, 1982.

E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris 1956.

T.P. CROSS, *Motif-Index of early Irish literature*, reprint, New-York, 1969.

D.A.C.L., s.v. « *Joca Monachorum* »

H. DELEHAYE, *Les légendes Hagiographiques*, 4^{ème} éd., Bruxelles, 1955, réimp. 1968.

F. DUINE, *Memento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne : 1^{ère} partie : les fondateurs et les primitifs (du V^e au XI^es.)*, Rennes, 1918.

M. DUVAL, « En Bretagne, autour du culte de saint Lunaire », *An. Soc. Hist. et Arch. de l'Arr de St-Malo*, 1978.

L. FEBVRE, *Amour sacré, amour profane*, rééd., Paris, 1971.

L. FLEURIOT, *Les Origines de la Bretagne*, Paris, 1980.

J. FONTAINE, « Le mélange des genres dans la poésie de Prudence », *Forma futuri (Mélanges M. Pelegrino)*, Torino, 1975.

B. de GAIFFLIER, « Miracles bibliques et Vies de saints », *Nlle Rev. théologique*, t.88, 1966.

P. GALLAIS, « Remarques sur la structure des "Miracles de Notre Dame" », in G.H. ALLARD, J. MENARD, éd. *Cahiers d'Etudes Médiévales (1) Epopée, Légendes et Miracles*, Montréal-Paris, 1974.

A.J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris 1983.

P. de LAJARTE, « Du conte facétieux considéré comme genre : esquisse d'une analyse structurale », *Ethnologie Française*, IV/4, 1974.

J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age : l'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1963.

J. LEGOFF, « L'appétit de l'Histoire », in P. NORA éd. *Essais d'égohistoire*, Paris, 1987.

J. LEGOFF, *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985.

L. MAITRE, « Les saints guérisseurs et les pèlerinages en Armorique », *R.H.E.F.*, t. VIII, 1922.

H. MARTIN, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age (1350-1520)*, Paris, 1988.

J. MATHURIN, *Saint Lunaire*, Rennes, s.d.

B. MERDRIGNAC, « L'évolution d'un cliché hagiographique : saint Melaine, saint Mars et l'eulogie métamorphosée en serpent », *ABPO*, 1980

B. MERDRIGNAC, *Recherches sur l'hagiographie armoricaine du VII^e au XV^e s.*, *Dossiers du CeRAA*, t.1, H-1985 ; t.2, I.1986.

B. MERDRIGNAC, « La quadrature du cercle dans la *Vita Sulini* », *Dossiers du CeRAA*, 15/1987.

V. MORIN, « L'histoire drôle », *Communications*, 8/1966.

G. PHILIPPART, *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977.

G. PHILIPPART, *Les Légendiers...*, *Mise à jour*, Turnhout, 1985.

V. PROPP, *Morphologie du Conte*, Paris, 1973.

A.D. REES, « The divine hero in celtic hagiology », *Folklore*, 47/1936.

I.M. RESNICK, « Risus Monasticus - Laughter and medieval monastic culture » *Revue Bénédictine*, 97 n° 1-2/1987.

B. ROY éd. *Devinettes françaises du Moyen Age*, in *Cahiers d'Etudes Médiévales*, (3), Montréal-Paris, 1977.

N. SCOTT, *Fabliaux des XIII^e-XVI^es.*, *Contes pour rire ?*, Paris, 1977.

P. SEBILLOT, *Petite légende dorée de la haute Bretagne*, Nantes, 1897.

J. van der STRAETEN, *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Bruxelles, 1982.

J.S.P. TATLOCK, « Medieval Laughter », *Speculum*, 21/1946.

Croyances et pratiques aux fontaines en Cornouaille et Léon

Deux grandes orientations ont dominé ma recherche sur les fontaines en Bretagne : d'une part, reprendre de façon systématique l'étude des fontaines très souvent mais très superficiellement faite et, d'autre part, avancer dans une réflexion sur le phénomène de la croyance.

La première orientation qui a donné lieu à l'aspect ethnographique de ma thèse s'est révélée beaucoup plus riche que ne le laisse supposer la modestie des édifices concernés.

La seconde s'est inscrite dans un travail plus vaste que j'ai entrepris depuis plusieurs années et qui, de l'hagiographie à la légende, m'a conduite à réfléchir sur tous les faits de croyance.

Il s'agira ici essentiellement du premier aspect de ma recherche et j'évoquerai quelques uns des résultats auxquels conduit l'analyse des données que met à jour le recueil d'informations sur les fontaines.

L'étude des fontaines

Lorsqu'on parle de fontaines en Bretagne, on pense tout de suite aux « fontaines sacrées » ou « fontaines saintes » qui jouxtent les chapelles et aux visites qu'y rendent les pèlerins des pardons. Certaines sont si célèbres que leur image symbolise les petits monuments religieux ou le vieux fond païen supposé couvant sous le christianisme breton.

Il s'est donc agi pour moi de faire mon étude en dehors de ces *a priori* et j'ai connu pour ce faire bien des difficultés d'enquête tant la fontaine est marquée idéologiquement. Cela m'a amenée, en tout premier lieu, à définir ce que j'entendais par « fontaines ».

J'ai choisi la définition suivante : « est fontaine toute eau vive s'écoulant d'une source dans une construction humaine ».

Cet objet d'étude peut être considéré du point de vue de l'architecture, de l'activité domestique, de la pratique médicale, de l'histoire des mentalités, de l'histoire religieuse, de la littérature orale, etc... car les fontaines sont à la fois des monuments, des lieux de rencontre (lavoirs, points d'eau...), des lieux d'activité religieuse (pèlerinages, «pardons», processions...), des lieux d'activité domestique (lessive), des lieux de légende (apparitions dans l'eau, force de l'eau...), des lieux de pratiques et croyances (fontaines saintes, fontaines guérisseuses...).

Devant cette diversité, un choix thématique s'imposait. Plusieurs raisons tant théoriques que pratiques qu'il serait long d'exposer ici m'ont incitée à opter pour l'étude des croyances et pratiques dont les fontaines sont le support. J'ai rajouté cette exigence à ma définition pour limiter mon objet et j'ai donné l'extension la plus large aux termes «croyances et pratiques» pour éliminer les critères trompeurs lorsqu'ils sont exclusifs de la monumentalité, de la proximité de monuments religieux, du nom ou de l'information écrite.

En bref, toute source s'écoulant dans une construction humaine et pour laquelle j'avais un témoignage de croyance ou pratique appartenait à mon domaine d'étude.

Le moindre sondage ou la moindre connaissance de la Bretagne nous indique vite que le nombre de telles fontaines est trop important pour les capacités d'un seul chercheur, c'est pourquoi j'ai limité mon terrain d'étude à la Cornouaille et au Léon ce qui constitue encore un champ très vaste. Les raisons de cette limitation sont là encore pratiques et théoriques mais je ne les développerai pas ici et il en sera de même pour les méthodes de travail que j'ai adoptées car je suppose que les résultats que j'ai obtenus retiendront plus l'attention que ce long préliminaire qui me semble cependant indispensable pour indiquer ma façon d'appréhender une réalité que tout le monde connaît plus ou moins.

Le nombre des fontaines

La Cornouaille comprend 222 communes actuelles et le Léon 114 dont 80 % se trouvent dans le Finistère. J'ai recueilli des infor-

mations sur 75 % de ces communes, j'en ai visitées près de 40 % et j'ai fait une enquête approfondie dans 30 communes.

J'ai recensé ainsi 950 fontaines. J'en ai visitées 400 environ. Mes sources écrites concernaient 695 fontaines, 255 ne paraissaient dans aucun des ouvrages que j'ai consultés.

Mon travail d'enquête sur le terrain et le fait que 60 % des 400 fontaines auxquelles je me suis rendue n'étaient pas recensées m'ont amenée à penser que le nombre des fontaines pour le territoire visité pouvait être estimé à environ 1500. Ce nombre considérable porterait le nombre de fontaines par commune à 4 ou 5. Bien que ce nombre soit très important, il ne me semble pas excessif après un aperçu d'ensemble du terrain car si certaines communes sont pauvres (de 1 à 3 fontaines), d'autres en comportent beaucoup (de 10 à 20).

Je pense donc pouvoir poser comme premier résultat le fait que le nombre de fontaines pour l'ensemble de la Cornouaille et du Léon est de l'ordre de 1500 à 2000.

Ce premier résultat qui montre l'énormité du travail entrepris remet en cause bien des études antérieures et présente d'emblée la particularité essentielle de la zone étudiée par rapport au reste de la France car les caractéristiques géographiques ne peuvent expliquer un tel nombre de fontaines.

Le nom des fontaines

Je n'ai rencontré que trois modes de désignation des fontaines. Le plus répandu dans l'écrit est celui qui désigne la fontaine par le nom du saint qui la patronne (90 % des fontaines figurant dans l'écrit sont désignées de cette façon).

Les 10 % restant sont désignées par un nom spécifique, par exemple «fontaine de minuit» ou «fontaine au lait» ou «fontaine blanche» etc... Mais par contre, le terrain nous met en présence d'un troisième mode de désignation très répandu dans l'usage et qu'on ne retrouve pas dans l'écrit, la désignation par le nom du lieu où se trouve la fontaine (dans mon fichier d'enquête, 54 % des fontaines sont désignées par le nom d'un patron, 40 % par un nom de lieu et moins de 1 % par un nom spécifique.).

Ces indications et des études plus fines effectuées sur certaines communes montrent que, d'une part, le nom religieux ne garantit pas les pratiques mais qu'il en est cependant un fort indice, et que, d'autre part, certaines fontaines sans lien apparent avec un culte sont des fontaines à croyances. Cette remarque étant faite, il n'en demeure pas moins qu'environ 85 % des fontaines que j'ai recensées portent un nom religieux et j'ai donc examiné précisément leurs patronages.

Il y a 200 patrons différents pour les fontaines de Cornouaille et Léon que j'ai relevées, si je compte pour un le patronage de la Vierge qui prend des formes multiples (90 noms différents avec une dominance de Notre Dame de la Clarté).

Sur l'ensemble de la Bretagne, je recense 250 patronages différents mais qui se répartissent de la même façon que pour la Cornouaille et le Léon, c'est-à-dire très inégalement avec 12 % de fontaines dédiées à Notre Dame, 3 % à St Jean et 2 % à St Eloi, les autres patronages (St Guénolé, St Laurent, St Maudez, Ste Anne, St Pol, St Fiacre, St Pierre pour les plus nombreux (plus de 10)) se répétant peu.

Dans un premier temps, la fréquence du patronage de la Vierge m'avait incitée à penser que le culte de l'eau pouvait être lié à la féminité mais en dehors de N.D. seules 27 patronages sont féminins et pour l'ensemble de toutes les fontaines il n'y en a que 18,5 % qui soient sous un patronage féminin.

La majorité des fontaines est donc patronnée par des saints très divers qui par ailleurs ne font que très peu de place aux saints bretons.

Les demandes aux fontaines

Parmi les quelque 500 indications recueillies concernant les demandes aux fontaines en Cornouaille et Léon, se trouvent 45 demandes différentes qui peuvent aisément être regroupées sous 6 chefs :

- les demandes qui concernent les maladies,
- celles qui concernent les femmes et les enfants,
- celles qui concernent la santé du bétail,
- les demandes concernant le travail et la subsistance,

celles qui concernent l'avenir
et enfin une catégorie « divers » qui regroupe en fait peu de choses.

La répartition des demandes dans ces six catégories n'est absolument pas uniforme puisque 54 % des demandes concernent la maladie, 24 % les femmes et les enfants (mais ces dernières portent le plus souvent sur la santé des femmes et des enfants), 8,5 % des demandes ont trait à la santé des animaux, 6,5 % à la vie économique et 4,5 % à l'avenir.

Si l'on compare ces chiffres au nombre de fontaines où sont faites ces demandes et aux indications portant sur l'ensemble de la Bretagne, on trouve des résultats tout à fait similaires. Ce qui nous permet d'affirmer que les fontaines ont pour fonction principale la guérison et qu'on y demande dans une mesure moindre de l'aide matérielle et la connaissance de l'avenir.

Lorsque j'ai examiné plus précisément les demandes de guérison, je me suis aperçue que les fontaines guérissent 25 maladies différentes (au moins) mais qu'elles sont surtout bénéfiques pour une douzaine de maladies (rhumatismes, maladies des yeux, fièvre, maux de ventre, furoncles et tumeurs, maux de tête, maladies de peau, infirmités, maux d'oreilles, épidémies) avec une prédominance très nette pour les rhumatismes (20 % d'entre elles) et les maladies des yeux (20 % patronnées à plus de 50 % par la Vierge et St Jean).

Quant aux demandes pour les femmes et les enfants, elles se répartissent en demandes au sujet de l'enfantement (stérilité, grossesse et accouchement, allaitement) et en demandes de protection des enfants (protection des enfants contre les maladies, sort réservé aux enfants, etc...).

Ces demandes constituent de loin le groupe le plus important si on le compare à celles de chaque maladie puisque elles représentent plus du tiers des demandes ayant un rapport avec la santé alors que les demandes de guérison des rhumatismes qui est le groupe le plus important ensuite n'en représente que 12,5 %. Elles sont pour un tiers d'entre elles faites à des fontaines dédiées à la Vierge.

Un autre groupe qui réunit environ 10 % des demandes porte sur la connaissance de l'avenir avec deux grandes préoccupations : l'issue des maux des proches (en fait la mort) et le mariage. La survie des proches malades ou des marins en mer est demandée à des saints

divers avec toutefois une importance sensible pour St Diboan. Quant aux questions sur un mariage prochain, elles sont plus liées à une pratique spécifique qu'à un saint patron. Ce sont les plus répandues actuellement.

Pour ce qui a trait aux animaux, j'ai noté qu'on ne demande l'aide des fontaines que pour le gros bétail et surtout pour les chevaux (d'abord aux fontaines dédiées à Saint Eloi) et que ce type de demandes représente 7,5 % de l'ensemble des demandes.

Enfin, les autres types de demandes sont assez éparpillés et ne représentent guère que 4 % de l'ensemble.

En résumé, de cette analyse des demandes faites aux fontaines, on peut retirer trois résultats :

- le rôle des fontaines dans les pratiques médicales (pratiquement 90 % si l'on inclut la médecine vétérinaire),
- l'importance du nombre des demandes concernant les enfants (le tiers environ de ces 90 %),
- et la place relativement importante des fonctions « divinatoires » des fontaines.

Les pratiques aux fontaines

L'analyse des données devient délicate lorsqu'il s'agit des pratiques aux fontaines pour plusieurs raisons dont la principale est que le relevé des pratiques appartient essentiellement au monde de l'observation visuelle et qu'il est réfractaire à l'écriture.

En effet, le plus souvent, les observateurs passés n'ont pas noté les actes les plus communs (se mouiller, boire, faire un vœu, etc...) du fait même de leur banalité et d'autre part, aussi bien pour le passé que pour l'époque actuelle, on n'est jamais témoin que pour les moments où l'on est présent. Or les pratiques aux fontaines sont parfois collectives mais souvent individuelles voire même secrètes.

Néanmoins, parmi les 400 indications environ que j'ai relevées, j'ai opéré un classement par ordre de fréquence qui met en évidence que l'acte le plus fréquemment fait aux fontaines est l'offrande (25 %), que ce soit une offrande de type religieux comme les dons au profit de la fabrique par exemple ou une offrande médiation qui joue un rôle essentiel dans la demande à la fontaine comme c'est le cas pour les demandes concernant la mort ou le mariage.

Viennent ensuite le fait de se laver ou de se mouiller une partie du corps (18 %), le fait de tremper un vêtement dans la fontaine (13,5 %), de boire (12,5 %), de s'immerger complètement dans la fontaine (6,5 %), de vider et nettoyer la fontaine (5,5 %), d'y prendre de l'eau (5,5 %) ou de s'y rendre en procession (5,5 %).

Je ferai très rapidement ici une remarque sur, à la fois, la banalité et l'imprécision de ces actes qui en rendent l'étude délicate mais que je me suis efforcée de maîtriser par des recoupements sur lesquels je ne peux m'étendre dans cet exposé.

Lorsqu'on examine de près ces pratiques, on se rend compte qu'on peut en noter deux sortes : d'une part celles qui sont si évidentes auprès d'une fontaine qu'il est difficile de supposer qu'il y ait des lieux où elles n'ont pas été accomplies, comme boire ou se mouiller et, d'autre part, celles qui sont très spécifiques. Je n'évoquerai ici que ces dernières.

L'une des plus fréquentes est celle qui consiste à tremper un vêtement dans l'eau de la fontaine et à le remettre mouillé ou sec selon les cas ou à tirer de la façon dont il s'enfonce dans l'eau un présage en réponse à sa demande. Cette pratique s'applique presque toujours à des enfants mais a lieu auprès de fontaines dédiées à des saints très divers.

De même dans 95 % des cas s'applique aux enfants la pratique de l'immersion dans la fontaine et il s'agit de fontaines dédiées à des saints différents mais en partie aux mêmes saints que la pratique précédente sans que cela soit aux mêmes fontaines.

Les liens manifestes qui existent entre ces deux formes de pratiques m'ont amenée à envisager des explications possibles de cette réalité. L'une d'elle consiste à voir deux pratiques distinctes dont l'une permettrait de donner de la force aux enfants et l'autre leur guérison et qui s'équivaldraient pour répondre de leur avenir. La seconde que je préfère pour ma part, consiste à voir une évolution temporelle d'une pratique unique : à une période ancienne (précédant nécessairement le XIX^e siècle où les deux pratiques sont attestées), on demandait la protection des nouveau-nés en les plongeant dans l'eau de certaines fontaines et cet acte en lui-même était propitiatoire : l'enfant devait vivre ou mourir, résister ou non à l'épreuve. On en trouverait la mémoire dans les formules « à la vie, à la mort » qui accompagnaient encore cette pratique au XIX^e siècle.

Une première atténuation de cette demande aurait conduit à demander la force pour l'enfant plutôt que de mettre sa vie en jeu. Une seconde évolution peut avoir tendu à supprimer le bain de l'enfant pour le remplacer par celui d'un vêtement lui appartenant. Les demandes de guérison apparaîtraient alors comme une extension de ce rite.

Quoiqu'il en soit de ce problème que je peux pas développer plus longuement dans ce cadre, il faut retenir qu'on est en présence d'un cas particulier du problème plus général des liens systématiques qui unissent pratiques et croyances.

Une autre pratique particulière est celle de vider et nettoyer la fontaine, en observant ou non comment elle se rereplit, qui a lieu pour diverses demandes avec une dominance des demandes de guérison des rhumatismes et de protection des enfants.

Enfin, il me faut dire un mot de ce que j'ai appelé plus haut l'offrande médiation. C'est une offrande au sens très large puisqu'il s'agit en fait de l'utilisation dans la pratique même d'objets tout à fait précis et sans grande valeur marchande comme épingles, clous, pièces de monnaie, oeufs, pain, branches, etc... Ces objets ne sont utilisés que d'une façon très déterminée. Ils sont nécessaires à l'accomplissement de la pratique.

Ainsi, on pose des épingles sur l'eau dans les demandes concernant un mariage prochain, on envoie des pièces de monnaie d'une façon particulière dans le bassin pour tous les vœux, on utilise des croix de brindilles ou du pain pour les demandes sur le sort des proches et on utilise les clous ou les oeufs pour la guérison de maladies particulières.

Enfin, je citerai encore la pratique particulière liée au culte de St Maudez et à la demande de guérison de la tumeur du coup de pied qui consiste à poser sur son furoncle une algue poussant dans la fontaine ou de la terre délayée dans l'eau de la fontaine et à s'assurer de sa guérison en posant un ver de terre particulier sur le tout.

On pourrait citer encore de nombreuses particularités des pratiques aux fontaines mais je n'ai retenu ici que celles qui ont une importance statistique.

La place des fontaines

Revenons aux données les plus matérielles que nous puissions examiner et voyons où se trouvent les fontaines.

Du point de vue géographique, on ne sera pas surpris d'apprendre que l'expérience de terrain indique les vallons comme places éventuelles de fontaines.

Mais, d'une part, leur nombre est si grand en Bretagne que cet indice de recherche est, en fait, plus un indice de dispersion qu'un outil efficace. Et, d'autre part, la même pratique nous montre des fontaines nombreuses en des lieux moins prévisibles comme les sommets de collines ou le bord de mer par exemple.

Du point de vue de la morphologie sociale, on trouve 4 possibilités d'emplacement pour la fontaine :

- elle peut se trouver au centre du bourg et servir de point d'eau et de repère urbain ; ce cas très fréquent dans le domaine français en général est paradoxalement quasi inexistant en Bretagne ;
- la fontaine peut se trouver près de lieux d'habitation : c'est le cas général en Bretagne où pratiquement tous les hameaux sont établis près d'une source. Ces sources-là appartiennent-elles toutes à notre champ d'étude ? C'est une question délicate ignorée de toutes les études antérieures.
- la fontaine peut se trouver près d'un établissement religieux : c'est le cas le plus étudié mais nous avons vu que si ce fait constitue un critère intéressant de croyances et pratiques, il n'est ni nécessaire ni suffisant.
- enfin, certaines fontaines sont tout à fait isolées.

Le premier cas ne m'intéressait pas. J'ai considéré le second dans le cadre de mon travail qualitatif.

Dans le dernier cas, se trouvent des fontaines situées près de lieux de culte aujourd'hui disparus, ce dont on peut avoir témoignage par les archives ou par la toponymie et peuvent, de ce fait, être étudiées avec celles qui sont à proximité des lieux de culte dont les attestations sont suffisamment nombreuses pour supporter une étude quantitative.

Trois critères m'ont permis de savoir qu'une fontaine était en relation avec un lieu de culte : sa situation par rapport à un édifice religieux, son nom et ce qu'en disent les informateurs.

Deux cas se présentent pour le premier critère :

- la fontaine peut se trouver dans une chapelle ou dans l'enclos d'une chapelle : le lien est alors manifeste ;
- la fontaine se trouve parfois à une distance variant de 200 mètres à plus d'un kilomètre d'un lieu de culte : on peut alors affirmer leur lien si leur patronage est identique ou si l'on a des témoignages ;
- pour les fontaines qui ne sont pas sous le même patronage que le lieu de culte le plus proche, ce qui est assez fréquent, seuls le témoignage ou la statuaire peuvent nous informer ;
- enfin, j'ai rencontré sur le terrain le cas de disparition de fontaines (6 % de mes indications) qui est le fait de deux causes assez différentes mais cependant similaires sur le fond : d'une part, la réprobation cléricale sur les pratiques aux fontaines et, d'autre part, la raison d'économie prônée essentiellement par les services des Ponts et Chaussées.

Ces deux raisons montrent de façon intéressante les déplacements culturels et idéologiques dont les fontaines sont le support.

Pour en terminer sur ce point, je donnerai quelques chiffres. Sur 500 indications en Cornouaille et Léon, 8 % des fontaines se trouvent dans la chapelle elle-même ou à son chevet, 47,5 % se trouvent à moins de 200 mètres d'une chapelle, 15 % sont entre 200 et 500 mètres et 11 % sont à plus de 500 mètres du lieu de culte avec lequel elles sont en relation. Enfin, 18,5 % des fontaines sont isolées et le quart d'entre elles étaient auprès de lieux de culte aujourd'hui disparus.

Ces chiffres ne sont pas très significatifs en eux-mêmes et peuvent donner lieu à des interprétations arbitraires sur les rapports des croyances aux fontaines et de la religion catholique, dont on ne saurait trop se méfier.

Quant à moi, ils m'inspirent les quelques remarques suivantes. La présence d'une fontaine dans une chapelle peut faire supposer la préexistence de la fontaine et vraisemblablement de pratiques à la fontaine, ce qui n'a rien de très étonnant lorsqu'on sait l'anathème jeté par les premiers conciles sur les cultes païens dont celui de l'eau. Ma seconde remarque porte sur l'importance du nombre de fontaines situées près d'une chapelle disparue. Il indique, me semble-t-il, la mobilité des pratiques cultuelles dans le temps à l'intérieur d'un

même ensemble religieux et me paraît un argument pour ne pas considérer comme aléatoire la place des fontaines par rapport aux chapelles en particulier pour celles qui sont très éloignées.

Enfin, je ferai une dernière remarque sur une particularité architecturale des fontaines qui me donnera aussi l'occasion de rappeler que l'étude architecturale des fontaines reste à faire et qu'il s'agit d'un travail d'une très grande richesse.

Cette particularité est la multiplicité des bassins. Il se trouve, en effet, qu'un nombre important de fontaines ont des bassins multiples (2, 3 ou 7) ou sont regroupées par deux ou trois.

Le nombre 7 ne pose guère problème dans la mesure où ces fontaines sont dédiées aux 7 saints fondateurs des évêchés de Bretagne et se trouvent sur le Tro Breiz.

Pour les autres cas (plus de 10 % de nos données de terrain), l'explication est délicate. On peut penser à des faits hagiographiques qui lient certains saints ou encore à la marque du culte de la Trinité qu'elle soit chrétienne ou antérieure au christianisme. Je n'ai malheureusement aucune information qui me permette de fonder un point de vue. C'est en tous cas une singularité d'importance.

En bref, j'ai voulu indiquer, par ses informations très matérielles, que le problème des relations du christianisme et des croyances populaires et celui de la succession des croyances dans le temps pouvaient utilement s'articuler sur des faits tangibles.

Il me reste, après l'étude spatiale, à évoquer le dernier ensemble de données tangibles sur le sujet des croyances et pratiques aux fontaines qui est celui du moment où elles ont lieu.

Les moments où l'on se rend aux fontaines

On se rend aux fontaines selon deux modalités différentes qui déterminent le moment où l'on y va.

On s'y rend lors de la fête religieuse du saint patron de la fontaine (si elle est dédiée à un saint, bien évidemment) et l'on s'y rend individuellement lorsque le besoin s'en fait sentir : grossesse, naissance, maladie, sécheresse...

Lorsqu'une demande a un caractère d'urgence, on se rend immédiatement à la fontaine ou on y envoie une pèlerine par procura-

tion. Ce mode de fréquentation concerne toutes les fontaines, y compris celles qui ne sont pas dédiées à des saints.

A ma connaissance, les pratiques qui se font dans ces circonstances ne diffèrent pas de celles qui se font lors de pardons mais rien ne me permet d'éliminer les quelques informations qui indiquent qu'ont lieu alors des pratiques secrètes.

Lorsque la demande n'a pas un caractère d'urgence, les demandeurs se rendent au pardon du saint patron de la fontaine et y font leurs dévotions. C'est le plus souvent le pardon qui se déroule dans la chapelle voisine de la fontaine mais des «pardons» se déroulent également auprès de fontaines dont la chapelle a disparu.

Si la cérémonie religieuse intègre la fontaine, et c'est fréquemment le cas, les pèlerins y font les pratiques que préconise le groupe social et rien ne permet d'y voir autre chose qu'un acte religieux orthodoxe.

Mais il arrive aussi que la fête religieuse ne comporte pas de pratiques spécifiques à la fontaine. Dans ce cas les pèlerins qui en ont besoin se rendent à la fontaine où ils accomplissent les actes convenus. Cela s'intègre dans la journée sans mystère et l'Eglise cautionne tacitement la pratique.

Cela me laisse penser que les croyances et pratiques aux fontaines appartiennent à cette masse de faits qui constituent la part majeure de ce que l'on appelle religion populaire et dont M. Mauss écrit : « entre la magie et la religion, s'étale une masse confuse de faits, dont le caractère spécifique n'est pas immédiatement apparent. Ce sont les pratiques qui ne sont ni interdites ni prescrites d'une façon spéciale. Il y a des actes religieux qui sont individuels et facultatifs; il y a des actes magiques qui sont licites. »

Mais il me faut revenir à l'analyse des moments où l'on se rend aux fontaines.

On trouve, chez les folkloristes du XIX^e siècle, quelques indications éparses sur la nécessité de fréquenter telle fontaine le matin ou le soir, le lundi, le mardi ou le vendredi, 3 fois consécutives etc... mais il n'est guère possible de les vérifier.

Par contre, lorsque la fréquentation aux fontaines a lieu lors de pardons, les indications que nous avons sont en nombres suffisants pour permettre l'analyse.

Les 219 indications recueillies se répartissent très inégalement sur l'année.

Presque tous les pardons où se font des pratiques aux fontaines se déroulent entre mai et septembre (près de 85 %), ce qui est conforme à la pratique religieuse générale puisque l'on sait que la plupart des pardons ont lieu en été.

Il faut noter cependant que la plupart de ces pardons ne se déroulent pas le jour de la fête du saint. En effet, les choses se passent comme si la période de fête obligeait au moins autant le culte que la réciproque puisque l'hagiographie n'est guère suivie.

Au mois de mai, la fête de l'Ascension regroupe plus de la moitié des pardons du mois.

En juin, la Pentecôte avec la fête de la Trinité qui lui est liée et le 24 juin regroupent 95 % des pardons qui se répartissent également sur ces deux pôles.

En juillet 19 saints patrons sont honorés avec une dominance du 2^e dimanche sans raison liturgique.

En août la moitié des fêtes se déroulent pour l'Assomption alors qu'en septembre la même proportion de fêtes a lieu le jour de la Nativité de Marie, le 8.

Sur cet ensemble de données, seule peut être signalée la date du 24 juin où sous des patronages divers se font les demandes concernant les chevaux et les maux d'yeux prioritairement.

Nous pouvons donc noter qu'il n'y a rien là de très remarquable du point de vue du calendrier catholique. Cependant, il faut souligner que si le calendrier de fréquentation aux fontaines suit parfois les grandes fêtes chrétiennes, il s'en écarte radicalement pour les fêtes de Noël ou de Pâques.

De même, une comparaison avec les dates des grandes fêtes celtiques ne donne rien de très convaincant.

Enfin, l'idée d'y voir un cycle calendaire n'est guère plus probante car seul le solstice d'été ressort des données mais d'une façon bien limitée.

Par contre, il est possible qu'une comparaison avec les calendriers de la vie sociale (foires, marchés, baux, mariages, travaux des champs etc...) soit plus féconde mais je n'ai pu l'entreprendre faute d'informations suffisantes.

Conclusion

Mon objectif dans cet exposé était essentiellement de présenter quelques éléments d'une étude sur les fontaines qui ne s'inscrit ni dans une démarche de guide touristique ou de catalogue de fontaines ni dans un système d'explication en termes de survivance de cultes païens ou au contraire de foi catholique totale.

J'ai voulu reprendre l'étude des fontaines d'une façon systématique en tenant compte bien sûr de tout ce qui avait été écrit auparavant sur ce sujet mais aussi en allant dans la campagne bretonne voir ce qu'il en était des fontaines à l'heure actuelle.

Cela m'a permis de me rendre compte, d'une part, qu'on avait cru beaucoup trop vite que toutes les fontaines à pratiques et croyances avaient été recensées et d'en dénombrer bien plus que tout ce qui avait été fait jusque là.

Puis, d'autre part, à partir des données nouvelles que j'ai moi-même recueillies et de la compilation de l'écrit, j'ai pu réexaminer et comparer les diverses informations sur les fontaines.

Ce travail dont je n'ai pu donner ici que la trame m'a permis d'apporter des éléments précis dans la discussion théorique sur l'origine des cultes aux fontaines mais aussi d'entrer avec des arguments nouveaux dans la problématique du sens des systèmes de croyances dans leur corrélation avec les systèmes sociaux normatifs variant dans le temps.

Mon exposé qui, de par sa brièveté, ne m'a pas permis d'aborder ces questions précisément, devrait avoir pu à tout le moins montrer que des perspectives et des questions nouvelles pouvaient s'ouvrir, à partir d'un thème d'étude modeste et apparemment fort connu déjà, grâce à l'utilisation des méthodes des sciences sociales.

Les anticléricismes «maritimes» à Paimpol : 1880-1914

Il convient d'abord de modifier le titre de cette communication tel qu'il apparut au programme de la journée en mettant un «s» à anticléricisme (à Paimpol). En effet, plusieurs sensibilités anticléricales s'expriment à Paimpol entre 1880 et 1914. Ces différentes expressions correspondent plus ou moins aux diverses nuances qui séparent les équipes républicaines occupant le pouvoir municipal à Paimpol. Ces sensibilités s'expriment dans des combats qui prétendent modifier une réalité qui mêle une authentique demande spirituelle et une domination cléricale efficace.

Pour tenter d'appréhender le cadre, la nature, l'issue de ces combats, je vous propose une démarche en trois temps : tout d'abord, un rappel des sensibilités anticléricales paimpolaises, ensuite une évaluation des forces et de l'organisation cléricale, et enfin, une réflexion sur la signification d'un épisode spécifiquement paimpolais qui de 1904 à 1913 a déchiré le cité des Islandais.

Quelles sont les sensibilités anticléricales qui s'expriment à Paimpol ?

Un courant modéré.

Sans être unique, le courant anticléric dominant à Paimpol se rattache, parmi les types d'anticléricismes que distingue René Rémond, au rameau « libéral... qui puise son inspiration dans la philosophie des Lumières... (qui est) rationaliste et individualiste » (1). L'anticléricisme paimpolais, tel qu'il s'exprime dans le *Journal de Paimpol* pose lui-même ses propres limites en ne dédaignant pas d'annoncer les fêtes et instructions religieuses (2), de féliciter ceux qu'il considère comme des bons prêtres, comme le Curé l'Hévéder quand il quitte Paimpol : « Il laissera pour nous un souvenir, celui d'un prêtre tolérant uniquement préoccupé de l'accomplissement de son ministère » (3), de rappeler que les conséquences de la Révolu-

tion ... sont l'application tardive mais juste de l'Egalité évangélique » (4). Cette modération est soulignée en période électorale : « Nous savons combien les intérêts religieux sont chers à notre population bretonne » (5). Cette modération procède peut être d'une nécessité tactique ou du souci de ne pas miner l'efficacité d'un puissant garant de l'ordre social, mais elle n'altère en rien la visée essentielle de cet anticléricalisme qui est la liberté d'expression de la Raison humaine. Manifestement inspiré par le candidat Armez, pour lequel il appelle à voter aux élections législatives de 1881, l'« électeur » signataire de l'affiche « La Vérité, toute la Vérité » s'exclame : « Dieu n'a pas été chassé des écoles de la République ; au contraire, puisque ce sont les ministres du culte eux-mêmes qui vont être chargés d'enseigner aux enfants leurs devoirs envers lui » (6). Souhaitant la bonne année à ses lecteurs, le *Journal de Paimpol* confirme cette référence déiste : « Bonne année à tous... aux autres (à ceux qui ne sont pas nos lecteurs)... afin que Dieu les éclaire et leur fasse comprendre le bonheur de la tolérance sans laquelle l'homme n'est pas à l'image de Dieu » (7). Cet anticléricalisme, modéré, exclusivement défensif est incarné par le Maire Emmanuel Le Coniat (1878-1885).

Une expression plus théorique.

Ce courant anticlérical considère qu'aux différentes étapes de la vie civile du citoyen, celui-ci doit être « affranchi » selon l'un des maîtres-mots de l'idéologie anticléricale. « Tout diffère entre l'enseignement de l'Eglise et celui de l'Ecole... l'enseignement religieux affirme et en affirmant il s'appuie sur la foi, mère de la superstition : l'enseignement de l'Ecole, lui, démontre et s'appuie sur la raison qui engendre la science » (8) ; cette conviction, de Paul Bert, est partagée par les Républicains paimpolais pour lesquels l'ignorance est cultivée à dessein par les cléricaux que le *Journal de Paimpol* apostrophe : « voilà pourquoi vous êtes les partisans de l'ignorance du peuple. Vous voulez être les maîtres in aeternum. Son instruction est déjà commencée : votre règne est fini Pax vobis ». (9).

Vis-à-vis des « problèmes de société », les « idéologues » du *Journal de Paimpol* sont plus audacieux que les candidats ou élus locaux. Le *Journal de Paimpol* prend nettement parti en faveur de

la législation du divorce qui « existe dans la plupart des pays dont la moralité vaut bien celle des pays à confessionnaires, c'est par le côté moral que l'homme peut progresser, par le côté religieux il ne peut que reculer, tout fanatisme est coupable de lèse-humanité » (10). Si, sur ce problème, le *Journal de Paimpol* reste discret, peut être par manque de matière première humaine, il démontre au sujet de la Mort une capacité permanente d'indignation vis-à-vis des prétentions cléricales à en régenter les symboles. Certes nourrie du dogme de la séparation souhaitée de l'Eglise et de l'Etat, cette indignation procède principalement d'un des fondements de la morale républicaine positiviste, le libre choix de l'individu « pensant librement » sa propre mort. Si certaines expressions de l'anticléricalisme peuvent être suspectées de constituer des divertissements par rapport aux réalités sociales, en la circonstance, cette suspicion (qui de toute manière ne vaut pas immédiatement condamnation) n'a pas lieu d'être. Le *Journal de Paimpol* s'insurge contre cette prétention « d'imposer le salut de leur âme à tous les pêcheurs qui a été pendant des siècles la base de la domination cléricale » (11), s'astreint à décrire et célébrer toutes les obsèques civiles du canton en des termes militants et moraux qui prennent l'allure de félicitations adressés aux « libres-penseurs », aux « partisans du libre examen » qui ont eu le courage de « donner jusqu'à la mort l'exemple éclatant et encore trop rare de la fidélité à leurs principes de libre penseur » (12).

Ce courant plus radical de l'anticléricalisme s'exprime sur le plan municipal par la voix du Docteur Félicien Le Coniat, maire de Paimpol entre 1885 et 1889.

Enfin le ragot anticlérical, le persiflage voltairien constituent le troisième type de l'expression anticléricale.

Le ragot anticlérical.

Avec une parfaite mauvaise foi, toutes les turpitudes du genre humain sont attribuées aux religieux et aux prêtres : **la cupidité** : « Le Recteur de Huelgoat est aujourd'hui sous les verrous ; il a pris dans la caisse de la fabrique environ 9.000 F. » (3) : **la brutalité** : « ... réprimande infligée par le Préfet Cleffie à une religieuse pour avoir frappé 2 élèves à l'école de Sévignac » (14) : **l'ivrognerie** :

« Lannion, intempérance extraordinaire d'un membre du clergé » (15) ; **déviances sexuelles** : « Frère Alban de Ploërmel... inculpé d'attentat à la pudeur sur des fillettes » (16). Le but réel de ces « informations » est de brouiller l'image de respectabilité des clergés régulier et séculier mais le *Journal de Paimpol* prétend qu'il ne les livre qu'au non des « questions de principe » qu'elles soulèvent et s'attribue un angélisme remarquable d'hypocrisie : « si nous étions animés du venin de nos adversaires il ne serait pas nécessaire d'aller jusqu'à Dinan chercher dans une institution ecclésiastique des faits personnels contre leurs agissements » (17). L'Evêque d'Angers, Mgr Freppel se voit conseiller de se rendre « au barreau d'Angers pour défendre ses trois subordonnées récemment frappés par la Cour d'Assises pour... ce que je sais, je pourrais vous le dire mais je me tais par respect pour les mœurs » (18).

Ces diverses expressions de l'anticléricisme ne sont pas spécifiquement paimpolaises. Elles ne rendent pas compte de la vie sociale paimpolaise caractérisée par une contradiction apparente entre une oligarchie d'armateurs républicains, laïcs qui dominent Paimpol entre 1880 et 1914 et des acteurs sociaux enserrés dans un réseau de symboles catholiques dont l'efficacité est symbolisée par deux manifestations collectives prestigieuses : le Pardon de Notre-Dame de Bonne Nouvelle et le Pardon des « Islandais » qui précède le départ des goélettes pour la campagne de pêche à la morue en Islande.

Il semble que les électeurs paimpolais (exclusivement masculins) soient séduits entre autres slogans par les propositions anticléricales des édiles républicains constamment réélus à la tête de la cité. Et pourtant se développe une action pastorale « islandaise » que le clergé catholique a élaboré et mené avec lucidité et efficacité.

Le message et l'action catholique islandais

Message catholique ciblé, exclusivement spirituel

Naturellement présente dans la vie sociale de Paimpol et du canton, l'Eglise catholique s'est avisée de la particularité des conditions de la pêche en Islande (dureté, éloignement, mort). Le message et l'action pastorale catholiques ont tenu compte d'une part, du fait spécifique islandais et d'autre part, des évolutions idéologiques qui travaillaient la société française.

Qu'il soit perçu dans sa phase d'élaboration à l'Evêché ou au stade de l'expression lors des cérémonies religieuses consacrées à l'Islande (Pardon de Notre-Dame de Bonne Nouvelle, Bénédiction des goélettes), le message catholique est ciblé, visant comme le fait l'Abbé Daniel lors du Pardon des Islandais de 1895 « les pêcheurs bien aimés de Jésus-Christ... enfants du peuple dans distinction native, sans instruction aucune » (19). Ce message traduit une claire conscience de la condition matérielle des marins « qui souffrent n'ayant pas pour tout logement qu'un poste étroit sans air... il y mangent fort mal, y dorment sur la dure sans jamais se déshabiller » (20), mais s'exprime essentiellement dans les sphères théologiques et spirituelle. Dans ce même sermon, l'Abbé Daniel s'inquiète certes du destin humain des pêcheurs : « qui ait si tous reviendrons ? », et souligne clairement le caractère « rude et âpre du métier de pêcheur d'Islande... dans la froidure et l'humidité », mais ordonne « d'élever la question jusqu'aux sommets de la foi, de sa lumière, de ses enseignements ».

Ses enseignements s'appuient sur le dogme fondamental de l'intervention directe de Dieu dans l'activité des éléments naturels. « Le vrai Dieu... commande en maître absolu aux vents et à la tempête » assure le vicaire général Le Provost (21). Imprégné de cette conviction, le marin est assuré du concours de la religion qui lui et offert sous trois formes. La protection pendant les traversées est généralement demandée par les pêcheurs à la Sainte Vierge « Marie, l'Etoile de la mer [qui] protégera, les braves marins, [et] les ramènera à bon port » (22), et elle est presque toujours accordée puisque c'est « Marie qui durant leur navigation les préserve souvent du naufrage » (23).

La deuxième forme du concours de la religion est l'apaisement qu'elle procure aux familles endeuillées : « Père de sept enfants (le second de la Paimpolaise) a fait une fin très chrétienne après avoir reçu les sacrements avec des dispositions admirables. Que ce souvenir soit une consolation pour ceux qui le pleurent et leur donne le courage d'accepter avec résignation une perte aussi cruelle » (24).

Enfin « l'Islandais » chrétien est assuré de la vie éternelle : « Perdu en mer mais qu'importe ? on se retrouvera au ciel, er baradoz » assure l'Evêque Fallières (25).

Le marin-pêcheur-breton est censé solliciter en permanence ce triple concours puisqu'il se définit comme catholique. L'Abbé

Daniel prête successivement au marin islandais la conscience de sa précarité : « Ma barque est petite et la mer est dit grande » et un élan spontané vers « celui à qui obéissant les vents et les mers » (26).

L'Abbé Millon est un des plus ardents propagandistes de ce dogme, de la consubstantialité du Breton et de la foi catholique : « la race bretonne sera chrétienne ou ne sera pas » (27). Ce dogme est amplement commenté par tous les exégètes qui s'évertuent à proclamer l'essence religieuse du « marin breton » ; l'instant (de la bénédiction) est solennel... et l'on comprend que le marin soit naturellement religieux » (28).

Cette affirmation permanente et péremptoire de l'essence chrétienne du marin breton, de « l'islandais » est répétée par les auteurs de chansons, de nouvelles, de romans consacrés aux islandais. Par sincère conviction, par convenance idéologique ou par conformisme littéraire, Pierre Loti, T. Botrel, A. Le Braz, Yann Nibor, Louis Aubert, Charles Le Goffic, Louis Tiercelin imprègnent leurs textes « islandais » de cette évidence que serait la foi catholique du marin islandais et de sa famille.

Une action pastorale réfléchie et adaptée à l'Islande

Or, de l'aveu même de certains représentants de la hiérarchie catholique l'affirmation permanente de la vivacité de cette foi est suspecte. La nature religieuse du marin breton n'est pas mise en cause par les Ecclésiastiques. Cependant, ces derniers craignent que ne coïncident pas l'expression de cette foi et les conditions matérielles et morales imposées au marin breton en Islande ; la bataille pastorale pour établir la coïncidence victorieuse entre la nature religieuse de « l'islandais » et la réalité de son expression passe par l'occupation de trois fronts menacés par trois forces ennemies.

Le premier est celui de la concurrence protestante. L'Abbé Giquello se félicite qu'en Islande « la douce lumière du Christ éclaire depuis de longs siècles ces sombres régions » mais déplore que « le flambeau, soit devenu fort vacillant et, que sa lueur incertaine semble près de s'éteindre. Ceci est l'oeuvre du protestantisme qui y règne en maître » (29).

Le deuxième point chaud du « front » est la conduite privée du pêcheur islandais. Les aumôniers en Islande et les ecclésiastiques à terre ont dénoncé avec force, courage et lucidité les dangers et les

misères engendrés par la pêche en Islande. Cette dénonciation a été formulée avec d'autant plus de véhémence que l'inhumanité des conditions de vie en Islande leur semblait susceptible d'abrutir le fidèle naturel qu'est le pêcheur, d'anesthésier ses réflexes de bon chrétien, de la conduite, à force de misère, au scepticisme et au dégoût de la vie. Comme le pressant l'Abbé Giquello : « En réfléchissant un peu et en observant j'arrive à comprendre un peu, il me semble, comment les marins atteignent trop souvent un haut degré d'abrutissement, de brutalité et d'égoïsme. La vie est si dure pour chacun qu'il n'a plus de souci de lui-même et voit avec une parfaite indifférence les tortures de ses voisins » (30).

Cette « indifférence » engendrée par l'extrême souffrance humaine menace sérieusement d'affecter l'expression de la foi religieuse : « combien... vivent... des mois entiers comme s'ils avaient cessé d'être chrétiens » (31), c'est le troisième front dont la hiérarchie catholique évalue « l'état » avec lucidité : « En matière d'œuvres, il faut apporter peu de poésie et beaucoup de sincérité pour voir les hommes et les choses tels qu'ils sont » (32). L'auteur de cette affirmation extraite d'un article de la « Semaine religieuse », reprend à son compte les conclusions d'un autre article proposé par « l'Univers ». Dans ce dernier est exprimé un fort doute quant à la réalité de l'expression de la foi religieuse des marins naviguant sur les navires de l'Etat ou sur des bâtiments du commerce à cause des conditions matérielles de la vie à bord : « ces sentiments religieux que l'on prétend exister au fond du coeur de tous les navigateurs de profession... demeurant en « puissance » et ne se manifestent pas ailleurs que dans les romans honnêtes à l'usage des jeunes personnes » (33). Cette crainte est accentuée par le danger que constituent selon l'expression de l'Abbé Millon « les sables mouvants de l'incrédulité contemporaine » (34).

Le dragage des sables mouvants fut effectué par les navires de la « Société des oeuvres de mer » sur lesquels embarquaient des aumôniers. Fondée en 1894 par les Assomptionnistes, la Société veut, selon les termes de son Bulletin porter « assistance matérielle, médicale, morale et religieuse » (35) aux pêcheurs d'Islande et de Terre-Neuve sur les lieux de pêche.

Les aumôniers en mer d'Islande, à l'évidence hommes généreux, cordiaux, disponibles et courageux expriment dans leurs rapports leur constante volonté de lier soutien humanitaire : distribution

de journaux, de médicaments, de courrier, et action spirituelle. Les aumôniers, selon les circonstances, montent à bord des goélettes qu'ils rencontrent en mer : « dès le 1^{er} Mai nous vîmes arriver cinq navires paimpolais... ils avaient à peine jeté l'ancre que j'étais à bord pour les saluer, pour parler de Dieu, de la Patrie, de la famille absente » (36) ou accueillent, à bord du Navire-hôpital, les pêcheurs : « avant que les pêcheurs paimpolais ne quittent le bord, j'ai distribué deux almanachs du Pèlerin par bateau représenté. A chaque homme, j'ai donné une petite croix, une médaille, un petit manuel du marin chrétien et des poignées de main sans compter » (37).

Sur le terrain religieux les rapports des aumôniers sont autant de bulletins de victoires qui semblent indiquer un anéantissement de l'ennemi, une conjuration définitive du danger de l'indifférence. L'enthousiasme de l'Abbé Giquello : « A la messe ce matin 8 Mai (1898) nous avions au moins 150 H. venant des 20 navires en rade. La messe a été superbe... » (38) relayé par la satisfaction du P. Hamon : « Nous passons à bord des navires mouillés en baie pour annoncer la messe du lendemain. A peu d'exceptions près, tout le monde disponible répond à notre appel » (39), par le bonheur de l'Abbé Silvent qui se déclare « heureux de constater que les pêcheurs d'Islande sont restés tels que je les ai connus autrefois braves, hommes de coeurs et de foi, arrivant avec plaisir aux Oeuvres de Mer pour y saluer le prêtre et surtout adresser de bonnes prières à celui qui commande aux flots ».

Il semble donc que les dangers de l'immoralité et de l'indifférence aient été conjurés et que l'offre spirituelle proposée, selon l'Evêque Fallières par « la présence du Ministre de Dieu, sa parole, son enseignement, son action surnaturelle » ait correspondu, toujours selon l'Evêque de Saint-Brieuc, à « ce que réclame la foi du Breton » (40).

Guerre, paix et signification de l'armistice

Face à la réalité catholique supposée consubstantielle au pêcheur islandais, face à un encadrement rituel très serré, vitalisé par des lettres pastorales ciblées, face à une active présence humaine et spirituelle des aumôniers en mer d'Islande et à terre, à une produc-

tion littéraire, chansonnière, consacrant ces réalités « naturelles et éternelles », de quels espaces symboliques maritimes pouvaient bien encore disposer les anticléricaux paimpolais pour déployer les bannières de la laïcité, de la raison, de la libération de la société civile ?

Par leur prestige et leur déploiement spectaculaire, les symboles religieux que suscitait l'activité sociale de la pêche en Islande ne pouvaient manquer de stimuler les doctrinaires anticléricaux dont les nuances de pensée se cristallisèrent à l'occasion d'un affrontement entre le Curé et le maire de Paimpol.

Le curé Fromal avait annoncé qu'en 1904 la date du Pardon des Islandais était fixée au 7 Février et serait présidé par l'Archidiacre Morelle, vicaire général du Diocèse des Côtes du Nord. Ce dernier étant empêché au dernier moment, le curé recule la date du Pardon au 14 Février. Hélas, cette décision suscite l'ire des commerçants paimpolais qui déposent à la mairie une pétition dans laquelle ils concluent que « les deux fêtes en une seule ne peuvent que nuire au commerce local et par conséquent aux intérêts de la ville (41). Le maire Le Rochais, son adjoint Le Goaster, tous deux armateurs et le Conseil municipal transmettent en l'appuyant la demande du retour à la date du Pardon au 7 Février. Le curé refuse et les passions s'exacerbent. Dans une lettre confidentielle à l'Archidiacre, Henri Fromal dit ce qu'il pense de cette pétition signée selon lui « au cabaret » par des « vauriens » (42). Rumeurs, ragots, échauffent dangereusement la Cité. Fromal aurait des penchants pour les liqueurs digestives, son masque serait confectionné en vue du carnaval du « Dimanche-gras » ; le « Recueil des Côtes du Nord », journal du socialiste briochin Boyer se réjouit que le 7 février pourront être comparés « les déguisés cléricaux » et « les masques laïques » (43). Le 1^{er} Février, le Conseil municipal vote un blâme au curé, le 7, le curé annonce aux messes de 8 h et de 10 h la suppression du Pardon évitant ainsi, selon lui à ses paroissiens d'exposer leurs femmes et leurs enfants » (44). La fille du maire quitte l'office, alerte son père. L'après-midi même du 7 Février, le Conseil municipal élabore le programme d'une « Fête des Islandais et du Commerce » que la population désigna et que la postérité retint sous le nom de « Pardon laïque ». Les « Bleus de Bretagne » assurent aussitôt la municipalité de Paimpol de leur « sympathie fraternelle et dévouée » (45).

L'étude des programmes, des discours, du comportement des groupes sociaux suscités par le Pardon laïque qui eut lieu chaque année jusqu'en 1913 permet d'approcher le contenu des anticléricismes professés à Paimpol et d'en mesurer les contradictions en rapportant les théories émises à la réalité sociale maritime qui a contribué à les forger.

Les «courants maritimes anticléricaux»

Le courant radical est stimulé à l'occasion du conflit de 1904 entre le curé et le maire. Dans le « Journal de Paimpol », Claude Gueux conteste la validité des signes religieux : «Beaucoup, affranchis de toute religiosité se sont dits avec raison qu'un coup de goupillon de plus ou de moins ne peut avoir aucune influence sur la campagne... si la pêche a été bonne les marins associeront dans leur esprit religion et fumisterie et iront grossir le flot dans cette montante des incrédules» (46). Exalté par le succès de la fête laïque, ce même chroniqueur se réjouit en 1908 «de l'absence de toute soutane». Il se moque de Botrel, se félicite une fois encore de l'«affranchissement» des marins par rapport à «cette archaïque et théâtrale cérémonie de la Bénédiction des navires» et appelle les pêcheurs à une vigilance toute matérialiste : « Pauvre Mathurin, ouvre l'oeil et veille au grain, cela vaudra mieux que d'implorer la providence » (47).

Cette position avancée s'est exprimée dans le journal socialiste briochin du Docteur Boyer « Le Réveil des Côtes du Nord ». La narration du déroulement idéologique du premier Pardon laïque semble indiquer que cet anticléricisme avancé ait été partagé à Paimpol par certains marins islandais, en particulier par ceux qui portaient Boyer sur leurs épaules quand il discourait et braillait des « A bas la calotte » qui horrifièrent les rédacteurs de « La Croix » et « L'Indépendance bretonne ». Le Docteur Boyer félicite les marins islandais qui sont censé « donner à cette fête son véritable caractère, celui d'une manifestation anticléricale et sociale et pousser jusqu'au bout les conséquences qu'elle comporte », (48) il se réjouit que les accents de l'Internationale se croient mêlés aux cris de « Hou hou, à bas la calotte » et conclut : « Il y a quelque chose de changé à Paimpol. La légende respectueuse se dissipe... Comme Tréguier pour Renan, Paimpol en laïcisant son pardon donne le signal de l'affranchissement de l'esprit breton ».

Ce même Docteur Boyer manifeste sa rancœur à l'encore de la municipalité paimpolaise qui selon lui « a trop manifesté sa crainte de voir le Pardon laïque être interprété comme une fête antireligieuse », municipalité qui « aurait dû mieux utiliser des énergies inévitables » (49). Cet anticléricisme modéré qui se défend sans cesse d'être anti-religieux s'exprime tout au long du conflit. En 1905, à l'issue du banquet du Pardon laïque le Président du Comité d'organisation, l'adjoint Ferlicot célèbre la confiance des marins «dans la protection du Dieu des braves gens», exploitant le thème déjà avancé l'année précédente à la fin de ce même banquet par le Préfet Robert : « Comme le disait tout à l'heure notre ami M. Le Troadec, le Dieu des bonnes gens qu'a chanté Béranger saura ramener les marins au port » (50).

L'anticléricisme voltairien, persifleur, rigolard, avide de ragots s'exprime régulièrement dans le « Journal de Paimpol » et particulièrement à l'occasion d'une fête religieuse concurrente du Pardon laïque suscité en 1906 à Ploubazlanec, commune voisine grande pourvoyeuse d'« islandais ». Heure par heure, les programmes sont comparés, « distribution de bénédictions aux fidèles à Ploubazlanec, distribution de pain aux indigents à Paimpol »... et le chroniqueur conclut au fiasco enregistré par les « chevaliers du goupillon » (51). Il semble donc qu'à Paimpol la force sociale des divers courants anticléricaux ait pu dans l'opinion publique brouiller l'image des pêcheurs présumés catholiques et contrarier l'impact de l'action pastorale menée par les aumôniers en Islande. Le Pardon laïque semblait illustrer ce nouveau rapport de forces. Or, le 10 Janvier 1913, le « Journal de Paimpol » dans son triple rôle d'informateur, d'organisateur, de directeur de conscience collective annonce : « Les Paimpolais apprendront avec plaisir que le Pardon religieux des islandais est rétabli et qu'il coïncidera avec notre fête laïque... à la suite d'une pétition signée par la majorité des armateurs ».

Le sens de l'armistice

Quelle signification faut-il donner au rétablissement du Pardon religieux étant entendu que le caractère local de l'événement interdit toute conclusion globale. Le rétablissement du Pardon religieux est salué comme le retour à une juste évaluation d'une authentique demande religieuse des pêcheurs et de leurs familles. « La Croix »

écrit qu'il était vain d'ignorer «la notre chrétienne qui répond si bien aux besoins de l'Ame bretonne» (52).

Est-ce pour autant que sont erronés les analyses et les témoignages rapportant comme Charles Furster les « idées avancées » des « islandais » « dévoués au gouvernement » ou comme Charles Le Goffic le scepticisme de ces mêmes « islandais » qui ne suivent plus « par les rues de Paimpol la procession... qui ne chantent plus... l'humble et naïf cantique :

*Gardes bien notre nacelle
Contre la fureur des flots ? (53)*

Certainement pas. En fait, chaque camp croit ou feint de croire pour l'opinion publique que la demande spirituelle ou idéologique lui est exclusivement favorable et tait les réalités qui contrarient son prosélytisme. Pour les Républicains anticléricaux « on ne peut être paimpolais sans être républicain » (54) et ils s'imaginent que le comportement des pêcheurs s'inscrit nécessairement dans « les lois de l'Histoire » qui veulent que « le clergé soit de plus en plus refoulé dans le sanctuaire » (55) et qui prévoient selon le maître-mot de l'idéologie anticléricale républicaine l'« affranchissement » de l'homme par rapport aux superstitions qui obscurcissent sa conscience.

Ils ne reconnaissent pas la légitimité des récriminations des marins de Plouézec quand le Pardon religieux fut supprimé. De leur côté, les cléricaux feignent d'ignorer les avertissements lucides émanant de la hiérarchie épiscopale qui dans la « Semaine religieuse » prend à son compte les conclusions très septiques de l'article de « l'Univers ».

En fait, à Paimpol la réalité du « Catholicisme bleu » qu'évoque Maurice Lucas à propos du pays bigouden de Georges Le Bail (56) permet à chaque camp de présenter ses exagérations comme recevables. La prudence de Charles Furster est exemplaire à propos de la foi des Islandais. « Seul, écrit-il, le Recteur pourrait l'apprécier » et il constate : « on a beau voter pour la République on ne dédaigne pas tout à fait la Sainte Vierge et le petit Jésus » (57).

La signification du rétablissement du Pardon religieux est-elle épuisée par ce constat de cohabitation entre la « République » et le Petit Jésus ? Il faut inscrire ces deux types de Pardons dans les

pratiques sociales concrètes de l'armement paimpolais. Ces pratiques ont suscité ces manifestations spirituelles et idéologiques, en retour l'impact des signes et des symboles a influencé le vécu des pratiques sociales.

Avant de tenter de cerner cette interaction du niveau matériel et du niveau symbolique, on peut affirmer avec moins de risque l'évidence de la signification commerciale du rétablissement du Pardon religieux. Plus spectaculaire qu'une distraction laïque, il attire plus de monde. En février 1913 tous les journaux locaux célèbrent la venue des touristes accourus comme le précise « Ouest-Eclair » par « trains spéciaux bondés de voyageurs » (58), afflux qui récompense la lucidité cynique du Conseiller municipal Petitbon, partisan de « favoriser les processions tant qu'elles (apportent) un appoint appréciable aux recettes du commerce paimpolais » (59).

Quant aux interactions entre les pratiques sociales spécifiques de l'armement paimpolais et le signes ou symboles collectifs qui les enserrant et les expriment, elles s'éclairent, semble-t-il, si en complément d'une évaluation de la demande religieuse ou idéologique, on considère ces signes ou ces symboles du côté de l'offre, du côté de ceux qui les proposaient, les formalisaient, leur attribuaient la signification de leurs choix. En 1913 le Pardon fut donc rétabli par une entente entre les armateurs, la mairie et le presbytère.

Quel est le sens de cette unanimité ? Les armateurs républicains vivent une double contradiction dans laquelle le déroulement du Pardon laïque les a enfermés. Dénoncés par les Commissaires de l'Inscription maritime, par les Officiers de la Royale, par Le Goffic, leur égoïsme social, leurs responsabilités vis-à-vis du coût humain très élevé de l'entreprise islandaise sont parfaitement identiques à ceux de leurs collègues cléricaux avec qui ils siègent en toute harmonie dans les Syndicats et Mutuelles d'armateurs. Or, ces armateurs-notables, républicains laïques, prétendent délivrer un message sociale, politique, humaniste foncièrement différent de celui de leurs collègues cléricaux. La deuxième contradiction est que se prétendant héritiers de la Révolution de 1789, leur message de lucidité, de progrès, de dénonciation de la « fonction endormeuse » (60) attribuée au clergé, de refus de la résignation, se retourne logiquement contre eux. Le seul qui assume cette logique, mais qui n'est pas armateur est Claude Gueux qui dans le « Journal de Paimpol » avoue : « être au risque d'un scandale général contre la pêche

d'Islande elle-même... avec la vie humaine comme enjeu et l'alcoolisme pour rançon » (61).

Le progrès social, dont ils prétendent être les commentateurs privilégiés à la différence de leurs collègues prétendument « obscurantistes » ou « fanatiques » les agresse sous la forme des textes législatifs ou réglementaires de 1907 et 1908 qui veulent leur imposer le respect de normes minimum d'hygiène ou de sécurité, sous la forme des dénonciations publiques comme celle du député De Kerguezec qui compare les goélettes à des « cercueils flottants et des cloaques » (62). Que répondent-ils ? En dehors des réponses de classes transhistoriques sur les charges sociales insupportables sur le plan de l'idéologie, ils se proclament héritiers de la Révolution donc partisans de la liberté, liberté d'entreprendre... s'étend.

La perception que d'autres solutions plus radicales à l'amélioration de ce sort existent, la conscience d'une image sociale contestée, conduisent les armateurs à s'interroger sur l'efficacité des symboles qu'ils proposent aux pêcheurs et surtout à leurs familles, à leurs femmes, efficacité, appréciée par rapport au but qui est de faire de cette fête des Islandais une diversion. Laïque ou religieux, ce Pardon est organisé par les Armateurs-notables mais leurs collègues n'y viennent pas. Quand les armateurs laïques estiment que le divertissement organisé par les cléricaux est socialement plus efficace, ils confient la gestion des signes au clergé plus compétent pour parler de résignation et d'espoir en l'au-delà. Les anticléricaux de Paimpol, en fait, en voulaient à Fromal d'avoir déserté son poste, de n'avoir pas fait son « boulot » de « salarié » (63) préposé aux choses du sacré.

Par rapport aux angoisses des familles, aux peurs paniques qui tenaillaient bien des pêcheurs au départ, face à une demande spirituelle authentique, l'« Indépendance bretonne » a bien raison d'écrire combien étaient dérisoires « les polkas, valse et gigolettes » préposées par la Municipalité et Charles Le Goffic de rêver « une autre viatique pour les pauvres gens » ?

L'abdication idéologique n'est pas douloureuse. Le courant anticlérical le plus spectaculaire à Paimpol ne s'est jamais dévergondé en athéisme : Boyer, incarnant l'anticléricalisme qu'Emile Faguet désignait comme « amusement du peuple et tranquillité des bourgeois » (64) réclamait Dieu pour « tout le monde », le Dieu des braves gens et sermonnait « Travailler c'est prier » (65).

D'après toute la presse locale, tout Paimpol exulta. Sauf, peut être, ceux qui ne participaient pas au patronage de cette cité-corporation. On peut imaginer que certains catholiques sincères furent inquiets de voir le Pardon se muer en fête folklorique, que fut irrité Claude Gueux dont l'anticléricalisme était, selon lui, un des facteurs de lucidité des pêcheurs sur leurs conditions matérielles. Quant aux pêcheurs on peut être sûr qu'ils eurent peur au départ de la campagne de 1913 et ils avaient raison d'avoir peur. Si le 26 janvier 1913, le maire Herland et le curé Fromal dînaient côte à côte à l'Hôtel Continental, pendant cette campagne de 1913 trente hommes du « Quartier de Paimpol » périrent en mer.

Notes

1. Rémond (René). *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, 1976, p. 42.
2. Mandement et dispositif de Mgr l'Evêque de Saint-Brieuc et Tréguier pour le carême de 1889, *J.D.P.* (Journal de Paimpol), 19 février 1983.
3. *J.D.P.*, 14 avril 1895.
4. *J.D.P.*, 10 septembre 1889.
5. *A.D.C.N.* (Archives départementales des Côtes du Nord), 3 M. Affiche électorale. Candidats républicains aux élections législatives, 1895.
6. *A.D.C.N.*, 3 M. Affiche aux électeurs de la 1ère circonscription de Saint-Brieuc en faveur d'Armez « candidat du drapeau tricolore ».
7. *J.D.P.*, 1^{er} janvier 1882.
8. P. Bert cité Rémond. *L'anticléricalisme...* p. 192.
9. *J.D.P.*, 1^{er} octobre 1882.
10. *J.D.P.*, 12 février 1882.
11. *J.D.P.*, 5 février 1882.
12. Nécrologie de Pierre Moreau. *J.D.P.*, 29 janvier 1882.
13. *J.D.P.*, 22 Octobre 1882.
14. *J.D.P.*, 13 août 1882.
15. *J.D.P.*, 4 mars 1883.

16. *J.D.P.*, 7 septembre 1884.
17. *J.D.P.*, 1^{er} janvier 1882.
18. *J.D.P.*, 5 février 1882.
19. Abbé Daniel, *Discours* prononcé à la Bénédiction de la flottille islandaise de Paimpol le 17 février 1895, Saint-Brieuc, 1895, p. 6.
20. *Semaine religieuse* du Diocèse de Saint-Brieuc et Tréguier, 22 mars 1895. Lettre pastorale de Mgr l'Evêque de Saint-Brieuc et Tréguier au clergé et aux fidèles de son diocèse pour recommander les « Oeuvres de mer ».
21. *Semaine religieuse*, 19 février 1897. Compte rendu du sermon du vicaire général Le Provost.
22. *Semaine religieuse*, 18 février 1898.
23. *Semaine religieuse*, 17 août 1894.
24. *Bulletin de la Société des Oeuvres de mer*, n 6, 1^{er} janvier 1902.
25. *Semaine religieuse*, 17 août 1894.
26. Abbé Daniel, *Discours* prononcé à la Bénédiction de la flottille islandaise de Paimpol le 17 février 1895. St-Brieuc, 1895, p. 6.
27. Abbé Millon, *La Foi en Bretagne hier et aujourd'hui*, Paris, 1908, p. 263.
28. *Semaine religieuse*, 7 mars 1902.
29. Abbé Giquello, *Le Navire-Eglise hôpital*, Tours, 1901, p. 26.
30. Abbé Giquello, *Le Navire-Eglise hôpital*, Tours, 1901, p. 17.
31. *Semaine religieuse*, 29 mars 1895.
32. *Semaine religieuse*, 21 décembre 1894.
33. Les matelots et la religion, *L'Univers*, 10 décembre 1894.
34. Abbé Millon, *La foi...*, p. 122
35. *Bulletin de la Société des Oeuvres de mer*, n 7, 1^{er} janvier 1903.
36. *Bulletin de la Société des Oeuvres de mer*, n 7, 1^{er} janvier 1903.
37. Abbé Giquello, *Le Navire-Eglise hôpital*, Tours, 1901, p. 12.
38. *Bulletin de la Société des Oeuvres de mer*, n 3, 1^{er} janvier 1899.
39. *Bulletin de la Société des Oeuvres de mer*, n 7, 1^{er} janvier 1903.
40. *Bulletin de la Société des Oeuvres de mer*, n 3, 1^{er} janvier 1899.

41. *J.D.P.*, 21 Février 1904.
42. Archives diocésaines des Côtes du Nord.
43. *Réveil des Côtes du Nord*, 7 février 1904.
44. Sermon communiqué par Monsieur le Chanoine Du Cleuziou.
45. *J.D.P.*, 21 Février 1904.
46. *J.D.P.*, 21 Février 1904.
47. *J.D.P.*, 16 Février 1908.
48. *Réveil des Côtes du Nord*, 18 février 1904.
49. *Réveil des Côtes du Nord*, 18 février 1904.
50. *J.D.P.*
51. *J.D.P.*, 4 février 1096.
52. *La Croix*, 2 février 1913.
53. Le Goffic (Charles), *L'âme bretonne*, 2^e série. *Goélettes d'Islande*, 1912, rééd. 1982. p. 197.
54. *J.D.P.* 11 mai 1890.
55. *J.D.P.*
56. Lucas (Maurice), « A propos d'un cacique radical et bigouden : Georges Le Bail », in *études sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo*. Brest, C.R.B.C., 1987, p. 328.
57. Furster (Charles), *Bretagne, heures vécues*.
58. *Ouest-Eclair*, 28 janvier 1913.
59. *J.D.P.* 3 juin 1906.
60. *J.D.P.* 16 février 1908.
61. *J.D.P.* 18 mars 1900.
62. *J.D.P.* 16 février 1908.
63. *J.D.P.*, 7 février 1904
64. Cité par René Rémond. *L'Anticléricalisme en France*, p. 220.
65. *Le réveil des Côtes du Nord*, 7 Février 1904.

Le cimetière Saint-Martin de Brest

L'enquête menée en 1987 (1) sur le cimetière Saint-Martin de Brest a été facilitée par les objectifs convergents de la municipalité de Brest et du Service Régional de l'Inventaire Général. Pour la première, il convenait de disposer d'un recensement méthodique des tombes, avant d'envisager une éventuelle redistribution et une nouvelle présentation de l'espace, afin d'y accueillir les nombreux visiteurs, attachés à ce lieu de mémoire privilégié, dans une cité que le dernier conflit mondial a terriblement meurtrie. L'Inventaire de Bretagne, sous l'impulsion de M. Roger BARRIE conservateur régional, a accepté de réaliser cette enquête, à la fois ponctuelle et thématique, dont l'intérêt, évident en soi, consistait, en outre, à tester une approche méthodologique sur un sujet et une recherche d'une relative nouveauté. Le travail a été conduit dans la perspective dite d'un « pré-inventaire normalisé », c'est-à-dire d'un repérage systématique du bâti, à partir duquel une étude plus complète a été opérée, d'une part, pour les monuments jugés uniques par leur intérêt architectural et/ou historique, d'autre part, pour ceux qui peuvent être considérés comme les prototypes de grandes familles architecturales. Voici les données chiffrées du corpus ainsi constitué : 11400 tombes existantes ont donné lieu à un repérage de 780 individus et à la sélection de 55 autres.

La recherche documentaire s'est limitée aux travaux historiques généraux et locaux indispensables, ainsi qu'aux deux liasses des A.C. de Brest, non moins indispensables pour comprendre l'évolution générale de l'espace. A de rares exceptions près, il n'a pas été fait de recherches dans les registres de concessions (2). Nous savons donc que l'approche historique et sociologique pourra être affinée et qu'au-delà du dossier réuni, l'on pourra préciser nombre d'éléments sur la manière d'occuper le terrain imparti et sur les habitudes plus ou moins grégaires des Brestoises, comparées notamment avec celles des habitants du Centre et du Midi de la France connues grâce à d'importants travaux d'historiens. Nous avons aussi travaillé en sachant qu'une équipe d'érudits brestoises poursui-

vait un travail parallèle au nôtre, d'identification systématique en vue d'enrichir l'historiographie locale.

Définition progressive de l'espace et des ses abords

La grave épidémie de choléra survenue en 1757 hâte l'évolution irréversible que seule pressent une minorité clairvoyante de l'opinion : médecins, parlementaires, prêtres du haut clergé, parviennent à faire promulguer par le Roi l'édit de 1776 qui limite strictement les sépultures autorisées dans les églises et impose que les cimetières paroissiaux soient désormais hors les murs. Mais il faudra le décret impérial de 1804 pour imposer, définitivement et à l'échelle nationale, des mesures qui heurtaient des habitudes pluri-centenaires. A cet égard, à Brest, les édiles et responsables des hospices civil et militaire sont plutôt novateurs, qui décident, dès 1794, de louer des champs situés à distance de la cité, à Kévin, pour y enterrer les défunts.

Le nouveau cimetière connaît d'abord une période marquée par les aléas de la Révolution et de l'Empire ; aux embarras financiers chroniques sont imputables l'insuffisance de l'espace disponible et l'absence de toute enceinte qui se fait cruellement sentir pour interdire l'accès des lieux aux animaux, voire aux individus peu recommandables ; en outre s'impose la nécessité de choisir un accès, le plus décent pour la progression des convois.

Les premiers travaux de clôture se situent, semble-t-il, vers 1816, ce que confirme le plan Massin-Perros établi en 1821. Ce document est suffisamment précis pour que l'on y reconnaisse le noyau le plus ancien du cimetière, situé à l'angle des rues Kerjean Vras et Yves Collet et, à l'intérieur de cet espace, un peu à l'écart, la fosse commune, dernière demeure des bagnards et autres déshérités ; on identifie aussi, mieux centré, et sur son soubassement à degrés, le grand crucifix de bois polychrome dont la réalisation fut confiée au célèbre charpentier-sculpteur de la Marine, qui a laissé son nom à la rue voisine : Yves Collet.

La loi de 1804 fait obligation aux communautés de prévoir une superficie cinq fois supérieure à celle nécessaire aux ensevelissements annuels. Ainsi l'architecte-voyer Petit est-il conduit à proposer, dans les années 1824-1827, quatre projets d'agrandissements.

Bien que non suivis d'effet, les projets de 1824 et 1825 nous confirment que la distribution de l'espace a toujours répondu à un souci de régularité. Sur la bordure Est de la clôture, deux enclos disposés en redents de part et d'autre de l'entrée, sont réservés, l'un aux jardins et aux logements du prêtre et du fossoyeur, l'autre aux Israélites qui, en ont fait la demande dès la restauration de la monarchie. Le projet de 1826, simplifié, est préféré aux précédents : les contours et espaces réservés sont conservés, la croix maintenue à son emplacement, et une chapelle des morts prévue dans le même alignement, plus au Nord ; en même temps, l'allée principale trouve sa place à l'Ouest, comme de nos jours. De 1828 à 1830 est réalisée la construction de cette chapelle, sur les plans de l'architecte de la ville, Pouliquen. Celui-ci, on le regrettera, n'a pu réaliser, aux abords de l'édifice, le programme rayonnant, mi-architecturé, mi-végétal, qui eût contribué à en souligner l'importance dans le réseau uniformément quadrillé de l'ensemble.

Le développement important de la cité brestoise sous le Second Empire nécessite, en même temps que son extension vers l'Est dans le quartier dit de l'«Annexion», un second agrandissement du cimetière Saint-Martin, d'ailleurs inclus dans le nouveau quartier. Les plans établis dès 1846 reçoivent une application définitive en 1877, et l'on transfère alors, à son emplacement actuel, l'enclos réservé aux Israélites. Signalons qu'en 1852, le projet d'un semblable espace, prévu pour la communauté protestante (278 places), n'ayant pas abouti immédiatement, est devenue sans objet avec la neutralisation instaurée au début de la Troisième République. A partir de cette période, hormis un ossuaire construit en 1912 et la grille de la porte principale détruite pendant la dernière guerre, le cimetière continue de se structurer à l'intérieur de contours désormais fixés. En même temps, la vie du quartier s'organise plus précisément, avec la consécration, en 1881, de l'église Saint-Martin, située, à distance, dans l'axe de la chapelle des morts.

Au terme de l'évolution, le cimetière Saint-Martin, qui couvre une surface de 3 ha environ, se perçoit, en plan, comme une grille divisée en 34 carrés ou rectangles plus ou moins réguliers. Parmi les quelque 11.400 sépultures abritées, deux monuments à résonance collective, la chapelle des morts et la grande croix, constituent des repères par leur dimensions, en même temps qu'ils perpétuent les traditions cultuelles et rituelles, la grande croix, par exemple,

groupant à son pied les dalles de quatre prêtres, comme autrefois dans les cimetières paroissiaux.

Dans un paysage essentiellement minéral, un rôle apaisant est joué par les différentes espèces arbustives distribuées autour des carrés. Taillées, elles s'en tiennent à un développement modéré, comme la plupart des espèces implantées autour ou au cœur même des tombes, dont elles constituent parfois un élément essentiel.

Matériaux et techniques

À l'évidence, les tombiers ont mis à profit, au XIX^e siècle plus encore qu'au XX^e, la situation de Brest, dont la rade avoisine le gisement de *Pierre de Kersanton* qui borde l'estuaire du Daoulas. Ce matériau répond par excellence aux exigences de la sculpture funéraire : à part quelques variantes dorées, la teinte gris sombre domine généralement, s'harmonisant naturellement avec l'idée de deuil. L'homogénéité et la densité de cette pierre ont permis de l'utiliser, sous forme de calotte monolithe, pour la couverture de petites chapelles, et l'on peut admirer, également, la taille savante du châfnage d'angle harpé, lui aussi d'un seul bloc, utilisé dans la chapelle Danguillecourt. Ce matériau, toutefois, a ses limites, et la construction de la grande chapelle des morts l'a montré, qui obligea l'architecte Pouliquen à superposer des tambours, là où il espérait édifier des colonnes monolithes. Reste que la finesse de son grain et sa temporaire tendreté, lors de l'extraction, font de la pierre de Kersanton un matériau de choix pour le sculpteur : taille en réserve de motifs et d'inscriptions, reliefs plus ou moins prononcés, rondes-bosses, ajournements donnent l'impression d'y être réalisés avec facilité. Et les tombiers qui ont travaillé dans ce cimetière, particulièrement dans les ouvrages d'inspiration néogothique, évoquent très précisément le métier et l'art retrouvés des grands ateliers léonards de la première moitié du XV^e siècle, celui de la collégiale du Folgoët notamment.

Plus fragile, mais de provenance également régionale, le *schiste* se prête tout particulièrement à la mise en œuvre de dalles. Décor et inscriptions y vieillissent moins bien que dans la pierre de Kersanton et la gravure y a généralement été préférée à la taille en réserve. Dans la hiérarchie des matériaux, vient ensuite le *métal*,

largement utilisé dans les ornements de tête associés à des tombes constituées d'un simple tertre de terre, dites « terre nue ». Il sert également à enclore, soit ces mêmes ouvrages élémentaires, soit des compositions plus élaborées, et plus coûteuses. La technique de la fonte permettant une diffusion sérielle et le choix de modèles sur catalogues, il n'est guère surprenant de trouver des images répétitives de crucifix associés aux traditionnels végétaux symboliques que sont le lierre, le roseau, la feuille de marronnier, la rose, la pensée.

Le *granite* est également présent, mais par son grain épais et sa constitution en partie cristalline il se prête moins que la pierre de Kersanton ou le marbre à la sculpture de motifs ou d'inscriptions. Il semble avoir trouvé un regain de faveur avec les temps actuels et la vogue des surfaces polies. Diverses nuances ont été repérées, parmi lesquelles dominent le gris et le grège, tandis qu'une exception notable et récente, la chapelle Deliou de Savignac, en granite rose de Ploumanach, s'explique par la facilité accrue des moyens de transport et, sans doute aussi, un effet de contagion à partir de l'architecture balnéaire.

Le *marbre blanc* tient une place non négligeable mais il est moins employé comme matériau de structure que comme matériau de décor ou d'accompagnement, sous forme de multiples plaques, urnes ou croix. Une utilisation exceptionnelle en est faite dans le groupe monumental posé sur l'autel, de marbre également, qui orne la plus grande chapelle privée du cimetière, celle des Kindelan. Autre exception notable et ancienne à signaler, la chapelle néo-classique des Biacabe, édifiée complètement en tuffeau, soigneusement appareillé et sculpté.

La *mixité des matériaux*, lorsqu'elle intervient au niveau de la structure et pas seulement comme facteur d'accompagnement et de diversion, est généralement le fait de monuments de qualité, tels l'obélisque de la famille Poilleu, les tombeaux élevés en signe d'hommage public au médecin Louays-Duverger et au maire Salaun-Penquer, ou encore, la tombe-tryptique des familles Rodellec du Portzic, Tardieu de Maleyssie et Burnett-Stears.

À ces matériaux traditionnels toujours utilisés, le XX^e siècle a ajouté différentes sortes de pierre de synthèse, le granite et le marbre polis, le plastique, le verre, la céramique polychrome.

Au sommet du marché, une dynastie de tombiers : Les Poilleu

Une quarantaine de signatures ont été relevées, certaines n'apparaissant que rarement. Les Jacq, de Lambezellec, les Reto, établis près du cimetière, les Guermeur et les Salaun, ont oeuvré dans la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale, produisant des ouvrages de qualité courante et un nombre réduit de chapelles. Bien supérieur a été le marché contrôlé par les trois principaux acteurs de la période qui s'étend des origines du cimetière aux années 1930 environ, Les Lapierre, les Metterie et, surtout, les Poilleu. C'est à Lapierre Fils que l'on doit la plus opulente chapelle du cimetière, celle du baron de Kindelan, réalisée vers 1840. Représentative de la Troisième République, la production des Metterie compte une huitaine de chapelles, au nombre desquelles figure celle des Ghilino, oeuvre composite très soignée des Frères Metterie, probablement construite peu après la mort du maire du Relecq-Kerhuon en 1906.

Plus qu'eux encore les Poilleu sont présents et influents : leur signature est repérée quelque 146 fois de 1810 à 1914. Cette famille, dont le patronyme apparaît avec huit variantes, ne paraissait guère, à vrai dire, destinée à s'illustrer dans l'art funéraire, si l'on considère les origines du fondateur de la lignée, Louis-Alexandre, né à Paris en 1779, et qui apparaît en 1802 à Brest, où il est maître canonier. Sa carrière débiterait vers 1809 et ses successeurs allaient porter leur production, à la fin du siècle, à un stade quasi industriel. Dans le bilan de cette dynastie prolifique, il paraît juste d'insister, tant en raison de la quantité que de la qualité, sur la production des ateliers Poilleu Aîné et Fils, dont l'activité la plus intense se situe sous le Second Empire (1860-1870), et puise surtout aux répertoires néo-classique et néo-gothique. Sans doute faut-il y ajouter les travaux simplement signés Poilleu Aîné, au nombre desquels figurent les réalisations majeures que sont le monument Besnou, le mausolée à la mémoire des 26 administrateurs du Finistère et le tombeau du maire Bizet, sans oublier la propre chapelle funéraire de cette branche Poilleu Aîné. Soulignons aussi la part importante de Poilleu Frères, qui participe, avec l'atelier précédent, au monument Besnou et réalise trois chapelles qui marquent le paysage par le volume, le style et le matériau. Poilleu Neveu, enfin, contribue au mausolée du

baron de Lacrosse et, auteur de nombreuses chapelles, s'essaye, dans les années 1900, au néo-roman.

Familles de formes

De la plus élémentaire à la plus monumentale, la hiérarchie des formes se résume à une demi-douzaine de types, auxquels s'ajoutent les combinaisons multiples engendrées sous l'influence conjuguée des croyances et de la mode.

Les tombes dites *terre nue*, nombreuses à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, constituent un ensemble aux limites floues, du fait des variantes nombreuses entre le tumulus simple et la tombe cernée d'une structure architecturée, même légère. Elles sont le domaine privilégié du décor de fonte. Les *dalles* sont, de loin, la forme la plus répandue, et l'on en perçoit clairement l'évolution. La simple pierre rectangulaire posée au sol, symbole d'humilité, a été adoptée par les prêtres inhumés au pied de la croix, mais aussi par bien d'autres laïcs, qui choisissent ou non d'afficher leur appartenance chrétienne par une inscription ou un signe, croix fixée ou posée, bénitier. La sépulture de la famille Pouliquen, à laquelle appartenait l'architecte de la grande chapelle des morts, est représentative de cette formule, que viennent compléter, telles les headstones des cimetières anglo-saxons, des dalles dressées à la verticale à la tête des dalles horizontales. Peu à peu, la dalle plus ou moins surélevée, sur un socle maçonné ou appareillé, telle celle du chevalier de Fréminville, est également représentative de la première moitié du XIX^e siècle. Vers le Second Empire se généralise la dalle surélevée, souvent accompagnée d'une croix posée ou fixée à la tête de la dalle. Au terme de l'évolution vers la fin du XIX^e siècle, la dalle se divise en deux éléments : la dalle proprement dite, plus ou moins surélevée, et dont les angles antérieurs présentent des excroissances à angles droit ou arrondi, et d'autre part, la croix individualisée sur son propre socle architecturé, à la tête de l'ensemble, comme on le voit dans les tombes latérales de la sépulture Burnett-Stears.

Les nombreux *tombeaux*, de profil évasé ou arrondi, posés sur des boules ou des griffes, apparaissent comme la forme simplifiée de modèles puisés dans la Renaissance italienne. D'autres, de profil droit et coiffés de toits en bâtière avec frontons à acrotères, se font

l'écho de tombeaux antiques de la Via Appia et de celui, souvent imité, de Jean-Jacques Rousseau à Ermenonville. Les *tombeaux formés d'éléments d'architecture*, obélisque, stèle, colonne, constituent également une famille nombreuse, dont il est souvent difficile de préciser le reflet idéologique, sauf dans le cas du maire Bizet, notoirement connu pour son appartenance franc-maçonne. Les amas de rocaïles au naturel ne sont pas, comme on pourrait le croire, spécifique des marins, mais ils les font faites leurs en y apposant leurs emblèmes professionnels, telle l'ancre. Les tombeaux anthropomorphes au nombre de trois seulement, sont aussi de qualité : celui de Léontine Besnou, oeuvre des Poilleu, valorisant avec sobriété l'anatomie enfantine, est consacré par une médaille à l'Exposition Universelle de Londres en 1851 ; dix ans plus tard, un hommage public est rendu au docteur Louays-Duverger, sous la forme d'un monument rappelant celui d'Alfred de Musset au Père Lachaise. Plus tard, au temps de l'Art Nouveau, on construira pour l'enfant Bouvier un tombeau où la céramique introduit le langage de la couleur, langage d'ailleurs demeuré sans écho.

Plus vastes et plus coûteuses, les *chapelles* constituent néanmoins un groupe de 195 individus, la plupart simples oratoires de 6 m² environ, cinq seulement atteignant des proportions plus monumentales. Il importe de préciser, à ce sujet, que la fonction n'est nullement liée à la taille de l'édifice et que la question doit être plutôt perçue en termes d'évolution des mentalités et des comportements. Ainsi la grande chapelle Berard-Le Bescond de Coatpont, l'une des plus ancienne (1838), totalement obscure, apparaît-elle simplement comme un imposant édifice surmontant et obturant un caveau, tandis que plus tard, alors que les chapelles se développent en même temps que le caveau se généralise, l'espace qu'elles abritent s'organise : le lieu finit par présenter tous les aspects d'un oratoire, pourvu d'un autel, de fenêtres, de sièges et autres mobiliers et, bien que fermé, il se laisse apercevoir et percevoir de l'extérieur. Particulièrement nombreuses dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les chapelles soulignent certaines bordures de carrés comme les demeures d'un espace urbain et, comme elles, montrent pignon sur rue. Le répertoire néo-classique prédominant y est souvent stéréotypé, tandis que les références néo-gothiques, moins fréquentes, sont plus diversifiées et ont donné lieu aux fleurons que sont les chapelles Grandjean et Kindelan. Enfin, les mausolées, hommages collectifs

des Brestois à leurs élus, jouent de la richesse des matériaux et de la participation d'artistes renommés comme Bartholdi, l'auteur de la statue de la Liberté, qui sculpta l'effigie du docteur Salaun-Penquer.

Au terme de cette étude, des pistes ont été entr'ouvertes, que l'on aurait voulu suivre plus avant. Par exemple, retrouver une trace plus tangible de certains groupes qui ont occupé une place importante dans la société brestoïse. L'urne est-elle un symbole particulièrement affectueux des francs-maçons ? Ne pourrait-elle, également, signaler une influence anglo-saxonne et se rattacher, plus ou moins directement, à la population protestante à laquelle on a envisagé de réserver, comme aux Israélites, un espace particulier ? Ou bien les Protestants se laisseraient-ils surtout repérer par le choix des Ecritures inscrites sur leurs tombeaux ? On peut espérer que les travaux complémentaires des historiens permettront de réduire ces incertitudes.

En contrepartie, dans l'état actuel du dossier, certaines évidences s'imposent.

Parcourir le cimetière Saint-Martin, c'est être assuré de retrouver à la trace, très forte en ce lieu, de la période faste qu'a été le Second Empire pour le développement de la cité ; alors ont été promus aux affaires et en politique des personnalités d'envergure régionale et nationale. Plus largement, à travers des noms de lieux et des citations honorifiques teintés d'exotisme, l'on perçoit le rayonnement de la ville et du port dans la vaste entreprise de colonisation qui conduit marins, soldats, médecins et administrateurs en Amérique Centrale, au Maghreb, dans l'Orient proche et extrême. L'essentiel de la population inhumée ici est à l'image de la cité brestoïse elle-même, dont on a justement souligné l'appartenance culturelle française, dans un arrière-pays bretonnant. Absence de manifestation celtisante, mais aussi, rejet de l'Art Nouveau dans ce qu'il de délirant. Ainsi peut être esquissée l'originalité de cette nécropole, précocement constituée dans le nouvel espace national où elle forme le pendant finistérien du Montparnasse parisien.

Notes

1. Recensement effectué par Denise DUFIEF-MOIREZ conservateur de l'Inventaire et Dominique DANTEC, chargée de cours à l'U.B.O. et vacataire à l'Inventaire Bretagne.

Le dossier complet (avec bibliographie, descriptions, photographies) et le listing des oeuvres repérées sont consultables au Centre Régional de Documentation de l'Inventaire, Hôtel de Blossac, 6, rue Chapitre à Rennes.

2. Pour ces exceptions, qui ont permis d'élucider des identifications problématiques, nos remerciements vont à Morwenna Novion, chargée de mission de la mairie de Brest.

Quelques aspects de l'évolution des attitudes devant la mort

L'étude de l'évolution des attitudes devant la mort, dans le « pays de Vitré », fait apparaître une dichotomie entre le cérémonial funèbre avant 1960 et celui des années postérieures. D'un rituel globalisant et diversifié, nous passons progressivement à des rites et des cérémonies plus confidentiels, familiaux, et surtout, amoindris.

Système globalisant de l'Eglise et diversité du rituel social avant 1960

L'Eglise catholique fixe dans un cadre très rigide le rituel mortuaire. Elle est omniprésente, et impose des découpages temporel, sexuel et catégoriel.

Les classes d'âge

Une distinction est opérée entre le décès d'un enfant et celui d'un adulte. Et entre ces deux classes d'âge, existent de nombreuses variables.

Deux figures se présentent lors du décès d'un enfant :

- Si l'enfant n'a pas été baptisé, il n'y a pas de cérémonie religieuse : le corps est directement déposé dans l'ossuaire du cimetière (d'où le baptême précoce des nouveaux-nés) :
- Si l'enfant a été baptisé, une importante cérémonie -sans classes d'honneur, contrairement au cérémonial pour un adulte- a lieu, mettant en scène d'autres enfants qui portent les fleurs offertes et le cercueil, et tiennent les cordons du poêle.

L'un des grands soucis du clergé, lors du décès d'un adulte, est d'administrer les « derniers sacrements » (qui consistent en la confession, la communion et l'extrême onction).

La conséquence en est que, lorsqu'un malade voit le prêtre

arriver, il comprend que sa fin est proche. D'où progressivement, le refus des agonisants de voir le prêtre.

Arrêtons-nous sur la position ambivalente dans laquelle se trouve la famille : elle est consciente de blesser le mourant en appelant le prêtre, tout en craignant de voir mourir l'être cher sans avoir reçu les « derniers sacrements » - « garantie » pour l'au-delà.

La différence sexuelle

D'une manière générale, nous observons que les femmes ont une grande place.

Donneuses de vie, ce sont elles (les amies et voisines de la famille endeuillée) qui lavent et habillent de leurs beaux vêtements -souvent le costume de mariage pour un homme- les défunts. Après les veillées et la cérémonie funèbre, nous les retrouvons au préparatif du repas de funérailles, rite de passage, qui permet de rétablir les relations entre les survivants, et d'unir les membres d'un même groupe social. Il met fin à cette solidarité accentuée au moment de la mort.

Cette différenciation sexuelle se rencontre aussi lors du rituel des cordons. Il consiste à tenir les quatre coins du linceul qui recouvre le cercueil, du domicile à l'église, puis de l'église au cimetière. Ils sont tenus par les quatre ami(e)s du ou de la défunte.

Dans le « pays de Vitré », le rituel du cierge d'honneur met en scène l'ami(e) de première communion du ou de la défunte, qui se tient, pendant la messe de sépulture, devant le cercueil (donc le dos à l'assistance), un cierge non allumé à la main (il sera par la suite brûlé à l'un des autels de l'église).

Mais c'est surtout dans le port du deuil que cette division est la plus accentuée. En effet, pour l'homme, il se résume au port d'un brassard fixé à la manche du veston le jour de l'enterrement.

Quant au deuil de la femme, il est fonction du lien de parenté avec le défunt. Il se caractérise par des vêtements sombres, et la fixation au chapeau d'un crêpe qui est plus ou moins long, se porte devant ou sur le côté du chapeau, cela suivant le degré de parenté avec le mort. Il est noir avec une bande centrale blanche pour le deuil d'un enfant, et entièrement noir pour le deuil d'un adulte.

La hiérarchisation sociale

Le convoi, la cérémonie funèbre sont divisés en trois classes d'honneur, marquées par des différences dans l'apparat.

Une attention minutieuse est portée à la police des funérailles. L'Eglise définit avec précision les frontières de son troupeau. Elle précise qui sera exclu des funérailles religieuses ; largement : « ceux qui ont passé de longues années sans accomplir leur devoir pascal et ont donné l'exemple d'une indifférence religieuse total ». Plus précisément, sont exclus les enfants morts sans baptêmes, les communistes, les prostituées ou personnes réputées de mauvaise vie, les suicidés, les divorcés.

Ils ne bénéficient que d'une cérémonie civile qui les conduit de leur domicile au cimetière. Précisons l'heure matinale marquant cette exclusion : six heures du matin (la même heure que pour le mariage d'une femme enceinte).

Les classes d'honneurs civiles se caractérisent par le nombre de chevaux, leur caparaçonnage, le décor du corbillard, et les classes d'honneur religieuses se différencient par les tintements du glas ; la messe est basse ou chantée, avec un luminaire différent, un nombre de prêtres, diacres, enfants de chœur... qui varie en fonction de l'importance sociale de la personne décédée.

Cette hiérarchisation se retrouve dans le nombre de messes offertes (avec comme point culminant, les messes de fondation), et au cimetière, où les personnes de haut rang ont une tombe perpétuelle, située en bordure d'allée, avec une grande pierre tombale, ou une chapelle familiale ; tandis que les plus défavorisés sont inhumés dans la fosse commune.

Transformations et amoindrissement du rituel dans les années 1960

Le rituel religieux

Le rituel religieux s'est transformé principalement à la suite des réformes introduites par le concile de Vatican II.

Celui-ci, en effet, propose un nouveau langage sur l'au-delà. Ecoutons une femme de 89 ans : « Avant, les curés, ils nous faisaient

peur. On avait peur d'aller en enfer. Maintenant, on nous parle plus de tout ça, même pas du paradis ». Un recteur du « pays de Vitré » s'explique : « on a trop longtemps axé notre parole sur la peur. Aujourd'hui, depuis le concile, entre autre, on fréquente davantage les évangiles, et on essaie d'approfondir le message de Dieu. On se rend compte que ce message est surtout un message d'amour et de tendresse. Dieu ne brandit pas la peur comme ça, comme on a pu le faire trop longtemps dans l'Eglise ».

Parallèlement, les « derniers sacrements » vont être réformés en « onction des malades ». Le nouveau visage qui en est donné ne comporte pas seulement l'éloignement de l'idée de la mort, l'amoindrissement de la part du péché ; mais la maladie, la sénilité, sont mises en relief.

Quant à l'abolition des 3 classes d'honneur, elle s'est souvent faite lentement : elle disparaît d'abord à Vitré (1963), et seulement dans les années 1970 dans les petits « pays » alentours.

Les classes aisées, qui ont vivement ressenties cette suppression, vont alors se distinguer par la concession (perpétuelle), l'importance de la pierre tombale (ou la chapelle familiale), et son emplacement dans le cimetière. Le paysage funéraire reproduit la hiérarchie sociale ; et ce, même si actuellement apparaît une standardisation des pierres tombales.

Progressivement, l'Eglise va ouvrir ses portes aux « exclus » : enfants non-baptisés d'abord, puis suicidés, communistes...

Le rituel social

Même s'il est parfois difficile de distinguer le rituel religieux du rituel social, dégageons quelques observations.

Qu'il s'agisse de la toilette mortuaire, de la veillée funèbre, du repas de funérailles, du port du deuil ; nous constatons un effacement de ces rituels.

L'explication en est complexe, et fait intervenir de nombreuses variables. Tout d'abord, le lieu de la mort s'est déplacé : du domicile, il est désormais le plus souvent en institution hospitalière. Et le corps du défunt est de moins en moins fréquemment ramené au domicile, mais déposé au reposoir (ou funérarium, ou chambre funéraire). Aussi l'entourage des amis et voisins se trouve écarté. A cela s'ajoute un phénomène de repli familial - avec cependant l'exclusion

d'une classe d'âge : les jeunes enfants, auparavant présents auprès du défunt-, marqué par le refus des condoléances, l'augmentation du nombre des avis de décès dans la presse, le refus de visites...).

Les critères économiques, la dispersion géographique de la famille, doivent aussi être pris en compte. Les rites demandent du temps, or pour notre société basée sur la productivité, le temps réservé aux morts est un temps mort pour la production. Quant à l'éclatement géographique, il rend difficile les réunions familiales à l'occasion d'un deuil.

Lorsque la société change, les institutions et les comportements se modifient lentement, les traditions perdurent, tout en revêtant des aspects nouveaux. L'âge de la mort devient prévisible ; transformation majeure de la condition humaine. Si la mort ne guette plus l'homme tout au long de sa vie, il n'a plus besoin d'y être préparé en permanence, et l'un des fonctionnements moraux de la civilisation chrétienne s'effondre. Même s'il est possible de parler d'« escamotage » de la mort et des morts, nous devons également percevoir des innovations dans le rituel funèbre, et la permanence de rites soupçonnés abolis (classes d'honneur...) ; aussi devons-nous nous garder de toute conclusion hâtive.

Les cahiers de la conférence des œuvres du grand séminaire de Quimper (1885-1908)

En 1984, le chanoine Le Floc'h, archiviste du diocèse de Quimper découvrit quatre cahiers de format écolier comptant au total 726 pages manuscrites. Il s'agissait là des comptes rendus de la conférence des œuvres ou cours d'œuvres du grand séminaire de Quimper entre 1885 et 1908. Ces comptes rendus de longueur inégale mais souvent substantiels et vivants s'avèrent être une source précieuse pour la connaissance des futurs clercs qui exerceront leur activité pastorale entre la fin du 19^e siècle et le milieu du 20^e siècle.

Trois centres d'intérêt seront évoqués dans cette communication.

En premier lieu, ces cahiers montrent la mise en place et le fonctionnement d'un type particulier d'enseignement qui eut cours dans un certain nombre de séminaires à une époque de mobilisation des catholiques pour la reconquête sociale. La conférence est créée en 1885 comme une œuvre destinée à opposer une digue aux envahissements incessants et toujours progressifs de la franc-maçonnerie et placée sous le patronage de Saint François de Sales dont la devise « se faire tout à tous » est reprise. L'œuvre est dotée d'un bureau de cinq membres élus au scrutin secret par les élèves de quatrième année de séminaire, les membres élisant à leur tour le président. Un système combinant cooptation et vote est prévu pour le renouvellement. Trois points peuvent être soulignés à propos des débuts de cette conférence. Elle est due au supérieur du grand séminaire de Quimper, l'abbé François Ollivier, prêtre actif et influent, convaincu de la nécessité des œuvres que le clergé doit promouvoir. L'abbé Ollivier applique à Quimper une formule qui s'est déjà mise en place dans d'autres séminaires puisque dans la deuxième séance du 18 juin 1885 un rapport porte sur les conférences déjà instituées et que le règlement du séminaire de Sées est adopté. Le rattachement à l'œuvre des Cercles d'Albert de Mun est manifeste, la conférence devant permettre à celle-ci de recueillir des fruits plus abondants.

En 1886, la conférence est réorganisée. Un nouveau règlement précise le but : inspirer l'amour des œuvres et suggérer des idées sur leur utilité et leur organisation. Le bureau est complété par deux conseillers de 3^e année qui deviendront automatiquement président et secrétaire l'année suivante. Les séances sont prévues tous les quinze jours en hiver et tous les huit jours en été et, à chacune d'entre-elles, un membre de l'œuvre est chargé d'un rapport sur un sujet. Saint Vincent de Paul remplace alors Saint François de Sales comme patron. En dehors de l'ouverture de la conférence aux philosophes en 1898, il ne semble pas y avoir eu d'autres modifications dans le fonctionnement jusqu'en 1908. Dans les faits, le nombre des séances a varié d'une année à l'autre. La période la plus riche, de 1898-1899 à 1905-1906, compte une moyenne de 19 séances par année scolaire.

Les cahiers indiquent en second lieu vers quoi s'est portée l'attention de séminaristes qui deviennent selon leur propre expression des « séminaristes sociaux ». Tous les rapports essaient de répondre à la question : comment maintenir une société chrétienne ? mais il est possible, en dépit des problèmes de définition, de tenter un classement des sujets abordés en distinguant les œuvres de piété et de religion, les œuvres intermédiaires entre celles-ci et les œuvres sociales et les œuvres concernant plus proprement le catholicisme social, perspective d'avenir entre un libéralisme et un socialisme tous deux remis en cause. Une évolution sensible se dessine dans le temps.

De 1885 à 1893, la diversité domine. Œuvres traditionnelles et œuvres plus nouvelles sont associées, des confréries du rosaire ou du saint sacrement aux patronages et aux cercles, des chœurs aux œuvres militaires. On peut remarquer l'écho de *Rerum novarum* en 1891 mais les années suivantes sont perturbées par la disgrâce de l'abbé Ollivier, éloigné du grand séminaire.

A partir de 1894, le catholicisme social s'impose. Entre 1894 et 1897, tout un climat se crée dans le diocèse avec l'élection d'Albert de Mun dans la deuxième circonscription de Morlaix, celle de l'abbé Gayraud assuré de l'appui actif des séminaristes dans la troisième circonscription de Brest, l'important congrès des cercles et œuvres catholiques à Landerneau en 1896, la mise sur pied d'une presse catholique locale. Dans l'historique de la conférence fait à la

rentrée de 1896, il est dit que celle-ci d'abord consacrée aux œuvres de piété « prête ensuite l'oreille aux voix du dehors : elle constate la misère du peuple » et s'engage donc dans l'étude des questions et des œuvres économiques, orientation ravivée par des séjours de séminaristes au Val-des-Bois de Léon Harmel en 1898.

Les années 1899-1906 sont les plus actives. L'auditoire s'est élargi et à la rentrée 1900 il comprend la presque totalité des séminaristes. Cercles d'études, syndicats, coopératives, caisses rurales, associations professionnelles, assurances contre la mortalité du bétail sont passés en revue ; principes d'économie politique, rôle de l'État, répartition des impôts sont discutés ; la crise agricole ou celle de la pêche sont étudiées ; le rôle respectif des laïcs et des clercs dans l'action sociale est examiné, etc. Il ne paraît pas exagéré de parler d'une véritable formation politique, économique et sociale des séminaristes à l'intérieur de ce cours d'œuvres.

A travers les comptes rendus des cahiers se dégagent en troisième lieu des informations sur les participants à la conférence. Il est ainsi possible de percevoir comment ils ont vu ou comment leur a été présenté leur futur rôle dans la société : le prêtre a une mission sociale à remplir ; il doit répondre aux aspirations du peuple et à sa soif de justice et de démocratie ; il ne peut plus se contenter de la messe et des sacrements mais il doit répondre aux défis de la modernité par les œuvres. Léon XIII ne l'appelle-t-il pas à cela ? L'enracinement local de cette mission devient manifeste. Une prise de conscience accrue de la situation dans le diocèse lui-même invite à l'action concrète, en particulier dans les campagnes dont sont originaires la plupart des séminaristes. La popularité des sujets ruraux est révélatrice et il leur apparaît nécessaire de former une élite dans ces paroisses rurales confrontées à l'évolution économique et à la modernité.

Mais les cahiers révèlent aussi comment les séminaristes peuvent être partagés sur des choix à faire tels l'usage du breton ou non, le recrutement des membres des cercles, l'éducation politique du peuple, l'appui à la Jeunesse Catholique ou au Sillon. L'attirance pour la démocratie chrétienne et le Sillon qui paraît largement partagée se heurte aussi aux choix de Pie X et surtout à l'hostilité de Mgr Dubillard, évêque de Quimper de 1900 à 1907. Si l'on ajoute à cela les conséquences de la séparation de l'Église et de l'État dont

l'évacuation du séminaire, on comprend que l'année 1906-1907 soit particulièrement rude pour la conférence réunie seulement trois fois en novembre 1906. Elle repart pourtant d'un bon pied en novembre 1907 et les comptes rendus ne laissent pas prévoir son interruption sans explications en mai 1908.

Les cahiers permettent en revanche de mieux connaître la personnalité des séminaristes qui ont joué un rôle en tant que présidents, secrétaires, membres du bureau, conférenciers. Des notations sont portées sur leurs qualités, voire leurs défauts, leur réputation ou leur popularité. François-Marie Madec, Julien Le Goasguen, Jean-Marie Perrot ou René Cardaliaguet ont été des membres actifs du cours d'œuvres mais bien d'autres moins connus y puisèrent sans doute pour leur action future dans les paroisses et le diocèse.

En conclusion de cette rapide évocation, soulignons que la liberté de ton des cahiers du cours d'œuvres n'est pas leur moindre intérêt. L'étude plus approfondie, justifiée par la qualité et l'ampleur de cette source fait l'objet d'une publication développée, à paraître prochainement.

Associations confessionnelles d'aide aux Bretons de Paris (fin XIX^e-début XX^e siècle)

Un constat et une interrogation sont à l'origine de cette étude. Force est en effet de constater la très grande importance du thème de l'émigration rurale bretonne, en particulier vers Paris, dans les soucis du clergé à partir des années 1870-1880, comme en témoignent tant la presse catholique que les questionnaires de visites pastorales. C'est là le résultat d'un retournement de l'image de la ville dans la conscience ecclésiastique, lui même lié aux effets démographiques et pastoraux de l'émigration. La conséquence en est la mise sur pied à partir de la même époque de structures religieuses d'accueil et d'encadrement pour les « colonies bretonnes », comme à Angers-Trélazé (1) ou au Havre. L'originalité de Paris en revanche, qui pose problème, réside dans le dualisme qui fait que deux institutions semblent « se disputer » les Bretons de la capitale. La société *La Bretagne*, animée par un collectif de clercs et de notables, appuyée par la hiérarchie ecclésiastique, revêt un caractère quasi officiel, alors que *la Paroisse bretonne* se résume en un homme hors du commun, l'abbé François Cadic, et semble plus en marge. L'étude effectuée récemment par une étudiante parisienne, Béatrice Compte-Cabedoce (2), auquel notre propre travail doit beaucoup, permet, complétée par un dépouillement des *Semaines Religieuses* des différents diocèses, d'éclairer ce relatif paradoxe.

La campagne et la ville, ou l'origine du problème

Il faut mesurer l'extraordinaire retournement de l'image de la ville dans la conscience ecclésiastique, du positif au négatif, dont le XIX^e siècle a été le témoin, en Bretagne peut-être plus qu'ailleurs. En effet, aux XVII^e et XVIII^e siècles, dans la ligne de la Réforme catholique après le concile de Trente, c'est la ville qui la source du perfectionnement religieux, du fait de la densité des paroisses, et de

l'encadrement corrélatif : couvents, écoles, collèges, institutions de sociabilité religieuse (confréries). Les campagnes sont perçues alors comme un univers encore largement « barbare », marqué par l'ignorance et la superstition, dont l'évangélisation est à reprendre au fond, comme l'attestent les missions de M. Le Nobletz, J. Maunoir, L.M. Grignon de Montfort et leurs émules. L'objectif est d'aligner la religion des campagnes sur celle des villes et des élites sociales.

Le retournement opéré après la Révolution a de multiples origines, politiques pour commencer : les Révolutions, et leurs cortèges d'anticléricalisme, voire d'irréligion, de 1789 à 1871, viennent des villes, et spécialement de Paris. La première a en outre été fatale à l'ancienne organisation ecclésiastique en ville, alors que les campagnes ont recouvré peu ou prou la leur, avec le Concordat. Ces vues sont redoublées par les conceptions hygiénistes dominantes, qui s'accordent pour souligner le caractère malsain, quasi mortifère, au physique comme au moral, de la grande ville du XIX^e siècle, tandis que la sensibilité romantique, dont Chateaubriand a été le vecteur parmi un clergé antérieurement marqué par les Lumières, détermine l'assomption de la nature et du grand air (3). La conséquence en est que la ville constitue une tentation, un nouvel avatar du mal et du diable, dont il faut protéger les ruraux, au prix d'un triple effort. Le premier, au départ, vise à décourager l'exode rural, et l'injonction : « Bretons, restez chez vous ! » se multiplie dans le discours des évêques (4), dans la prédication ordinaire, dans les missions, et sans doute aussi dans les confessionnaux. Puis vient l'action contre les causes objectives, d'ordre socio-économique, de l'émigration bretonne ; le catholicisme social impulse un effort que nous appelons aujourd'hui d'aménagement et de développement, dont l'Office de Landerneau constitue, pour la partie ouest de la péninsule, précisément la plus atteinte par l'exode, la manifestation la plus achevée. A l'autre bout, l'organisation de l'accueil et de l'encadrement à Paris, qui paraît la plus urgente, s'avère aussi la plus difficile et la plus démunie de moyens, voire pour certains, un remède pire que le mal (5).

Il faut en effet prendre la dimension du phénomène. Il existe vers 1900 200.000 Bretons hors de Bretagne en France, et le « sixième diocèse », comme on l'appelle alors, a son centre de gravité dans l'agglomération parisienne (environ 150.000) (6). De 1908 à 1911, l'œuvre des Gares a secouru 17.994 femmes, dont

7.937 bonnes, sur lesquelles 696 originaires du seul département des Côtes-du-Nord. En certaines paroisses, c'est l'hémorragie : le recteur de St-Mayeux (22) en 1885 compte 1600 habitants sur place, et 400 dispersés ailleurs ; douze ans plus tard, celui de Guiliers (22) estime à 500 le nombre de ses « paroissiens » à Paris (7). Dès 1913, dans le Finistère, une commission diocésaine spécialisée assure le suivi statistique du phénomène, mais de nombreux prêtres s'occupaient déjà, à distance, de leurs émigrés, soit par des lettres, soit par des recueils de cantiques spéciaux, comme précisément à St-Mayeux. Elie Alain, recteur de St-Thois (29), « tenait à suivre ses hommes quand ils quittaient la paroisse. Il vous disait avec une précision mathématique le chiffre exact de "Saint Thoiziens" émigrés comme plâtriers ou terrassiers à St-Denis, à Palaiseau, où plusieurs étaient conseillers municipaux, à Villeneuve le Roi, leurs lieux d'élection ».

Tout le monde était en effet conscient, au delà du constat démographique, de la dimension religieuse de l'émigration. Les Bretons bretonnants de Paris et de la banlieue sont par définition privés de prêtres, et « les Négrillons d'Afrique sont plus heureux que nos compatriotes qui ne voient jamais de missionnaires connaissant leurs mœurs et leurs langues » (8). Il s'ensuit une déperdition religieuse considérable : sur les 12000 Bretons de St-Denis, seuls 6 à 700 sont pratiquants au début du siècle (9). La déperdition morale n'est pas moins redoutée : à une époque où le thème de l'immigration criminogène fait déjà florès, journalistes et prédicateurs insistent à l'envi sur la délinquance bretonne à Paris, souvent jugée homologue à la délinquance italienne. Ils relèvent surtout la menace essentielle pesant sur les jeunes filles, par la trajectoire conduisant de la domesticité à la maternité forcée et à la prostitution. C'est dans ce climat général qu'il faut restituer les tentatives de prise en charge religieuse des Bretons de Paris au tournant des XIX^e et XX^e siècles.

« La Bretagne » et « La Paroisse bretonne » : deux réponses différentes.

La chronologie révèle des emboîtements successifs, et, à travers le vocabulaire employé, des variations sémantiques révélatrices. L'« Œuvre des Bretons de Paris » est créée en 1863, dans l'optique première du mot « œuvre », c'est-à-dire une optique pure-

ment spirituelle. L'initiative en revient à des Jésuites, les PP. Rivalain et Toulemont, qui sont liés au mouvement des Missions jésuites en langue bretonne, lesquelles viennent précisément de reprendre au diocèse de Quimper, vers le milieu du XIX^e siècle (10). Ils ont l'appui de Hersart de la Villemarqué. Leur objectif essentiel consiste en une prédication spécifique aux Bretons, en reproduisant à Paris le modèle original par des prédicateurs dépêchés sur place. Ainsi, en 1886, une retraite pascalle est prêchée à St-Denis par le P. Mahé, du diocèse de St-Brieuc (11). Une génération plus tard, en 1894, apparaît une nouvelle organisation, et surtout un nouveau vocabulaire, typique de la fin du XIX^e siècle catholique, l'« Association catholique des Bretons de Paris », créée par le curé de St-Germain des Prés, le chanoine de La Guibourgère, avec l'appui de Mgr de Kernaëret et du Comte de Chateaubriand. Il s'agit ici de faire pièce à un certain nombre de sociétés amicales, le « Dîner Celtique », « les Bretons de Paris », etc. jugées d'esprit trop neutre, voire libre-penseur (12). Cependant, en mai 1895, l'Œuvre des Bretons et l'Association catholique fusionnent pour aboutir à « La Bretagne », dont le nom trahit la montée récente du régionalisme et du provincialisme à connotation contre-révolutionnaire (13), et dont les perspectives, elles, sont doubles. L'action pastorale continue dans la lignée des PP. Rivalain et Toulemont, toujours sur le modèle des missions bretonnantes. La nouveauté consiste dans le doublement de l'action pastorale par une action sociale comme on la conçoit chez les catholiques à la fin du XIX^e siècle : un « Secrétariat du Peuple » avec deux missions essentielles, la répartition de secours pour les indigents, et une action pour le placement des domestiques.

Deux ans plus tard, en 1897, la « Paroisse bretonne » est fondée par l'abbé François Cadic, ex membre de « La Bretagne ». La nouvelle appellation, qui renvoie plus au clergé séculier qu'aux Jésuites, couvre une séparation à la fois topographique et sociologique par rapport à « La Bretagne » : la « Paroisse bretonne » est implantée à Notre-Dame des Champs, et elle se double d'une « Maison du Peuple » rue de Vaugirard. Plus tard il a un auxiliaire, l'abbé Morvan, installé au quartier des Batignolles (14). En 1908, il passe 20 à 30.000 personnes par an dans ces bureaux (15). La première Guerre mondiale, qui dissémine beaucoup les Bretons de Paris et aggrave le recul de la pratique religieuse, brise l'essor des deux associations. L'abbé Cadic rentre en Bretagne, pour y mourir,

en 1929, et la « Paroisse bretonne » qui se révèle donc l'oeuvre d'un homme, ne lui survit pas. Une décennie plus tard, en juillet 1939, paraît le dernier numéro de *Bretoned Paris*, organe de la société « La Bretagne ». Le mouvement catholique breton reprend sur d'autres bases, après la seconde guerre mondiale, comme le montre la contribution suivante, de P. Laurent.

Au delà de la chronologie, une analyse typologique fait découvrir, derrière des apparences communes, deux versions du catholicisme intransigeant en acte et en opposition à Paris comme elles le sont, implacablement comme l'on sait, dans la péninsule : une version aristocratique avec « La Bretagne », une version démocrate chrétienne avec « La Paroisse bretonne ». Difficulté supplémentaire : le traditionalisme n'est pas ici forcément où on l'attend.

Il est vrai qu'à première vue les deux groupements ne diffèrent pas dans leurs objectifs, leurs moyens, leur climat mental. Il s'agit bien, dans l'un et l'autre cas, de rassembler des immigrants bretons, pour trois finalités jugées indissociables : soulager les difficultés matérielles (16), défendre une culture religieuse menacée dans une métropole où il paraît entendu depuis longtemps que « la religion est perdue » (17), défendre en même temps, surtout et de plus en plus pour la « Paroisse bretonne », l'identité culturelle et linguistique qui est censée constituer le terreau de la foi (18). Chaque organisation comprend deux groupes nettement identifiés, les aidés et les aidants. Chacune a son ancrage dans les quartiers de Paris, avec autant de succursales gravitant autour d'un centre que le tropisme ferroviaire situe logiquement dans le quartier Montparnasse-Vaugirard. Toutes deux ont un bulletin périodique : *Bretoned Paris*, créé en 1904 pour « La Bretagne » par le P. Camenen, jésuite, fait pendant au *Bulletin de la Paroisse bretonne* (19). Des deux côtés on s'efforce de reconstituer une vie religieuse le plus possible comme au pays natal, avec une prédication dans la « langue de nos pères ». A l'occasion, des tableaux de mission (*taolennou*) font le voyage (20). La retraite pascalle constitue un mode privilégié : en 1911, la « Paroisse bretonne » en organise une à l'Institut Chateaubriand, boulevard Raspail, tandis que « la Bretagne » les décentralise, à Arcueil, à Plaisance, Ste-Anne de la Maison Blanche, Clichy, St-Denis (21). Mais il n'y a pas de vie religieuse bretonne sans pardons et, en 1902, l'abbé Cadic en organise un à Notre-Dame des Champs, avec défilé en costumes. « La Bretagne » en fait autant à Montmartre

peu après, sous la direction du cardinal Richard. L'idéologie semble également souder les deux mouvements, où se retrouve la même hostilité à la ville « païenne », dévorante, la même hostilité, encore plus virulente sans doute à la « Paroisse bretonne », aux gouvernements radicaux de Waldeck-Rousseau et de Combes. L'exaltation en revanche de la « Patrie bretonne », des grandes heures de son histoire, en particulier de la chouannerie, signe aussi les thèmes classiques d'un catholicisme que nous appelons aujourd'hui, à l'instar de son homologue italien, « intransigeant », c'est à dire hostile à la modernité libérale et républicaine qui semble le cours dominant du XIX^e siècle. Mais l'intransigeantisme, comme l'a montré Emile Poulat, emprunte des voies souvent divergentes.

« La Bretagne » et « la Paroisse bretonne » offrent en effet, à distance du catholicisme breton, l'image des deux grandes tendances qui le partagent, et que révèlent en particulier, dans la péninsule, les affaires de presse, d'élections, ou d'organisations agricoles. « La Bretagne » constitue de toute évidence la version aristocratique. La sociologie des aidants le montre d'emblée, puisqu'elle associe les Jésuites, souvent liés à l'époque aux milieux royalistes, et un aréopage de laïcs appartenant à la noblesse bretonne, véritable armorial : le comte de Chateaubriand, Albert de Mun, la baronne de Kertanguy, la comtesse de Guébriant, le duc de Rohan (22)... L'orientation, à l'instar de ce qui se passe dans le catholicisme social en général à l'époque, est partagée entre les monarchistes (Audren de Kerdrel) et les ralliés (de Mun). Les méthodes, reposant, selon l'expression connue d'Albert de Mun, sur le « dévouement des classes supérieures », impliquent un évident paternalisme, perceptible dans le privilège accordé à l'aide matérielle, en argent ou en nature, sur le mode de l'aumône. Celle-ci est alimentée par des souscriptions, variables selon les catégories sociales, qui donnent au groupement des moyens matériels nettement plus importants que ceux de la « Paroisse bretonne ». En compensation, et à la différence du groupement Cadic, les conditions d'admission aux services de « la Bretagne » sont très peu restrictives, et n'impliquent pas en particulier une obligation de pratique religieuse. Cette association s'adresse, par en haut en quelque sorte, au tout venant des immigrés bretons (23). Un dernier caractère et non des moindres, l'importance des appuis dans le clergé : celui du cardinal Richard, archevêque de Paris et nantais d'origine (24), celui des différents évêques bretons,

qui ne marchandent pas les recommandations officielles de l'œuvre auprès de leurs subordonnés, celui enfin des religieuses à Paris.

« La Paroisse bretonne » constitue la version démocrate-chrétienne. Elle s'origine dans l'itinéraire complexe et atypique de l'abbé François Cadic. Issu d'une famille de Noyal-Pontivy, féconde en vocations diverses, passé ensuite au séminaire de Ste-Anne d'Auray où se révèle sa passion pour l'histoire et l'ethnographie bretonne (25), il connaît sa première rupture au grand Séminaire de Vannes, d'où il s'éloigne pour Blois. Ordonné en 1889, il continue ses études à Paris, à l'Institut Catholique — celui du début des années 1890, avec sa liberté de ton — et à la Sorbonne, où il tente même l'agrégation. Proche des abbés démocrates (Naudet, Gayraud, Dabry, Lemire), il a participé au Congrès ecclésiastique de Reims en 1896 ; plus tard il collabore avec *l'Ouest-Eclair* et avec le Sillon de Marc Sangnier dont le cercle d'étudiants bretons (1903) est une sorte d'antenne (26). C'est un esprit très indépendant et personnel. Son confrère Jérôme Buléon l'a bien qualifié : « il ne pouvait être vicaire, mais recteur : il voulait bien obéir à tout le monde, en se mettant corps et âme au service de tous ; mais il n'était pas d'humeur à se plier aux directions de qui que ce soit en particulier » (27). Tout cela explique sans peine son éloignement par rapport à « la Bretagne », son refus du « patronage » nobiliaire, au profit de la « société démocratique d'aide mutuelle ». L'Œuvre de l'abbé Cadic se veut « franchement sociale », comme on dit à l'époque. Aux aumônes, il préfère des actions concrètes, comme dans le domaine de l'emploi, qu'il ne se contente pas de rechercher, mais dont il défend les conditions. Quitte à les heurter de front, il s'assure le respect des employeurs de ses domestiques bretonnes. Une action du même genre est menée pour le logement et la protection, dans un cadre mutualiste : société d'épargne, coopérative de consommation, société de secours médical, où se reconnaît sans peine l'influence silloniste (28). F. Cadic, grand admirateur de l'abbé Lemire, lance aussi des jardins ouvriers, et il rêve même d'une ceinture de jardins bretons autour de Paris. Tout cela contraint d'ailleurs « la Bretagne » à essayer d'en faire autant, mais avec retard (29) et, vue de Paris, « la Paroisse bretonne », selon les termes même du journal *Le Matin* en 1901, paraît moins « blanche », moins « clérical »

(30)... Ajoutons aussi l'incontestable effort d'éducation populaire à la bretonnité, de plus en plus développé par une bibliothèque populaire, et surtout les contes, les chansons et l'histoire populaire de la chouannerie, égrenés dans le bulletin de l'Œuvre.

Or ces caractères démocratiques n'excluent pas l'élitisme et le rigorisme ; l'association Cadic est plus fermée : une authentique filiation bretonne est exigée à l'entrée, soumise à un système de parrainage et à un stage préparatoire qui fait penser à un noviciat. Le tout débouche, pour les affiliés, sur une discipline religieuse et morale très sévère, qui contraste avec la largeur de vue aristocratique de « la Bretagne ». Gouvernée avec autorité par un prêtre qui se révèle homme à tout faire, la « Paroisse bretonne » est en fait plus cléricale, au sens étymologique du terme, que « la Bretagne ». D'où le paradoxe qui conduit cette association, plus proche socialement de la population visée, à périliter plus vite. Après la première Guerre mondiale, le durcissement du rigorisme moral, vis à vis du cinéma, etc., même s'il n'est pas original à l'époque (31), et surtout le rétrécissement croissant des préoccupations de l'abbé Cadic à la sphère culturelle, donnent à son Œuvre un caractère passéiste, éloigné de la vie réelle des immigrés bretons de la capitale. Un dernier trait distingue nettement la « Paroisse bretonne » : elle ne semble pas bénéficier de l'appui de la hiérarchie épiscopale bretonne, déficit sans doute compensé par le réseau du clergé démocrate et de *l'Ouest-Eclair*. Les données manquent pour apprécier d'éventuelles différences « géographiques » dans le recrutement, mais des indices (32) le désignent comme sans doute plus vannetais, « la Bretagne » étant sans doute plus « K.L.T. ». Reste le vaste problème posé par les immigrés en provenance du pays gallo, sans doute moins nombreux, mais qui pouvaient malaisément se reconnaître dans des groupements où les traits culturels celtiques étaient fortement accusés.

Une fois prise la mesure de la double action menée concurremment, d'une part par la coalition de grands notables conservateurs et de Jésuites, et d'autre part par un petit abbé démocrate, deux questions restent soulevées, qui sont d'ailleurs liées. La première tient dans le faible impact, statistiquement parlant, des deux organisations, relativement aux services proposés. Il faudrait ici faire la part de plusieurs phénomènes, à commencer par la concurrence :

celle des autres oeuvres catholiques, patronages, groupes sociaux, etc. dans les différentes paroisses, « à domicile » en quelque sorte, et bien sûr celles des organisations idéologiquement adverses, en particulier dans un mouvement ouvrier où les militants d'origine bretonne ne manquent pas. Au-delà de la concurrence, il faut alléguer l'indifférence, et c'est toute la question d'un déficit d'esprit identitaire et affinitaire chez les Bretons émigrés, par rapport à d'autres communautés dans la capitale (Auvergnats, Rouergats, etc.), qui se trouve posée. Un autre aspect des choses se révèle dans le caractère relativement peu entreprenant des Bretons de Paris, si l'on compare là encore avec les immigrés du Massif Central : l'assistance, version « la Bretagne » dure plus que les foisonnantes entreprises de l'abbé Cadic. Le problème dépasse les seuls Bretons de Paris : la synergie entrepreneuriale manque aussi à une péninsule qui l'avait pourtant connue sous l'Ancien Régime, et l'a retrouvée après 1960. Le succès économique et social passait-il dès lors par la coupure avec un traditionalisme culturel trop pesant, comme on finit par le noter à « La Bretagne », en visant implicitement les options de l'abbé Cadic ? « Il ne faut pas essayer d'instaurer la vie bretonne à Paris en ravivant les souffrances par des légendes, contes ou poésies exprimant les regrets du pays. Ce qu'il faut, à Paris, c'est au contraire réchauffer les énergies et remonter les courages, faire entrevoir que la lutte est intensifiée, et le mieux arrive vite » (34) ? Observer la Bretagne à Paris à la Belle-Epoque, c'est bien rencontrer une fois de plus le jeu triangulaire de la religion, de la tradition et de la modernité.

Notes

1. J.-L. MARAIS, « Les Bretons, les curés, les patrons. L'immigration bretonne et l'Eglise à Trélazé et à Angers (1860-1939), *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, t.96, 1989, n°1, p. 73-100 et n° 3, p. 323-355.
2. B. COMPTE-CABEDOCE, *Deux associations d'aide aux Bretons de Paris: La paroisse bretonne et la société la Bretagne, 1863-1939*, Mémoire de maîtrise dactyl., Univ. Paris I, 1981.
3. « La nature n'est plus ici la nature fraîchement sortie des mains de Dieu. Elle a été truquée. Le grand fleuve, aux eaux troubles, avec ses ponts, ses mouches, ses lavoirs et ses bains, parle moins à l'âme que le clair ruisseau qui coule là-bas sous les saules (...). L'église est lointaine, quelquefois masquée par la caserne, ou le théâtre, ou l'usine. Elle n'a ni clocher ni flèche. A quoi bon? Les gratte-ciel, la tour de fer, les cheminées des usines les dépasseraient. N'ayant pas de clocher, elle n'a pas de cloche. A quoi bon encore? La rumeur de la grande ville en couvrirait le tintement, fût-elle "la Savoyarde" » (Discours prononcé par l'évêque de St-Brieuc au pardon des Bretons de Paris à Montmartre le 2 mars 1913, *Semaine religieuse de St-Brieuc*, 21.03.1913).
4. Le Mandement de Carême pour 1912 de l'évêque de St-Brieuc, le plus affronté à l'exode, porte sur « la fidélité au sol breton ».
5. Le chanoine Cariton, de la Gacilly, avait « entendu dire à certains personnages hauts placés que s'occuper des émigrés était favoriser l'émigration, et nuire à la Bretagne, plutôt que la servir. » (Cité par J.M. Le Moing, *L'abbé François Cadic, directeur de la Paroisse bretonne à Paris*, Vannes, 1930, p. 12).
6. Les meilleurs études sur l'émigration bretonne restent celles de l'abbé E. Gautier : *Un siècle d'indigence. Pourquoi les Bretons s'en vont*, Paris-Rennes, 1950, et *L'émigration bretonne*, Paris, 1953.
7. *S.R. St-Brieuc*, 10.09.1897.
8. *S.R. Vannes*, 17.11.1900.
9. *S.R. Quimper*, 14.07.1911. Les effectifs sont encore plus squelettiques pour les pratiques de surérogation : en 1906, une réunion en l'église paroissiale de St-Denis, après les vêpres,

- organisée par les PP. Kervennic et Camenen, de « la Bretagne », regroupe plusieurs femmes âgées, avec le costume et les coiffes du pays (Lannion, Concarneau, Naizin), quelques vieillards ayant accompagnés leurs enfants dans l'émigration, 7 ou 8 soldats du 128^e de ligne en garnison à St-Denis, en tout une centaine de personnes (*S.R. Vannes*, 20.01.1906). Les retraites organisées pour les militaires n'ont également que peu de succès : 40 soldats bretonnants, la plupart du bas Léon, ont participé à celle de Pâques 1897 (*Semaine religieuse de Quimper et Léon*, 6.3.1895)
10. J. LE JOLLEC, *Un siècle de vie cachée et de labeur fécond en Breiz-Izel*, Quimper, s.d. (1939)
 11. *S.R. St-Brieuc*, 29.04.1886.
 12. *S.R. Quimper*, 21.12.1894.
 13. Mgr de Kernaëret et le Comte de Chateaubriand organisèrent à Rennes en 1891, dans le cadre de la contre-commémoration catholique du centenaire de la Révolution, une Assemblée provinciale revendiquant à la fois le retour aux anciennes provinces et une décentralisation permettant d'échapper à « la loi des majorités », en particulier celle des « provinces (religieusement) indifférentes du centre de la France » (*S.R. St-Brieuc*, 31.07.1891).
 14. *Bulletin des Œuvres du diocèse de Vannes*, juin 1910.
 15. *La Paroisse bretonne de Paris*, octobre 1908.
 16. Cf. les statuts de « La Bretagne » : « soulager les misères des Bretons indigents qui viennent chercher du travail à Paris ou dans la banlieue de Paris, les assister dans leurs maladies, secourir leurs femmes, leurs enfants ».
 17. *La religion est perdue à Paris... Lettres d'un vicaire parisien à son archevêque en date de 1849 suivies d'un mémoire adressé au même*, présentation par Yvan DANIEL, Paris, 1978.
 18. Pour l'abbé Cadic, « le jour où les Bretons commencent à rougir de leurs origines, ils commencent en même temps à rougir de leur religion » (cité par J.M. LEMOING, *L'abbé François Cadic*, op. cit. p. 15).
 19. Sur ces deux publications, voir : L. RAOUL, *Un siècle de journalisme breton*, Le Guilvinec, 1981, pp. 370-375 et 478-483.

20. Ainsi en 1903, à Clichy, Vaugirard et St-Paul en St-Louis, avec l'abbé Balanant, « tableauteur » notoire du diocèse de Quimper (S.R. *Quimper*, 1.05.1903). Sur les tableauteurs et leur « métier » Cf. A. CROIX et F. ROUDAUT, *Les Chemins du Paradis. Taolennou ar Baradoz*, Douarnenez, 1989, p. 160 sq.
21. S.R. *Vannes*, 18.03.1911.
22. Une génération plus tard, « La Bretagne » bénéficie toujours de l'appui d'un establishment breton renouvelé. Au pèlerinage de Montmartre en 1927, présidé par Mgr Duparc (Quimper), le drapeau du Sacré-Coeur est porté par le maire de Plouézoc'h, Costa de Beauregard, le drapeau de Bretagne par H. Budes de Guébriant, et le dais par le sénateur du Finistère, J. Fortin, celui du Morbihan, E. Lamy, le député du Finistère, Henry, enfin le docteur Lebec, président de « la Bretagne » (S.R. *Quimper*, 25.03.1927)
23. Sans doute y a-t-il là conscience d'une réalité : le lien identitaire, faute de se former dans une pratique religieuse extrêmement minoritaire, se maintient au moins par l'intérêt, par les secours distribués (Cf. S.R. *Quimper*, 14.07.1911)
24. Il encourage la création en 1913 de l'Office central de l'immigration parisienne, auquel chaque curé de province est appelé à signaler les départs pour Paris (S.R. *St-Brieuc*, 6.06.1913).
25. Cf. sur cet aspect du personnage : F. POSTIC, *Les collectes de contes et légendes dans l'oeuvre de l'abbé François Cadic*, thèse multigr., Rennes, 1976.
26. Le *Dictionnaire-annuaire du Morbihan* (Paris, 1901) le qualifie de « merveilleux démocrate-chrétien ».
27. Cité par J.-M. LE MOING, *L'abbé Cadic* ...op.cit. p.14-15.
28. F. Cadic voit même très grand ; estimant en 1901 avoir « résolu en quatre ans le problème des domestiques », il aborde « le problème des ouvriers. Projet de colonisation en grand de la Tunisie! ».
29. La maison de réunion, *Ti Sant Erwan*, ouverte en 1905 rue du Cherche-Midi est une évidente réplique de la Maison du Peuple de la rue Vaugirard. (S.R. *St-Brieuc*, 10.02.1905)

30. S.R. *Quimper*, 26.07.1901. Dans le même numéro, Albert de Mun évoque « la Bretagne », qu'il parraine officiellement, et l'oeuvre de l'abbé Cadic, « oeuvre excellente, et parfaitement chrétienne, comme la nôtre ». Œcuménisme sincère ou de façade ?
31. M. LAGRÉE, « Les trois âges du cinéma de patronage », *Le Patronage : ghetto ou vivier ?*, sous la dir. de G. CHOLVY, Paris, 1988, p.215-228.
32. En particulier la densité des mentions dans les différentes *Semaines religieuses*.
33. Il est significatif que la *Semaine religieuse de Rennes*, à propos des servantes et domestiques se rendant à Paris, ne signale pas « La Bretagne », mais les services du même ordre offerts par les Religieuses Servantes de Marie : hébergement à l'arrivée, en cas de maladie, de chômage, services de placement, et « honnêtes récréations le dimanche » (3.08.1901).
34. Cité par B. COMPTE-CABEDOCE, *Deux associations...* op.cit. p. 163.

Les Bretons de Paris et l'Abbé Elie Gautier: Témoignage

Puisque le titre affecté à cette communication mentionne les « Bretons de Paris », alors que nous nous intéressons surtout ici à un de leur aumôniers, je me permettrai une ou deux remarques générales.

J'ai quelquefois été étonné de la très faible place accordée aux Bretons de Paris dans des publications sur le particularisme breton de ce siècle. Il arrive qu'on ne cite même pas le Rennais Eugène Régnier, fondateur et secrétaire général du Cercle Celtique - à l'époque il n'y avait pas lieu de préciser lequel -, qui fut de 1920 à 1935 un centre d'activités culturelles ouvert à de multiples domaines, langue bretonne, musique, danse, théâtre, réflexion politique, ouvert aussi à tous Bretons sans distinction de formation ni d'opinions. Après sa retraite Eugène Régnier rentra à Rennes - où il n'a pas encore sa rue -, et il y eut ainsi deux cercles celtiques, puis trois, puis dix, puis cent, par imitation ou dissidences.

A Paris le foyer culturel Ker-Vreiz relaya en 1937 le Cercle Celtique, avec les mêmes ambitions, des activités qui s'élargirent à l'histoire et à l'économie, la même ouverture à tous et, en plus, un local en propre. Lors de l'élaboration de la Charte Culturelle, en 1977, avaient été conviés au rectorat des délégués de toutes les associations bretonnes. Mon ami Yann Poupinot, statisticien par nature, me dit en sortant avoir dénombré plus de 40 % d'anciens de Ker-Vreiz dans la soixantaine d'assistants. Après la guerre Ker-Vreiz avait été le seul centre breton épargné par l'épuration, grâce au climat moins tendu à Paris que la péninsule bretonne.

Faut-il rappeler que Joseph Martray, le fondateur du C.E.L.I.B., était un Breton de la banlieue ; que le Mouvement pour l'Organisation de la Bretagne (M.O.B.) a été pensé à Paris et que son journal y était composé ; que des Bretons parisiens ont longtemps assuré la présence de la Bretagne à l'Union Fédéraliste des Communautés Ethniques Européenne (U.F.C.E.), etc.

Les Bretons actifs de Paris ont quelquefois eu tendance à se surestimer, et il est arrivé qu'en Bretagne on les traitât d'utopistes.

Leur force était dans leur concentration, Paris étant la plus grande ville bretonne et la plus nostalgique. Les leaders de Breiz Atao, souvent bien isolés chez eux, venaient s'y réchauffer l'âme ; pendant que les Parisiens qui allaient se ressourcer l'été au pays natal étaient déçus de le trouver si indifférent à son destin, si éloigné de l'image de rêve qu'ils s'en étaient forgée au cours des mois d'hiver.

Mais venons-en à l'abbé Gautier. Né en 1903 à Dinan, ses parents lui avaient fait un merveilleux cadeau en le plaçant sous le patronage du prophète Elie, homme de foi, d'inspiration et d'action. On imagine sa jeunesse d'enfant bien doué, le séminaire, la prêtrise dès 22 ans. Il fut aussitôt nommé professeur au collège des Cordeliers et y enseigna la philosophie pendant vingt ans. Écoutons son ancien élève l'abbé Allo évoquant sa mémoire lors de ses obsèques : « Le père Gautier était l'apôtre qui nous ouvrait aux grands espaces de l'Eglise et du monde. Enthousiaste ou indigné, il y allait de ses affirmations, de ses exclamations. Rien de figé dans l'exposé. Il aimait la discussion et fut servi souvent au-delà de ses désirs. La spéculation pure n'était pas son fait : on enseigne avec son tempérament, et le sien était en permanente ébullition.

« A distance on discerne cette volonté obstinée, on pourrait dire cet entêtement à « ouvrir des fenêtres » dans les structures rigides d'une institution et son régime de discipline un peu suranné. Les jours de sortie étaient consacrés aux visites d'artisans, de petites usines, aux rencontres de responsables syndicaux. Il avait un épiderme particulièrement sensible à ce qui lui paraissait injustice ou excès d'exigence. Le merveilleux, c'est qu'il parvenait à maintenir l'équilibre dans ce monde fragile et facilement excessif d'une jeunesse avide de changements. Sa personne ouverte, joviale, son rire éclatant et les dents blanches scintillantes sur une bouche épanouie calmaient le jeu. Tout en lui incitait à la pondération et à l'enthousiasme ».

Tout au long de sa vie l'Abbé Gautier fut un saint prêtre, animé d'une foi simple, disciplinée, sans failles, nourrie des évangiles. Il publia plusieurs ouvrages de spiritualité, mais, à 70 ans, il témoignait encore de son enthousiasme et de ses indignations de jeunesse en pourfendant dans un pamphlet de 125 pages Marcel Légaut, qui prenait des libertés avec les dogmes traditionnels. Et il était très bon, d'une extraordinaire bonté selon un ancien président de l'Entraide Bretonne. Je l'ai vu plus d'une fois abandonner sa chambre à ses

sans-logis. Tôt le matin les démunis venaient se faire offrir à tout le moins des petits-déjeuners. Mais, bien entendu, cette bonté s'exerçait de façon plus institutionnelle dans les organisations qu'il avait fondées.

Un homme très bon, très obstiné, voué tout entier à une tâche. Bien que son contemporain, j'ai l'ai toujours vu comme un ancien. La soutane, au temps où elle se portait, mettait en valeur sa silhouette robuste, son teint rose, ses yeux clairs et facilement enjoués derrière ses lunettes, une belle calvitie encadrée de cheveux blancs, un abord affable et d'une apparente modestie. Bref, il avait tout pour attirer sympathie et confiance. Et il sut jouer à plein de ces dons naturels et de ces vertus acquises.

Y a-t-il des ombres au tableau ? Faut-il évoquer, dans le portrait d'un mort révérend, la tendance à mener seul sa barque en écartant certains concours, ou bien quelques entorses à ses idées sociales, s'agissant de ses propres salariés ? Ce sont là déformations professionnelles plus que véritables défauts. Il se sentait investi d'une mission et seul à même de la remplir. Chacun a son côté cour et son côté jardin et chez l'Abbé Gautier le côté cour était minime. Beaucoup des Bretons et Bretonnes qu'il a regroupés à Paris le vénèrent aujourd'hui comme un saint et sa mémoire continue à éclairer leur vie.

Une question vaut d'être posée : Quelle était la position de l'Abbé Gautier vis-à-vis de ce qu'on appelle le problème breton ? Sans vouloir rien affirmer, je crois que la Bretagne était pour lui un milieu plus qu'une patrie. Il me disait : « J'ai étudié les Côtes du Nord parce que j'en suis. Si j'avais été Charentais j'aurais travaillé sur la Charente ». Attitude de simple bon sens, mais qui ne fait pas sa part à l'entité charnelle et mystique qu'est la Bretagne pour beaucoup de Bretons, surtout parmi les émigrés. A cet égard, il différait fondamentalement de l'autre saint prêtre que fut Yann Vari Perrot, apôtre à la fois de sa foi et de son peuple. J'ai l'impression qu'il se sentait plutôt au service de ses compatriotes défavorisés qu'au service de sa patrie. Nuances, peut-être ? Quoi qu'il pensât au fond du cœur, il me semble qu'il craignait au plus haut point de se compromettre : mission oblige. Cela ne l'empêchait pas de demander en toute occasion le concours des éléments plus combattifs, dont il n'aurait guère pu se passer dans certaines manifestations et qui ne lui était jamais marchandé.

Je me suis attardé sur la personnalité de l'Abbé Gautier. Mais si, dans une grande collectivité, l'histoire peut s'analyser en termes de masses, les dirigeants n'étant parfois que des figures médiatiques, une très petite minorité comme celle des Bretons conscients en est encore à l'échelon des individualités, souvent inclassables dans les grandes catégories sociologiques. C'est bien alors la personnalité du leader qu'il convient de cerner. Dès qu'il y en a deux, comme ce fut le cas à Breiz Atao grâce à l'abnégation de l'un, les résultats s'amplifient et perdurent. Mais, chez les aumôniers bretons de Paris, l'indépendance parfois ombrageuse de chacun était la règle.

A Dinan, l'Abbé Gautier avait été amené très tôt à méditer sur le désastre de l'émigration dans son diocèse comme ailleurs en Bretagne. Il avait compilé d'abondants documents dans trois ouvrages qui fournirent plus tard la matière de sa thèse de doctorat ès-lettres : « *L'émigration bretonne* », « *Un siècle d'indigence* » et « *La dure existence des paysans et paysannes* ». Il se sentait dorénavant appelé à aider les émigrés à surmonter leurs difficultés morales et matérielles et il brûlait du désir de les rejoindre. C'est en 1947, l'année où je pris moi-même la responsabilité de Ker-Vreiz, qu'il obtint d'être détaché à Paris comme aumônier des Filles de la Croix dans le quartier de Vaugirard. Dès la même année, il fonda la Mission Bretonne.

Il n'était pas à l'époque à Paris le seul aumônier breton. Le doyen était le père Mérienne, qui, avec la société « *La Bretagne* », organisait chaque année en grande pompe un pardon très suivi. En outre il assurait la confession en breton, langue du catéchisme pour beaucoup, mais certaines démarches venaient de le faire rayer de la liste, affichée dans les églises, des confesseurs en langues « étrangères ». Il y avait aussi l'Abbé Mauny et l'Abbé Duval, oeuvrant chacun de son côté. Et, de temps en temps, le chanoine Mévellec, chargé de mission des évêques, venait veiller à la confraternité entre ces servants d'une même cause.

L'Abbé Gautier supplanta ses confrères parce qu'il avait l'aval officiel de l'épiscopat breton et de l'archevêché de Paris. Mais on lui fixa des limites : il avait toute liberté vis-à-vis des jeunes, mais ne devait en aucun cas reconstituer une « paroisse bretonne », avec offices réguliers, qui aurait pu porter ombrage aux curés parisiens sourcilleux.

Comment rassembler de jeunes Bretons dans un sens religieux

sans manifestations de culte ? Et les Filles de la Croix objectaient au bruit et aux va-et-vient parmi leurs vieilles dames. L'Abbé Gautier dénicha un atelier disponible boulevard de la Gare. Il le loua et y convia ses jeunes à des bals.

Le succès fut foudroyant, mettant en évidence qu'il y avait là un vrai besoin à satisfaire. Il fallut se transporter dans un local deux fois plus vaste rue de l'Eglise ; puis en venir à une usine désaffectée, rue de la Quintinie. Chacun mit la main pour aménager une salle de théâtre, des bureaux, des chambres et une chapelle. 800 à 1000 danseurs, pas tous bretons d'ailleurs, s'y pressaient chaque dimanche.

Ne sourions pas et écoutons le père Allo : « Il serait malvenu, celui qui trouverait à redire devant cet ensoutané à cheveux blancs circulant bréviaire sous le bras au milieu d'une jeunesse si splendidement heureuse. Il suffisait de voir sa figure épanouie, ses gestes d'amitié, ses saluts de tête. Il nageait dans le bonheur, bonheur simple mais si vrai, si pleinement apostolique ».

Apostolique et culturel. Car, à la mi-journée, l'Abbé frappe dans ses mains et, modernes ou bretonnes, les danses s'arrêtent. Elles font place à un conférencier, souvent connu, parfois à des acteurs ou chanteurs, sur des sujets profanes ou religieux. L'Abbé y joint ses bons conseils, puis les danses repartent. En fin de journée certains vont entendre la messe dans la petite chapelle.

Ces bals-causeries donnaient un point d'ancrage à des jeunes souvent isolés et désespérés. Ajoutons qu'il en sortait jusqu'à plus de 100 mariages par an. Et le plus extraordinaire peut être fut que tout cela se passa, sous la protection des lunettes de l'Abbé, sans les scandales majeurs qui auraient porté un coup mortel à l'entreprise.

Voilà une des initiatives de l'abbé Gautier. Mais, en plus du religieux, son plan de bataille comportait un volet social. Dès 1950 - année préparatoire du C.E.L.I.B. - il créa « l'Entraide Bretonne », sans caractère confessionnel et donc apte à recevoir des subventions des ministères, conseils généraux et communes, pendant que la Mission s'adressait aux évêchés. Les conseils d'administration, composés de laïcs, étaient distincts, mais l'impulsion était commune et chacune trouvait intérêt à s'appuyer sur l'autre. A l'Entraide étaient dévolues les tâches de placement, de recherche de chambres, d'aide aux nécessiteux. L'Abbé, infatigable, avait des filières où sa recommandation valait de l'or pour l'embauche : il avait fait entrer

au Métro plus de 350 employés. Naturellement il disposait d'assistants prêtres, voire d'un évêque missionnaire en retraite, ainsi que de secrétaires et d'aides sociales. Je regrettais seulement, pour ma part, que l'action au jour le jour ne s'accompagnât pas d'une étude en profondeur des problèmes des migrants. Mais Elie Gautier, on l'a vu, était un pragmatique.

Autre initiative réussie : les grands pardons de Saint Yves qui réunissaient jusqu'à plus de 10.000 spectateurs dans le cadre prestigieux des arènes de Lutèce.

Et encore : le lancement d'un hebdomadaire, « La Terre Bretonne », auquel les gens sérieux donnaient deux mois de vie : pour ma part, j'allais jusqu'à six. L'habileté de l'Abbé en assura la parution jusqu'à son propre départ. Edité à très bon compte et tirant à 25.000, il assurait la publicité des oeuvres et était plus ouvert, moins contrôlé, que la Bretagne à Paris de l'époque.

Et encore : l'achat à Yerres d'un château avec dépendances et parc pour y loger des familles ou célibataires bretons. Là ce fut douloureux et l'Abbé dut mettre en jeu tous ses charismes pour trouver de nouveaux prêts permettant de rembourser les anciens. Les évêques, sollicités, maugrèrent. Mais, au bout du compte, il réussit à se débarrasser de l'encombrant château à trois fois le prix d'achat : aux innocents les mains pleines, comme disait le chanoine...

Et les dissidences, inévitables dans une création bretonne ? Les manières de l'Abbé ne plaisaient pas à tous et un rameau se détacha de la Mission pour constituer, avec MM Le Pêcheur et de la Monneraye, la « Section Maunoir » dont le palmarès fut à certains égards remarquable, mais qui ne survécut guère à son fondateur.

Plus grave : l'Abbé renvoya un jour sans façon une assistante sociale de haut niveau, directrice d'école en retraite, Mlle Faro. Ce geste entraîna la démission de plusieurs membres du conseil de l'Entraide, dont Mlle de Blignières, une des dirigeantes de l'Œuvre des Gares. Ce fut à coup sûr une faute, mais une heureuse faute qui nous a valu la création du Service Social Breton de la gare Montparnasse où Mlle Faro peut se donner à plein. Par une curieuse coïncidence Mlle de Blignières, Mlle Faro et l'Abbé Gautier sont allés se retrouver au paradis à moins de trois mois d'intervalle.

J'ai sous les yeux la relation de l'inauguration des vastes locaux de la rue la Quintinie, le 3 mars 1963, devant trois évêques et une foule de personnalités. Les années qui suivirent virent

l'apogée de la Mission et de l'Entraide Bretonnes. Puis vinrent le plafonnement, le tassement. Automobile et télévision faisaient aux bals une concurrence croissante et les finances s'en ressentaient. En outre la Bretagne avait changé et mûri. Les migrants n'avaient plus tout à fait le même profil. Les bénévoles étaient plus rares. Et l'Abbé vieillissait aussi malgré son indomptable énergie. Son onction paraissait vieillotte à certaines confrères.

Et ce fut le drame. Un jour de 1970 l'Abbé Gautier ouvrit une lettre de l'évêque qui supervisait la Mission et soudain changea de couleur. Avec les fleurs d'usage on lui signifiait qu'il avait bien mérité de se reposer et qu'il avait à vider les lieux en passant la main à son auxiliaire. On comptait sur son abnégation sacerdotale pour l'aider à avaler la pilule.

Les fidèles de l'abbé ressentirent ce choc qu'un dialogue préalable aurait amorti. L'Abbé fut nommé chapelain à Montmartre où il trouva utile de créer une nouvelle association, « Dialogue-Amitié ». Il acheva sa vie active au cher collègue des Cordeliers, puis se retira à Trévé, près de Loudéac, auprès de son ami l'Abbé Allo. Il eut la joie de parvenir à y publier un livre qu'il méditait depuis un demi-siècle, son violon d'Ingres, « Une monnaie au service des hommes ». Il est mort en plein travail le 31 janvier 87.

La Mission et l'Entraide ont suivi des trajectoires séparées depuis l'explosion de 1970. L'Entraide a survécu comme une étoile de moindre éclat, en symbiose avec Dialogue-Amitié. La Mission, installée 22 rue Delambre, est repartie dans des voies toutes nouvelles avec l'Abbé François Le Quémener, au grand dévouement de qui je rends hommage. Mais c'est dans un nouveau chapitre de l'histoire des aumôniers bretons qu'il conviendra d'inscrire des réalisations dont je ne doute pas qu'elles s'avèreront utiles aux Bretons de Paris et à la Bretagne.

Le public de « Feiz ha Breiz »

Le premier numéro de la revue *Feiz ha Breiz* paraît en janvier 1900. Elle reprend le titre du premier hebdomadaire entièrement rédigé en langue bretonne, fondé en 1865 avec l'appui de Mgr Sergent, qui voulait opposer une feuille catholique « à la presse antireligieuse (qui) répand même jusque dans nos hameaux le venin de ses mauvaises doctrines » (1). Sa disparition en 1884 laissa un vide, comblé en partie par l'hebdomadaire catholique bilingue *Le Courrier du Finistère*.

Pendant une première période, sous la direction du Père Corentin Le Guen, de l'abbaye bénédictine de Kerbénéat, contraint de s'exiler comme ses coreligionnaires sous la pression des lois anti-congréganistes, puis des abbés Normant et Le Gall, la revue ne se distingue guère des nombreuses publications apologétiques du siècle passé, si ce n'est par quelques articles, la première année, sur l'éternelle question de l'orthographe bretonne. La lutte qui oppose l'Eglise à l'Etat, pourtant très présente et parfois violente en Bretagne, en particulier dans le Léon, n'est abordée que d'une manière euphémique, par la médiation de l'histoire de la Révolution.

Il faut attendre l'arrivée en 1907 d'une jeune équipe, soumise au patronage bienveillant de l'abbé Cardinal, pour voir *Feiz ha Breiz* entrer dans la bataille, sous la direction de l'abbé Perrot (2).

Il ne s'agit pas ici d'analyser l'idéologie de cette revue, déjà étudiée par le sociologue Fanch Elégoët, mais d'apporter quelques éléments à l'étude de la lecture du breton et de la diffusion de la presse (3) dans les campagnes finistériennes et de mesurer le succès que rencontra le projet de *Feiz ha Breiz* de fonder « une République catholique, bretonne, paysanne et sociale » (4). Quel public entendait-elle atteindre ? Quel fut celui réellement touché ?

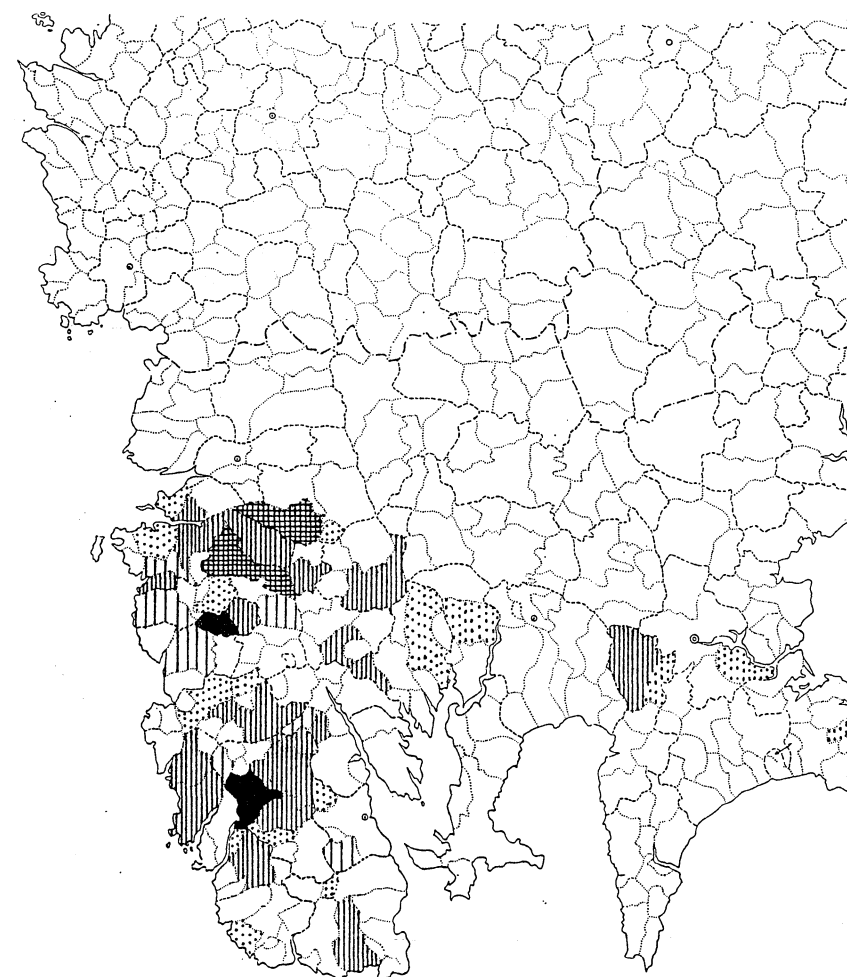
En l'absence de carnets d'abonnés, nous avons dépouillé les listes des lauréats du concours de devinettes organisé par la revue de 1908 à 1914. On mesure rapidement les limites de ce type de source. Il ne peut représenter qu'une partie du public : ceux qui participent et, de surcroît, ceux qui sont primés. En février 1913, par exemple, ne sont retenus, faute de place, que ceux qui ont trouvé au moins dix-

huit réponses, soit 70 sur 270, un peu plus du quart. Ni l'âge ni la profession, à l'exception de deux maréchaux-ferrants, ne sont indiqués. L'étude par sexe est difficile, car le prénom est souvent réduit à une initiale. Cependant, si les filles ne semblent pas majoritaires, elles sont bien présentes. La mention du lieu d'habitation des participants permet d'aboutir à une représentation cartographique de la diffusion.

Les lacunes inhérentes à notre source ont été comblées en partie par une étude attentive de la revue. Elle apporte peu d'éléments chiffrés supplémentaires, mais permet de mieux saisir l'évolution du public que l'on a cherché à atteindre. Le dépouillement des séries T (Presse) et M (Rapports préfectoraux) aux Archives départementales du Finistère fournit très peu de renseignements sur *Feiz ha Breiz*. La correspondance expédiée ou reçue par l'abbé Perrot permet de mesurer son audience, en particulier auprès du clergé et des dépositaires.

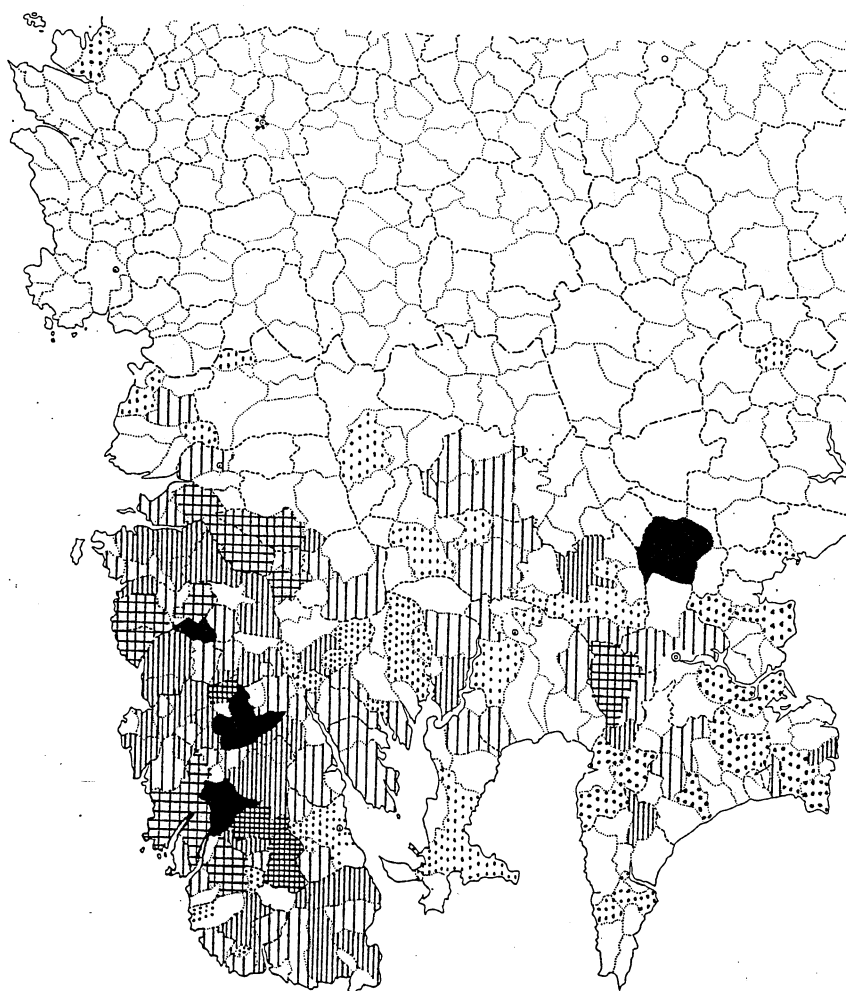
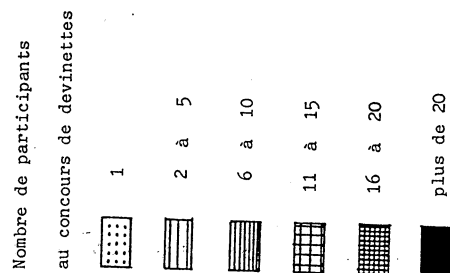
Ce travail, malgré toutes ces réserves, a le mérite d'apporter une confirmation statistique à la forte implantation léonarde, connue jusque-là par la seule tradition ; de préciser les objectifs de l'abbé Perrot à ses débuts et de dépasser l'impressionnisme et la passion, qui ont longtemps contribué à entretenir toute une mythologie autour de *Feiz ha Breiz* et surtout du Bleun-Brug et du fondateur de ce mouvement.

LA DIFFUSION DE FEIZ HA BREIZ
1908 - 1911



Nombre de participants
au concours de devinettes

1	2	3 à 5	6 à 10	plus de 10
---	---	-------	--------	------------



1908 - 1914

LA DIFFUSION DE FEIZ HA BREIZ

La forte implantation léonarde

En novembre 1907, paraissent pour la première fois *Divinadelou Tonton Yann*. Elles ne font pas encore l'objet d'un concours qui ne débute qu'en septembre 1908, quand Anne-Marie Saout et Louis Le Dissès adressent à la revue deux devinettes pour « divertir les petits Bretons et Bretonnes ». Des chansons sont promises aux enfants qui trouveront les réponses.

En août 1910, la revue note que les devinettes ont rencontré, depuis deux ans, un grand succès parmi la jeunesse. Une récompense de cent cinquante francs est offerte en prix. Cette pratique favorise l'émulation et attache les lecteurs à la revue ; manquer un mois, c'est risquer de perdre des points. « Quelle fierté, écrit le Frère Séité, futur collaborateur de la revue, dans un article de souvenirs, quand je trouvais mon nom parmi les gagnants du concours de devinettes ! » (5).

Les listes, qui ne cessent de s'allonger, surtout à partir de 1912, ne représentent, nous l'avons dit, qu'une partie des participants. Des livres, en général rédigés par les collaborateurs de la revue comme Klaoda ar Prat (*Marvailhou ar Vretoned*), le Père jésuite Bourdoulous (*Skoueriou kristen*) ou l'abbé Perrot lui-même (sa *Buez ar Zent*), sont offerts aux meilleurs. En 1913, Marie Balcon de Plouzé-védé gagne un billet pour Lourdes.

De 1908 à 1914, 155 paroisses participent au concours, réparties ainsi, suivant le nombre de participants :

1	42	11 à 15	14
2 à 5	58	16 à 20	3
6 à 10	34	plus de 20	4

Les paroisses les plus dynamiques sont Ploudaniel, Saint-Vougay, Plouvien, Elliant.

Les cartes 1 et 2 mettent clairement en évidence la forte implantation léonarde. *Feiz ha Breiz* est vraiment, avant 1914, une revue écrite par des Léonards pour des Léonards ; la liste de ses collaborateurs et la nouvelle rubrique *Keleier* (nouvelles), inaugurée en juillet 1911, le confirment. Avant 1912, l'influence en Cornouaille est très limitée, et restera, même après la guerre, timide.

Une étude comparative de la diffusion de *Feiz ha Breiz* et du *Le Courrier du Finistère* aboutit aux mêmes résultats (6). Les deux petites taches dans les Côtes-du-Nord n'infirmen en rien la dominance léonarde. Elles ne sont dues qu'à la présence d'individualités : Marie Cueff à Paimpol, qui répondait déjà aux devinettes dans sa paroisse d'origine, Saint-Vougay, et Louis le Duff à Guingamp, militant catholique breton.

En Pays de Vannes, Loeiz Herrieu et André Mellac avaient fondé en 1905 la revue *Dihunamb !* (Réveillons-nous !), qui offrait, tant dans la forme que dans l'idéologie, de nombreux points de convergence avec la revue léonarde. Dans le Trégor, existait depuis 1898 *Kroaz ar Vretoned* (La Croix des Bretons). Ce journal totalement en langue bretonne parut d'abord comme supplément à *La Croix des Côtes du Nord*, puis de manière indépendante à partir de 1905. Il est recommandé à plusieurs reprises dans le *Feiz ha Breiz* de l'abbé Perrot. Il ne put bénéficier comme lui du soutien du réseau très organisé du clergé paroissial léonard. Son orientation de plus en plus nationaliste, annonciatrice du mouvement breton de l'entre-deux-guerres, se heurtait, d'autre part, à l'hostilité intransigeante de Mgr Morelle. En janvier 1913, Yves Le Moal fondait la première revue en breton pour enfants, *Arvorig*, dont le premier numéro était tiré à 1 200 exemplaires.

Feiz ha Breiz ne semble pas avoir réussi à trouver un impact réel chez les soldats et marins, comme elle l'avait désiré, surtout à partir de 1912. La revue est adressée gratuitement à ceux qui en font la demande, dans une maison chrétienne (*Ti Kristen*), « où, ils pourront se reposer après le travail journalier » (novembre 1912). Rares sont ceux qui ont répondu aux devinettes, si l'on s'en tient au moins aux mentions. Les limites inhérentes à notre source ne permettent pas cependant de conclure.

La présence de vicaires, de recteurs ou de personnalités locales favorables à l'entreprise permet sans doute d'expliquer les records établis dans certaines paroisses. Ainsi à Cléder, où Marie de Kermenguy, collaboratrice assidue de la revue, n'hésite pas à la vendre elle-même à la sortie de la grand-messe (7). Une étude en cours du clergé léonard et de son attitude vis-à-vis de la langue et de la question bretonnes nous a permis déjà d'expliquer certains enthousiasmes apparemment brusques comme à Bourg-Blanc, qui connaît

en 1912 une pointe de quinze participants pour revenir ensuite à son cours normal de trois.

L'abbé Perrot sut, au moins avant 1914, habilement mettre à profit au service de son idéal la formidable organisation de ce clergé, qui avait montré son dynamisme et sa solidarité dans bien d'autres affaires (8).

L'impulsion de l'abbé Perrot

L'arrivée de Jean-Marie Perrot, d'abord comme un des principaux collaborateurs en 1907, chargé de la partie historique et littéraire, puis comme directeur en 1911, va changer radicalement le visage et l'orientation idéologique de la revue.

Le numéro de janvier-février 1907 annonce le départ de l'abbé Le Gall, recteur du Folgoët, remplacé par l'abbé Cardinal, recteur de Saint-Vougay. Celui-là craignait que le désir d'un grand nombre de lecteurs d'une périodicité mensuelle de la revue, « fut incompatible avec son ministère paroissial déjà bien chargé » (9).

Cette raison n'est peut-être pas sans fondement, mais n'est pas, à notre avis, la plus profonde. Depuis plusieurs mois déjà, un petit groupe de jeunes prêtres, frais émoulus du grand séminaire, réunis autour de l'abbé Perrot, avait manifesté le désir de fonder une revue bretonne, qui ne pouvait se présenter que comme concurrente de celle du recteur du Folgoët.

On sait d'ailleurs que l'abbé Perrot avait manifesté jusque-là peu de sympathie pour *Feiz ha Breiz* qui, si elle était bretonne de langue, l'était, selon lui, peu d'esprit. Sa préférence allait à *Kroaz ar Vretoned*, dont le directeur, François Vallée, faisait figure de maître du jeune mouvement breton catholique de la fin du XIX^e et du début de notre siècle.

Le projet fut présenté à Mgr Dubillard, qui semble-t-il, n'y resta pas indifférent. Dans une lettre à l'abbé Perrot, datée du 13 octobre 1906, l'évêque de Quimper développait ses idées en matière de langue bretonne, mais aussi d'action catholique, de défense des intérêts catholiques :

« Que vous le vouliez ou que vous ne le vouliez pas, votre revue passera pour être un organe du Sillon. Or je suis tout à fait décidé à défendre à mes prêtres de s'occuper de cette oeuvre qui devient de

plus en plus politique et qui va certainement à sa ruine. Ce sujet de division ne pourrait qu'accentuer l'esprit d'insoumission que plus d'une fois j'ai remarqué dans le jeune clergé du Léon ».

Ceci ne fait que confirmer ce que nous connaissons du vigoureux combat que mena, dès cette date, Mgr Dubillard contre le mouvement de Marc Sangnier (10). La suite de cette lettre est plus intéressante en ce qui nous concerne. L'évêque fait état d'une réunion à venir « qui, écrit-il, doit précisément s'occuper d'un organe catholique pour tracer une ligne de conduite à tous ceux qui veulent selon *l'esprit de l'Eglise* coopérer à la défense des intérêts catholiques. Cet organe bihebdomadaire serait ouvert à vous et à tous vos amis pour toutes les questions doctrinales et littéraires que vous désiriez traiter en breton » (11).

Ce projet ne dut pas aboutir car, trois mois après, la *Semaine religieuse* annonçait le changement à la tête de *Feiz ha Breiz*, étendant, par la même occasion, le champ de la revue : « Monseigneur croit, avec raison, que cette revue doit avoir son rôle dans le mouvement actuel des esprits, et il désire y faire entrer les questions d'apologétique doctrinale et d'œuvres catholiques » (12). Peut-être l'évêque avait-il été rassuré par ce que lui avait écrit l'abbé Perrot dans sa réponse du 18 octobre :

« En agissant comme nous l'avons fait, nous ne voulions en aucune façon ni blesser personne ni accentuer les divisions qui séparent les catholiques ; notre unique but était de *rendre les Bretons plus conscients de leur nationalité et plus fermes dans leurs convictions religieuses* par les cercles d'études » (13).

Tout le programme de l'abbé Perrot est là, un programme invariable, de l'Académie Bretonne au grand séminaire de Quimper à sa mort en 1943. Dès 1907, il allait s'efforcer de le mettre en pratique dans *Feiz ha Breiz*, comme il l'avait fait, deux ans plus tôt, en organisant la première fête annuelle du Bleun-Brug et en fondant un cercle d'études - en breton - et une troupe de théâtre à Saint-Vougay.

Dans le numéro de mai 1907, l'abbé Cardinal lance « un appel aux amis de la Basse-Bretagne », les exhortant à soutenir et à diffuser la revue. De nouvelles conditions d'abonnement sont définies « en vue d'une diffusion plus large », spécialement destinées aux directeurs de cercles d'études et aux chefs de groupes paroissiaux. Le ton vigoureux, volontiers militant, tranche, dès le départ, avec l'an-

cienne formule. Le public que l'on désire atteindre, c'est celui de la jeunesse rurale formée dans les cercles d'études.

« Vous êtes les temps nouveaux, vous êtes le pays à venir, lance l'abbé Perrot dans son premier article destiné à la jeunesse ; selon ce que vous ferez en faveur du pays ou contre lui, l'avenir sera meilleur ou pire que le présent » (mai 1907).

Pour encourager les jeunes à chanter, à écrire en breton et à connaître l'histoire de leur pays, *Feiz ha Breiz* offre chaque année des prix. C'est une joie, pour l'abbé Perrot, d'annoncer les premiers résultats des efforts entrepris : au congrès de l'Union Régionaliste Bretonne à Rostrenen en août 1907, sept garçons et quatre filles du Léon, de quinze à dix-sept ans, sont primés. *Feiz ha Breiz* publie quelques-unes des meilleures compositions et lettres reçues, dont certaines font vibrer un sentiment patriotique breton débordant. Sept paroisses participent au concours organisé par la revue : Saint-Urbain, La Forêt-Landerneau, Landivisiau, Loc-Eguiner, Saint-Vougay, Le Folgoët, Locmaria, soit au total quarante-sept adolescents (août 1907).

Pour l'abbé Perrot, « *Feiz ha Breiz* est la revue de la jeunesse, créée surtout pour elle » (décembre 1907). Il introduit à son intention une rubrique spéciale : *Kevrenn ar Vugale* (Section des enfants, jusqu'en juillet 1909). L'abbé Cardinal entend associer les jeunes à la vie de la publication : développer la vente après la messe du matin ou la grand-messe, en donnant une petite remise à l'enfant de chœur.

La diffusion est un des principaux problèmes à la campagne, où il faut désormais compter - et souvent combattre - l'influence grandissante de la presse parisienne et locale, laïque ou neutre (*Le Petit Parisien*, *La Dépêche de Brest*), mais aussi catholique en français (*Le Pèlerin*). Lors du pèlerinage-congrès des hommes à Notre-Dame de la Salette, près de Morlaix, en juillet 1908, Louis Le Dissès fait un rapport sur la presse dans le Finistère et propose quelques idées pour développer la diffusion des « bons journaux » :

- Vendre chaque dimanche sur la place, plutôt que dans une maison, afin d'éviter le risque de fréquentation d'une auberge, de « l'ivrognerie maudite » (*ar vezventi milliget*), dénoncée ardemment par le clergé. Rechercher un jeune garçon qui se glorifierait de cette action.

- Trouver des gens de bonne volonté pour envoyer au directeur de la revue des nouvelles de leur paroisse ou de leur quartier.
- Adresser des informations sur l'amélioration de l'habitat, la médecine, les baux de ferme : préoccupations récurrentes du catholicisme social qui visent à une réforme interne de la société locale que menacent les influences extérieures, sans bouleversement des rapports sociaux hiérarchiques traditionnels. Plusieurs articles traitent de l'organisation syndicale, encadrée par le clergé, et à partir de janvier 1912, paraissent régulièrement les conseils d'hygiène du docteur Dujardin.

Louis Le Dissès cite le chiffre de 2 500 exemplaires pour *Feiz ha Breiz* et confirme l'implantation géographique que nous avons étudiée : en Léon essentiellement, faible en Cornouaille et plus encore dans le Trégor finistérien. Trois ans plus tard, dans une lettre à Mgr Duparc, l'abbé Perrot avance celui de 3 000 abonnés.

Dans le numéro de février-mars 1911, le chanoine Cardinal annonce son départ en tant que directeur de *Feiz ha Breiz* et son remplacement par l'abbé Perrot, avec l'autorisation de l'évêché. Sans aucun doute les deux amis avaient-ils dû discuter longuement pendant les mois studieux que celui-ci venait de passer à Saint-Pol à rédiger sa *Buez ar Zent*.

Toujours est-il qu'il revint, comme à son habitude, la tête pleine de projets, et décida de lancer en 1911-1912 une grande offensive de propagande dans les paroisses du Finistère. On pouvait compter sur son dynamisme. Les résultats parlent d'eux-mêmes : en octobre 1912, il annonce 7 000 lecteurs, chiffre confirmé par un rapport sur la presse du sous-préfet de Brest (14). « Dans les paroisses où il y a un point de vente, les numéros manquent. » L'influence géographique s'étend (comparaison des cartes 1 et 2). Le public à atteindre n'est plus limité à la jeunesse : « cette rubrique est destinée à tous, petits et grands » (janvier 1912). L'évolution des participants par année au concours est lui aussi explicite :

1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	TOTAL
29	68	91	26	403	264	127	793

Le chiffre de l'année 1911 est faussé par l'absence de devinettes de janvier à octobre. En 1908, les premiers résultats sont publiés en octobre. La revue cesse de paraître en août 1914. Total : nous n'avons comptabilisé les participants qu'une seule fois, quelle que soit leur assiduité.

De Plouhinec, dans le pays bigouden, l'abbé Mével lui écrit : « Bravo, mon bon Jean-Marie. Adresse-moi cinquante numéros du cher *Feiz ha Breiz*. La vente est assurée à une double condition : beau temps et bonne pêche » (15).

Mais c'est surtout dans le Léon que l'on manifeste son enthousiasme. A Coat-Méal, le débitant Gourvennec affirme qu'il peut sans difficulté vendre chaque mois vingt numéros, tandis que de son côté le buraliste de Daoulas, Louis Lareur, écrit : « Votre revue fait fureur à Daoulas. Les quinze numéros ont été enlevés en un instant. Envoyez-moi vingt ». A l'école de Mahalon, le directeur se réjouit : « *Feiz ha Breiz* fait fureur dans notre école et je pense en écoulé autant dans les familles ». Au Folgoët, l'abbé Soubigou signale à l'abbé Perrot : « J'ai voulu savoir ce que disait ton intéressante revue à nos paysans. Petits et grands la recherchent et la lisent avec goût ».

Tous les témoignages sont loin d'être aussi optimistes, surtout en Cornouaille. A Rospenden, lui écrit l'abbé Menguy, « on ne parle plus le breton et qui plus est, on a le plus profond mépris pour le breton. Sur les gens de la campagne, il n'y a plus du tout à compter. Quand ils peuvent prendre un journal des mains des enfants, ils s'en vont sans le payer ! Dans les fermes, tout le monde veut baragouiner un peu de français. Et alors ces nigauds de paysans se croient trop savants pour s'abaisser à tirer leur chapeau quand on les rencontre sur les routes avec le viatique que nous portons aux malades » (19 décembre 1911).

On entend le même son de cloche à Port-Launay près de Châteaulin, à Camaret, Pont-Aven ou encore à Penmarc'h. A Penhars, « sur près de deux cents enfants, une quinzaine à peine suivent le catéchisme breton ». Le recul du breton est associé dans bien des cas à celui de la foi, appréhendée en seuls termes de pratique.

La prise de conscience léonarde

« Ah béni Léon ! », conclut le vicaire de Rosporden. C'est dans « le Léon théocratique, conservateur, de moeurs rigides, pratiquant l'ascèse professionnelle et qui eût été calviniste si Calvin avait connu le bas-breton » (16) que l'abbé Perrot trouva un soutien efficace - et certain avant 1914 - dans la réalisation de son idéal d'un nationalisme breton catholique. Il sut s'assurer le concours de toutes les forces en présence. Albert de Mun, député de la deuxième circonscription de Morlaix, appuie à la Chambre et dans la grande presse parisienne son projet de construction d'un théâtre populaire breton au château de Kerjean, acheté par l'Etat, et va jusqu'à défendre le Bleun-Brug, dont il avait accepté la présidence d'honneur, et son fondateur devant Mgr Duparc. La noblesse locale, qui tente de maintenir sa puissance à travers l'Office central de Landerneau, assiste aux fêtes annuelles du mouvement. Il ne faut cependant pas exagérer le rôle et l'influence d'individualités comme Marie Kermenguy, petite-fille de l'ancien député monarchiste de Morlaix et collaboratrice de l'abbé Perrot, dans une noblesse depuis longtemps francisée, par la langue et la culture. Tout au plus peut-on parler d'un certain provincialisme. Le directeur de *Feiz ha Breiz* s'intéresse peu aux divergences d'états-majors parisiens des mouvements d'action catholique, extérieures à sa propre politique, et il n'est pas étonnant de le voir entretenir d'amicales relations avec Louis Le Dissès, Saik ar Gall ou Jean-Louis Emily, ardents militants sillonnistes, et rédacteurs de la revue locale de cette organisation, *Ann Hader* (Le Semeur), qui accorde une place majoritaire à la langue bretonne (17).

Notre connaissance de l'histoire de l'alphabétisation, de l'instruction et de la lecture en Basse-Bretagne a considérablement progressé depuis une vingtaine d'années, notamment sous l'influence des travaux de Jean Quéniart (18), de Gwennolé Le Menn et d'Yves Le Berre (19) et a permis de rectifier la traditionnelle ligne Maggiolo au profit d'une plus grande diversité géographique et chronologique de l'accession à la communication écrite.

« L'unité politique du département du Finistère est factice, écrit André Siegfried. La réalité, c'est l'opposition de la Cornouaille et du Léon. Et la Cornouaille, contrairement à bien des idées toutes faites sur la Bretagne, est une région traditionnellement républicaine

et anticléricale » (20). Cette opposition, relevée dans les lettres des recteurs et vicaires au directeur de *Feiz ha Breiz*, trouve son explication dans la conjugaison de facteurs politiques, économiques et sociaux et surtout dans le degré d'emprise du clergé. La Cornouaille, en dépit du développement de la pêche et de l'industrie de la conserve, soumises aux crises, et d'une forte progression démographique au cours du XIX^e siècle (21), reste plus pauvre, surtout à l'intérieur, et, par voie de conséquence, plus sensible aux « mirages » de l'émigration et de l'instruction élémentaire, combattus par le clergé. « Inutile de continuer à m'expédier *Feiz ha Breiz*, mon pauvre Jean-Marie, prie l'abbé Arzel, vicaire à Port-Launay, car ici on n'aime pas le breton et ils se croient en ville ! » « Apprendre et partir, écrit Michel Lagrée, sont les deux faces complémentaires d'une même volonté de s'en sortir » (22). L'indépendance en matière politique ou religieuse passe par l'affranchissement des forces traditionnelles et le rejet de sa propre culture, même au prix du développement d'un sentiment de honte, d'une identité négative. « On ne sait pas le breton, ou plutôt on ne veut pas dire que l'on sait le breton parce qu'en réalité, il y a assez peu à ne pas savoir le breton » (Abbé Luguern, vicaire à Camaret).

Il en va autrement dans le Léon, il « est avant tout une société catholique, dont la vie politique comme la vie spirituelle est souverainement gouvernée par le clergé. (...) Ici, le presbytère domine seul, sans le château et au besoin contre lui », écrit encore A. Siegfried (23). Tout passe ici par l'intermédiaire du clergé, y compris le changement matériel et culturel. Fanch Roudaut a montré comment une partie notable de sa population accède, dès la fin du XVIII^e siècle, à l'écrit (24). L'élite rurale est formée dans les collèges de Saint-Pol-de-Léon et de Lesneven, dont le supérieur fut pendant quinze ans l'abbé Ollivier, un des grands électeurs de l'abbé Gayraud et le fondateur du cours d'oeuvres au grand séminaire de Quimper, qui marqua deux générations de jeunes prêtres, démocrates chrétiens, puis sillonnistes. L'abbé Perrot suivit les séances de ce cours et y présenta, en sa qualité de président de l'Académie Bretonne, les grandes lignes de sa pensée.

C'est parmi les anciens élèves des petits séminaires et collèges religieux, devenus prêtres ou cadres locaux de la société traditionnelle, garants de la stabilité sociale et chrétienne que se recrutent la plupart des auteurs de la production en langue bretonne, de plus en

plus profane à partir des années 1890, et des dirigeants du mouvement régionaliste breton. Le cas de François Jaffrennou, fils du notaire de Carnoët et de la poétesse Anna Ropars, est ici exemplaire. Il composa ses premières poésies au collège de Guingamp, avant de participer à la création, avec François Vallée, d'un cours de breton au collège Saint-Charles à Saint-Brieuc et de devenir très vite un des hérauts du mouvement bardique et régionaliste breton avant 1914 (25).

Des publications comme *Feiz ha Breiz* ou *Dihunamb* dans le Vannetais semblent avoir été lues par un public plus large. « Les nombreuses lettres reçues par l'abbé Perrot de 1900 à 1914, les cahiers de *kontadennoù*, de *sonioù* recueillis ou composés par les lecteurs et lectrices de *Feiz ha Breiz*, témoignent que cette clientèle paysanne savait bel et bien lire, écrire le français... et parallèlement le breton. Leurs manuscrits bretons portent curieusement des notes rédigées en français - et aussi en breton » (H. Caouissin) (26). Cette remarque peut être reprise à propos des lettres adressées par les prêtres, d'origine paysanne, bretonnants de naissance, écrites, pour la plupart, en français sur des sujets de langue bretonne. Une enquête personnelle nous a permis d'identifier une paysanne, Françoise Salaün, née Caroff, du Tréhou, près de Sizun. Après avoir répondu aux devinettes pendant trois mois sous son nom de jeune fille, elle prit celui de son fils aîné, avant d'utiliser, en 1926, celui de son deuxième fils. De l'avis de sa famille, elle manifestait une véritable boulimie de tout caractère écrit, en breton comme en français. Elle rédigeait les rédactions - en breton - de sa fille, élève à l'école Saint-Sébastien de Landerneau, et ne cachait pas sa fierté d'être Bretonne. Nous n'avons pas trouvé, bien au contraire, mais l'étude doit être poursuivie, en Cornouaille cette conscience d'une identité riche et valorisante, fréquente, nous l'avons vu à travers les lettres adressées à *Feiz ha Breiz* par des adolescents, dans le Léon. Il reste à circonscrire la base sociologique de cette prise de conscience, sur laquelle s'est appuyé l'abbé Perrot.

Le succès rencontré par *Feiz ha Breiz*, qui passe de 400 souscripteurs en septembre 1900 à 2500 exemplaires en août 1908, puis à 7000 lecteurs en 1912, n'est sans doute pas étranger à l'usage abondant de genres littéraires traditionnels : contes, poésies, récits historiques, genres courts (proverbes, dictons, devinettes, comptines, etc), que l'on recueille et transcrit sur des cahiers d'écolier.

Cette littérature, en dehors des proverbes étudiés récemment, n'a fait jusqu'à présent l'objet que de rares recueils - et encore moins d'analyses (27). A la même époque, *Dihunamb* publie régulièrement des devinettes, mais elles ne donnent pas matière à un concours comme celui organisé par *Feiz ha Breiz* (28).

La mise en œuvre d'une politique de développement culturel autocentré par le clergé léonard a permis un passage moins brutal « des paysans aux Français », à la différence d'autres régions de Basse-Bretagne où le choc de civilisations fut plus mal vécu. La période de l'entre-deux-guerres, surtout à partir des années 30, va de plus en plus révéler les divergences, latentes avant 1914, entre la politique par la langue de la majorité du clergé et le nationalisme breton catholique de l'abbé Perrot, contraignant celui-ci, de plus en plus isolé, à composer un nouveau système d'alliances.

Notes

1. Abbé Joseph-Marie TÉPHANY: *Vie de Mgr René-Nicolas Sergent, évêque de Quimper et de Léon*. Quimper, A. de Kerangal, 1872, p. 128.
2. Sur *Feiz ha Breiz* et l'abbé Perrot, voir l'Abbé Henri POISSON : *L'abbé Jean-Marie Perrot, fondateur du Bleun-Brug (1877-1943)*. Rennes, Plihon, 1955 et Lucien RAOUL : *Un siècle de journalisme breton*. Le Guilvinec, Le Signor, p. 381-400.
3. Préface d'Yves LE GALLO à *Bibliographie de la presse française politique et d'information générale, 1865-1944*. Volume *Finistère*. Paris, Bibliothèque Nationale, 1973, p. 7-15 et *Études sur la presse en Bretagne aux XIX^e et XX^e siècles*. Brest, C.R.B.C., 1981 (en particulier les études de Marie-Thérèse CLOÏTRE sur l'*Echo Paroissial de Brest* et de Jean-Yves JÉZÉQUEL sur le *Courrier du Finistère*).
4. Fanch ELEGOËT : Prêtres, nobles et paysans en Léon au début du XX^e siècle. Notes sur un nationalisme breton : *Feiz ha Breiz*, 1900-1914, dans *Pluriel débat*, n° 18, 1979, p 90.
5. V. SÉITÉ : Va Bleun-Brug kenta, dans *Bleun-Brug*, n° 227, 1er trimestre 1982, p 21.

6. Jean-Yves JÉZÉQUEL : « *Le Courrier du Finistère* », 1890-1900. Brest, Mémoire pour la maîtrise d'histoire, 1971, p 77-84. Ce journal catholique bilingue, deuxième organe de presse du Finistère par le tirage, diffuse 60 % de ses exemplaires dans le Léon. Le Trégor finistérien et la Cornouaille, surtout l'arrondissement de Quimperlé, y sont beaucoup moins favorables. Carte de la diffusion en 1914, p. 82. Une édition cornouaillaise parut de juillet 1891 à décembre 1895.
7. Visant SÉITÉ : *Ar marh reiz. E Bro-Leon gwechall*. Brest, Emgleo Breiz-Ar skol dre lizer, 1985, p. 141.
8. Voir par exemple Marie-Thérèse QUÉRÉ-CLOITRE : *L'élection de l'abbé Gayraud dans la 3^e circonscription de Brest en 1897*. Brest, D.E.S., 1966 et Yvon TRANVOUEZ : *Un curé d'avant-hier. Le chanoine Chapalain à Lambézellec (1932-1956)*. Brest-Paris, Ed. de la Cité, 1989.
9. *Semaine religieuse de Quimper et de Léon*, n° 6, 8 février 1907, p. 95.
10. Jeanne CARON : *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910*. Paris, Plon, 1967, p 215.
11. Arch. privées. Souligné dans le texte.
12. S.R.Q.L., op. cit.
13. Arch. privées. C'est nous qui soulignons.
14. A.D.F. 2 T 37. Rapport du 28 juillet 1914.
15. Lettre extraite comme les suivantes de Herry CAOUISSIN : Prélude au centenaire de Monsieur l'Abbé Perrot, dans *Bleun-Brug*, n° 211, 2^e trimestre 1977, p 11-12.
16. Yves LE GALLO : Brest, Le Léon, le Finistère, la Basse-Bretagne, dans *Etudes sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo*. Brest, C.R.B.C., 1987, p. 20.
17. L. RAOUL, op. cit., p. 605-612.
18. J. QUÉNIART : *Culture et société urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII^e siècle*. Paris, Klincksieck, 1978 et Livre et lecture en Bretagne. Quelques pistes de recherche, dans *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Tome LXII, 1985, p. 287-300.
19. Y. LE BERRE : *Essai de définition et de caractérisation de la littérature de langue bretonne entre 1790 et 1918*. Brest, Thèse pour le doctorat d'Etat, 1982, 3 vol. ; repris en partie dans *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne* (sous la direction de Jean BALCOU et Yves LE GALLO). Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1987, Tome 2, p 251-291 et Tome 3, p. 41-50.
20. A. SIEGFRIED : *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*. Genève-Paris, Slatkine Reprints, 1980, p. 164.
21. Daniel COLLET : La population rurale du Finistère au XIX^e siècle (1821-1901), dans *M.S.H.A.B.*, Tome LIX, 1982, p. 83-118.
22. M. LAGRÉE : *Catholicisme et société dans l'Ouest. Tome 2. Le XIX^e siècle*. Rennes, I.A.R.E.H., s.d., p. 30.
23. A. SIEGFRIED, op. cit., p. 181.
24. F. ROUDAUT : La difficile approche de l'alphabétisation en Basse-Bretagne, dans *La France d'Ancien Régime. Etudes réunies en l'honneur de Pierre Goubert*. Toulouse, Privat, 1984, p. 639-648.
25. TALDIR-JAFFRENNOU a raconté ses souvenirs de jeunesse dans *Eur wech e oa... eur c'hrennard, eun diskard, eur soudard*. Carhaix, Ed. Armorica, 1944 ; rééd. Lesneven, Hor Yezh. Voir également Yves LE GALLO : Une caste paysanne du Haut-Léon : les « Juloded », dans *M.S.H.A.B.*, Tome LIX, 1982, p. 64 : « On sait l'importance dans le Léon des *paotred ar c'hatriem* (les gars de la quatrième), fils de famille qui ne faisaient que d'assez brèves études, au terme desquelles ils revenaient à la ferme natale : cela suffisait pour gérer les mairies et opiner dans les conseils de fabrique, ces deux piliers de l'organisation théocratique léonarde ».
26. H. CAOUISSIN, art. cité, p. 10.
27. Mentionnons les principaux recueils - anciens, mais indispensables - de L.-F. SAUVÉ : *Proverbes et dictons de la Basse-Bretagne*. Paris, H. Champion, 1878 ; rééd. Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1980 et Pierre LE GOFF : *Proverbes bretons du Haut-Vannetais*. Vannes, 1912 ; réédité dans *Œuvres de Pierre Le Goff (1860-1941)*. Rennes, Institut culturel de Breta-

gne, 1986 ; deux ouvrages récents de Jean LE DU et Yves LE BERRE : *Proverbes et dictons de Basse-Bretagne* et *Anthologie des expressions de Basse-Bretagne*. Paris-Marseille, Rivages, 1985 et surtout l'étude de Lukian KERGOAT : *Ar Grenlavariaoueg vrezhonek. Le proverbiere breton*. Rennes, Thèse pour le doctorat de celtique, 1985, 2 vol. Pour les devinettes, citons L.-F. SAUVÉ, dans *Revue celtique*, Tome IV, 1879-1880, p60-103 ; l'abbé P.-M. LAVENOT : Devinettes de la Basse-Bretagne. Pays de Vannes, dans *Revue des Traditions populaires*, Tome 5, 1890, p666-672 et Emile ERNAULT, dans *Mélusine*, Tome 1, 1878, col 292 et 511 ; Tome 2, 1884-1885, col. 497-498 et Tome 3, 1886-1887, col. 235.

28. 269 devinettes furent publiées de 1905 à 1914, sous la rubrique *Dihustelleu er bougom Uisant*. Certaines étaient reprises de *Feiz ha Breiz*. Cf Daniel CARRÉ : *Dihunamb* (1905-1914). Lesneven, Hor Yezh, 1987, Tome 2, p 387-420.

Brauite Breiz Santel

En avril 1952, entraînés par une femme qui avait beaucoup écrit sur le Morbihan - Claude Dervenn - un jeune homme flegmatique et généreux - Gérard Verdeau - un érudit volcanique - Yves Le Diberder - un prêtre qui pensait que l'art pouvait toujours en ce XX^e siècle, et dire la foi et la soutenir - l'abbé René Auffret - Yves Peigné, quelques bretons fondaient à Vannes « Brauite Breiz Santel ». Ce mouvement pour la beauté de la Bretagne religieuse entendait travailler à la sauvegarde des monuments religieux bretons non protégés, ces chapelles, ces calvaires, ces fontaines, qui parsèment la campagne bretonne et dont l'exode rural d'une part, et l'affaiblissement religieux, d'autre part, amenaient l'abandon d'abord, la ruine ensuite.

A l'origine du mouvement, une idée simple : redonnons aux Bretons la fierté de leur patrimoine ; et pour commencer travaillons devant eux et si possible avec eux à sauver quelques-uns de leurs monuments. Travaillons de nos plumes, pour intéresser au mouvement le plus grand nombre de gens possible, et nous faire un réseau d'amitiés. Travaillons de nos mains pour débroussailler d'abord et si possible arrêter la ruine, et quand nous le pouvons, restaurons dans le respect de ce qui a été fait avant nous. Deux pôles, donc, dès le début : le bulletin, les chantiers.

Le bulletin, sur papier grisâtre, est de présentation bien modeste, mais les signatures y sont parfois prestigieuses. Henri-François Buffet, Roger Grand, Hervé du Halgouët, Victor-Henri Debiddour, Marguerite Huré, Pierre Thomas Lacroix, Claude Dervenn, Yves Coppens, Louis Simmonot, Paul Bouyer, Yves le Diberder, d'autres encore, mettent leur savoir au service de ceux qui veulent « faire quelque chose ».

Les chantiers sont modestes aussi : les bénévoles qui veulent bien sous la conduite de Gérard Verdeau manier la serpe et la truelle, sont pour la plupart des amateurs. Mais ce sont des amateurs qui croient à ce qu'ils font. Combien des chapelles ont-ils mises « hors d'eau » ? Nous ne le savons plus il faudrait pour le savoir retrouver les archives de ces premières années. Un bulletin (le n° 51) raconte

ce qu'il s'est fait à Carnac, Lanvéneq, Nével, La Vraie-Croix Locmariaker... A le lire, on pourrait croire que Breiz Santel s'intéresse surtout au Morbihan. Non, c'est vraiment un mouvement pour toute la Bretagne. Mais il est plus facile pour les animateurs de travailler sur des chantiers point trop éloignés de leur domicile, et beaucoup sont morbihannais. Et puis ceux qui sont loin ne disent pas toujours ce qu'ils ont fait ! Et qui mériterait d'être connu, comme par exemple, à Morlaix, l'inlassable travail des Le Bars, père et fils qui, aidés de routiers, restaurent les calvaires.

Le bulletin fait souvent une place à la polémique. Gérard Verdeau ne craint pas de dire leur fait aux vandales - fussent-ils clercs - et aux indéclicats - fussent-ils notables. Ses articles au vinaigre le font craindre des bradeurs et encouragent les initiatives de ceux qui ne peuvent se résoudre ni au saccage ni même au démantèlement du patrimoine religieux breton.

Par ailleurs, plus d'une fois - sous la plume de Claude Dervenn en particulier - le bulletin demande au législateur d'intervenir pour protéger de la destruction et de la dispersion les monuments et objets non classés. Dans le n° 91, particulièrement intéressant, Joseph Danigo rejoint Anatole Le Braz pour s'indigner des révoltantes destructions des cimetières, qui autour des églises, mêlaient la mort à la vie, isolaient du bruit le sanctuaire et lui faisaient un cadre de verdure. C'est l'un des derniers numéros du « Breiz santel » de la première époque, car avec le n° 94, qui termine l'année 62, s'arrête la parution régulière du bulletin.

Le n° 95 date de 1966. Il est suivi de deux autres. Puis, c'est le silence. Un sursaut encore en 1970. Et l'on arrive à l'année 1972 où un bulletin non numéroté donne le programme d'un congrès du 20ème anniversaire. Un congrès qui se réunit à Pontivy : visite des monuments en péril, des monuments en cours de sauvetage, et pour finir, trois chapelles relevées par l'association avec les habitants du pays : Saint-Guigner du Moustoir, en Pluvigner avec les habitants du pays, Saint-Goal de Calan, en Brec'h, et Notre Dame de Locmaria, en Ploermel. C'est aussi de 1972 que date le n° 100, un numéro qui a ceci de particulier que l'on y trouve une longue note sur les chantiers. Ces chantiers qui, pendant l'éclipse du bulletin, n'ont pas cessé de travailler et qui même se sont multipliés.

Cette prolifération des chantiers est sans doute due au travail d'Henri Maho, de Baud, qui, entrepreneur et très au fait des ancien-

nes manières de faire, suscite partout où il passe, la création d'associations de quartiers. On sauvera les monuments si les gens qui vivent autour se remettent à les aimer, répète-t-il sur tous les tons. Et aux bénévoles des chantiers, il rappelle « Vous venez aider les gens du lieu à faire ce qu'ils n'ont pas pu, ou pas osé, entreprendre eux-mêmes... Le chantier ne pouvait pas être fait par des gens du métier. Or, sauf exception, notre travail ne vaut pas celui des professionnels », etc...

Dans l'ensemble (et malgré quelques incidents fâcheux) les bénévoles le comprennent, et les chantiers font du bon travail, relevant des pierres, mais aussi redonnant vie aux relations sociales autour de ces pierres.

C'est l'époque où les vols rares, jusqu'alors, se multiplient. Le n° 100 énumère les statues et les croix récemment volées dans les chapelles et autour. Si l'on y ajoute ce que détruit le vandalisme des gamins et ce que brade l'inconscience de trop de recteurs qui ne savent plus les être les gardiens d'un bien commun... et communal, il y a de quoi se décourager.

Breiz Santel ne se décourage pas, essaie de susciter un mouvement populaire qui aide à la renaissance de l'esprit communautaire. L'amour de ce qui appartient à tous, c'est cela qui est à la base de la conservation du patrimoine. Et c'est à cela que Breiz Santel s'attache le plus pendant les années du silence, de 72 à 77. Pas un seul bulletin pendant ces années qui verront disparaître Gérard Verdeau, le pince-sans-rire au grand cœur, qui avait si bien donné au mouvement toutes ses forces, que l'on se demandait parfois de quoi il vivait. Saura-t-on jamais tout ce qu'il a fait pour les chantiers, même dans les mois de sa grande souffrance ?

On pourrait craindre, après sa mort, la mort du mouvement. Pourtant, le bulletin, rénové dans sa présentation comme le mouvement l'est dans son Conseil d'Administration, reparaît en 1977, Michel Plé en est désormais Président, car Madame Claude Dervenn, s'est retirée. Le colonel de Rohan-Chabot (1) et Henri Maho sont vice-présidents. Monsieur Bureau du Colombier, aidé de Madame Bureau du Colombier, accepte la lourde charge de trésorier et secrétaire général. Messieurs de Caslou, Jouannic et Polo prennent en mains la coordination des chantiers. Et on lance, sur l'état des chapelles, fontaines et calvaires, une grande enquête proposée à la fois aux maires et aux curés et recteurs.

Le bulletin propose aussi aux volontaires deux chantiers à Theix, un à Guer, un à Malguénac, un à Melrand. Ainsi est renouée la tradition qui veut que le mouvement soit à la fois par son bulletin, un instrument de sensibilisation et de culture, et par ses chantiers une incitation au travail pratique. Mais cinq chantiers, c'est peu, alors que pour ne parler que du Morbihan on en voudrait à Quéven, à Guer, à Brech à Plescop, à Guiscriff. Et à Plumergat donc, cette commune d'environ 1 900 habitants qui doit entretenir dix chapelles !!!

Le n° 101 lance aussi un « service conseil ». Conseils juridiques et conseils techniques sont proposés à ceux qui veulent se lancer dans l'action. Et on leur donne des adresses utiles (architectes, conservateurs des antiquités, etc...). Bref, on pourrait appeler le n° 101 le numéro de la renaissance.

Et bientôt, la renaissance trouvera son symbole dans l'activité d'Eric Bonnet. Eric, étudiant en droit et en histoire de l'art, apprend du Chanoine Danigo et de Françoise Mosser la théorie sur la conservation du patrimoine religieux, et d'Henri Maho il apprend la pratique. Il bout d'enthousiasme et d'activité. Et se consacre aux chantiers plus qu'au bulletin dont la présentation est encore plus modeste que naguère.

Une couverture cartonnée abrite des feuillets simplement ronéotypés, souvent rédigés à la diable, mais bourrés de renseignements pratiques... et de petits articles à la verve vengeresse qui eussent enchanté Gérard Verdeau. Ainsi, dans le n° 105, après un dialogue imaginaire entre un père et un fils au sujet des communs de village englobés par le remembrement dans les terres à redistribuer, on lit :

« Cherchez de l'eau dans certaines sources du pays de Baud... Cherchez le placître de la chapelle Saint-Fiacre à Plouhinec... Cherchez les arbres de la chapelle Sainte Marie-Madeleine à Merlevenez... Cherchez certaine croix abattue à Augan... Demandez si tel chemin d'accès d'une chapelle de Meudon est toujours communal... Demandez quelques précisions sur le placître de la chapelle Saint Jean à Questembert après le passage du remembrement ».

Les illustrations des couvertures sont parfois aussi polémiques que les textes. Dans le n° 106, une image de calvaire de Notre-Dame du Cran de Tréfléan flanquée de son « poteau polygonal, XX^e siècle ». Ou, dans le n° 107, les W-C d'une crêperie installés, c'est le cas de le dire, dans une des stalles de Vitré. Et le texte dit que le

décor de la crêperie comporte cinq statues, six vitraux, deux tables de communion.

En 1980, onze chantiers réunissent des bénévoles autour des fontaines, de calvaires, de chapelles et pour le nettoyage d'une rivière. Eric s'en va, il entre au séminaire, mais il a trouvé un remplaçant sur les chantiers. Quant au travail qu'il faisait ailleurs, les membres du Conseil se le partagent au mieux de leurs possibilités.

Cet été-là, le bulletin publie une note d'un recteur qui, prenant au sérieux sa charge de gardien du patrimoine, encourage et, au besoin stimule le zèle de ses paroissiens concernant les lieux de culte. Et l'on a envie de donner en modèle la paroisse de Languidic qui, entre 69 et 79, bien qu'obligée de reconstruire un lieu de culte à Kergonan, a trouvé le moyen de restaurer complètement ou en partie cinq de ses chapelles et de réparer les vitraux de Notre-Dame des Fleurs. « Tous ces travaux, dit l'abbé Joseph Le Boedec, ont été exécutés grâce aux dynamiques comités de quartier et à leur comités de pardons ». Il ajoute « Il reste à faire ».

Il reste à faire... c'est un cri que l'on entend venir de toute la Bretagne. « Venez nous aider » ». On voudrait répondre oui à ces demandes là, et souvent tout ce que l'on peut faire, c'est de conseiller. Les chantiers de bénévoles sont devenus beaucoup plus difficiles à organiser (il y a moins de postulants, et les administrations sont bien plus exigeantes que naguère).

Aussi le congrès du 30^{ème} anniversaire, à Pontivy, en 1982 n'est-il pas triomphaliste. On y montre que beaucoup de travail a été fait, non seulement par Breiz Santel, mais aussi hors de Breiz Santel, qui a joué le rôle de stimulant et se réjouit de voir s'ouvrir un peu partout des chantiers. Henri Maho, président, dit entre autres choses (n° 119 page 3) « Il suffit pour cela d'aimer la Bretagne, d'être sensible à son architecture religieuse et aussi de comprendre que les hommes importent autant et plus que les pierres, et que, chaque fois que l'on rend vie à une chapelle on aide un village à vivre ou à revivre ».

Mais on dit ce qui reste à faire qui est ... écrasant. Henri Maho aimerait avoir des responsables dans chaque département, des militants dans chaque canton. Mais mener un mouvement régional de bénévoles est très difficile. Et malgré les subventions obtenues des pouvoirs publics, le mouvement est toujours à court d'argent. Un

permanent, même à mi-temps (José Nadan puis Fabrice Ninérailles) c'est la ruine, dit le trésorier, (Monsieur Per Peron qui a pris la suite de Monsieur Bureau du Colombier).

Le trésorier s'inquiète aussi du coût du bulletin, désormais confié à Herry Caoussin, et qui donne du mouvement une meilleure « image de marque » et sert de lien avec les membres « passifs ». On voudrait recruter des jeunes. Nathalie Bongrand s'attelle à la tâche, aidée quelques temps par Gérard Danet. Et jusqu'à son mariage, qui l'enlève à la Bretagne, elle s'efforce de donner aux bénévoles les conseils d'ordre artistique sans lesquels on peut commettre tant d'erreurs. Quant à Christian Rispal, un jeune lui aussi, il deviendra « l'antenne parisienne » au Conseil d'Administration.

Un Conseil d'Administration qui en décembre 87 se donne pour présidente Madame Marie-Aimée Bernard. Le Président Henri Maho a en effet donné sa démission. Il continue à travailler pour les chapelles (dans la région de Guingamp où il habite désormais). Depuis quelque temps déjà beaucoup de tâches importantes étaient assurées par Pierre Motta, lui aussi entrepreneur, et par là particulièrement qualifié pour la surveillance des chantiers.

Les chantiers, c'est la vie du mouvement. Certains militants y travaillent sans cesse (par exemple Madame Scordia, au Faouët, ou Denis Ménardeau à Languivoa). Longs chantiers d'été, brefs chantiers de week-end en toute saison. Le bulletin les raconte en quelques lignes. Ainsi, pendant l'été 1982, le mouvement travaille sur toutes les fontaines à Groix, à Louargat sur deux chapelles - à Plouigneau, à Malansac, à Telgruc, à Brech, à Peumerit-Quintin, à Scrignac, au Prat, à Squiffiec, sur les chapelles - Et encore, plus brièvement à la Trinité-Surzur, à Berric, à Lauzach.

Pendant l'été 83, c'est Malansac, Trégunc, Telgruc, Le Faouët, Peumerit-Quintin, St-Leger-des-Prés, Kermoroch, Molac.

Pendant l'été 87 c'est Plouray, Scrignac, Peumerit-Quintin encore, Plouasne, Langonnet, et en St-Guelven, l'abbaye de Bon Repos, un monument énorme et prestigieux, au coeur de la Bretagne, auquel se vouent les Le Gallic, et où le mouvement envoie les jeunes bénévoles dont l'encadrement, le logement, la nourriture, posent là moins de problèmes qu'ailleurs, Bon Repos offrant grâce aux Le Gallic tout cela.

Ailleurs, comment vont les chantiers ? Chaque cas est particulier. Compréhension de la municipalité et du clergé, aide de la po-

pulation, disponibilité des cadres de Breiz Santel, compétences des gens qui travaillent... tout cela varie d'un lieu à un autre. Et l'intervention des gens de métier est de plus en plus souvent indispensable, quand il s'agit non pas seulement de nettoyer, de « geler » des ruines, mais de restaurer vraiment.

Pour ce qui est des restaurations proprement dites, le mouvement désirait depuis plusieurs années disposer d'un guide. Le guide paraît enfin en 1987. Il est au travail conjoint de B.S. et de la SPREV qui, fondée à Locronan s'occupe de sauvegarder mais aussi de garder en vie le patrimoine religieux (en particulier en formant des guides susceptibles à la fois d'aider à voir et d'aider à comprendre les monuments religieux). Sous la signature de Maurice Dilasser, recteur de Locronan, et de Marie-Madeleine Martinie, ce « Guide pratique de la sauvegarde des chapelles » paraît aux éditions Ouest-France. On y trouve des renseignements juridiques, artistiques, techniques, financiers et religieux.

Ouest-France ne croit guère à sa diffusion. Or il « part » très vite, tant est devenu fréquent le désir de restaurer. B.S. souvent sollicité, ne peut toujours s'engager ! Et l'été est court, il faut pour les chantiers de restauration revenir plusieurs années.

Ce qui est frappant, pour qui regarde de près les comptes du trésorier, et les comptes rendus détaillés des responsables de chantier, c'est que B.S. « travaille pour pas cher ». Ces milliers d'heures de travail bénévole, souvent soigné, combien auraient-elles coûté dans un autre contexte ? Pierre Motta a évalué à 458 000 F le travail fourni en 1987 sur les chantiers. Personne n'a fait le compte de ce qu'on donné d'heures de travail Denis Ménardeau et ses amis à Languivoa, superbe chapelle grande comme une église qui, en 17 ans est passée de l'état de ruine envahie par le lierre à l'état de monument religieux voué au culte, orné de vitraux, et ayant retrouvé ses statues ?

Ce travail que personne n'a chiffré, Denis Ménardeau l'a commencé en 1968, disant « les barricades de Languivoa s'appelleront échafaudages, et notre contestation sera bénévolat ». Superbe Languivoa. C'est l'une des réussites les plus spectaculaires de B.S. Mais il en est d'autres. Les photos montrées dans les expositions le prouvent, et aussi un petit film dû à Yves Sevellec (2).

C'est pourquoi il est normal que B.S. soit depuis 87 reconnu d'utilité publique, et puisse donc recevoir dons et legs. C'est

pourquoi il est normal que mairies, département, région, Etat lui accordent des subventions. Ces subventions sont parfois importantes. Ainsi, le n° 131 du bulletin fait état, pour l'année 1986 (en chiffres arrondis) de 87 000 Frs venus des membres du mouvement, pour 145 000 frs venus de subventions. Il est vrai que les membres du mouvement sont ceux qui donnent leur savoir, leur savoir-faire et leur temps. Et que les dépenses de fonctionnement sont fort réduites, ce qui permet de mettre presque tout l'argent « dans les pierres ». Mais que ceux qui nous l'accordent généreusement sachent que, pour nous, il y a toujours, derrière les pierres, des hommes.

Notes

1. Qui depuis des années travaille à Mein-Breiz, un mouvement très proche de Breiz-Santel
2. B.S. organise aussi des concours de dessins, de photos, d'affiches et distribue des prix aux animateurs de comités ou d'associations ayant bien travaillé.

Yves-Marie Audrein L'évêque, assassiné, du Finistère

Yves-Marie Audrein naquit le 14 octobre 1741 à Gouarec, à l'époque paroisse du diocèse de Quimper, aujourd'hui commune des Côtes-du-Nord, depuis la création des départements. Après ses études au Petit Séminaire de Plouguernevel, il fut ordonné prêtre à 22 ans. Pendant 14 ans il enseignera au Collège de Quimper, avant de devenir Préfet des Etudes à Louis-Le-Grand quand son ami, l'abbé Bérardier fut nommé Grand-Maître de ce célèbre établissement parisien. Maximilien Robespierre et Camille Desmoulins furent de ses élèves mais il ne semble pas qu'ils eurent quelque influence sur sa carrière politique ou ecclésiastique.

La Révolution éclate, mais il lui faudra atteindre l'âge de 50 ans pour devenir un personnage : en mai 1791, Audrein devient le premier vicaire épiscopal du citoyen Lemasle, évêque constitutionnel du Morbihan. Cinq mois plus tard, renommé pour ses talents d'orateur et considéré comme un vrai « patriote », il représentera le Morbihan comme député à la Législative, puis à la Convention jusqu'au 26 octobre 1795, donc au-delà du 9 thermidor (27 juillet 1794) qui vit la chute de Robespierre.

Le dernier évêque d'ancien régime à Quimper, Monseigneur Conen de St Luc décède le 30 septembre 1790. Un jureur lui succèdera, le 1.11.1790, Louis Expilly, sacré à Paris par Talleyrand, principal rédacteur de la Constitution Civile du clergé, il fut néanmoins guillotiné à Brest le 21.6.1794, sous la Terreur. Son crime ? Député à la Constituante, il avait, trois ans auparavant, adhéré au groupe des Girondins. A ma demande et en réparation de cette iniquité, la municipalité de Quimper a donné à deux de ses rues les noms d'Expilly et Audrein « leur crime aura été - me disait Mgr Barbu, ancien évêque de Quimper - pour le premier de n'être pas assez à gauche et le deuxième pas assez à droite ! ».

Pendant quatre ans le diocèse est resté sans pasteur. Les talents d'Audrein, procureur de l'évêque du Morbihan au Concile National de France lui vaudront, le 22 avril 1798, d'être élu évêque du Finistère. Le sacre du nouvel évêque, le citoyen Audrein, se

déroulera en la cathédrale de Quimper, le 22 juillet 1798. « Les Annales de la Religion », publication fondée par l'abbé Grégoire, rend compte de la cérémonie :

« L'Eglise du Finistère n'avait plus à gémir de sa viduité ! Le Consécrateur fut le Révérendissime Claude Le Coz, métropolitain d'Ille-et-Vilaine, assisté de Jacob, évêque des Côtes-du-Nord et de Masle, évêque du Morbihan ; odeur de Jésus Christ, ils n'ont pas fait entendre leurs voix mais ils ont tonné (sic :) par leur exemple... »

Le lendemain, voulant souligner qu'il restait dans la Communion de l'Eglise Catholique Romaine, il écrivit à Pie VI - Pape de 1775 à 1779 - condamna la Constitution Civile du Clergé, reconnut la République ce qui ne l'empêcha pas d'être emprisonné à Valence sur ordre du Directoire et d'y mourir.

Voici un extrait de cette lettre :

« Yves-Marie Audrein par la miséricorde divine et dans la communion du Saint Siège apostolique, évêque du Finistère.

« Avec un empressement religieux, je témoigne à votre sainteté les sentiments de respect et de vénération qui m'attachent au chef de l'église.

« Comptez-moi, très Saint-Père au nombre de vos frères les plus humbles et les plus déterminés à vivre et à mourir dans le sein de l'église catholique, apostolique et romaine »...

Il y avait 2 ans et 5 mois que ce schismatique papalin gouvernait son diocèse, quand la chouannerie s'intéressa à son sort. Sous la signature d'un certain Renaud chef des Chouans pour le Pays de Quimper retrouvée sur Le Cat, après son arrestation on peut lire : « Monsieur, les nouvelles sont excellentes. Levez des contributions partout. Matez tous les coquins dans toutes les paroisses. Ramassez partout l'argent possible, Donnez l'exemple de la sobriété, de la propreté, de la patience... ». Nous allons voir par le déroulement de l'assassinat comment ces bons conseils ont été suivis.

L'on est bien informé sur l'événement grâce aux dépositions des témoins, et des accusés devant le tribunal chargé de l'instruction du crime.

L'évêque décida d'aller prêcher l'Avent à Morlaix et de prendre la diligence à la tombée de la nuit de ce sinistre 19 novembre 1800 (27 brumaire an IX). Sa soirée avait déjà mal commencé. Comme aujourd'hui la sortie des bureaux et Hôtel de la Préfecture donnait directement sur le Quai de l'Odet. A l'époque aucun garde-

fou efficace ne protégeait un piéton imprudent d'une chute dans la rivière. Sortant d'un dîner chez le préfet, en raison de sa vue déficiente et de l'obscurité, l'évêque faillit tomber à l'eau.

Le prélat n'habitait ni évêché opulent, ni maison bourgeoise mais un modeste logis sous-loué, situé à l'emplacement de l'actuelle sacristie de la cathédrale. Ses deux années d'épiscopat ne l'avaient pas enrichi : il dut emprunter à son vicaire Guido le prix de son billet pour pouvoir prendre la diligence de Morlaix. La voiture venant de Lorient prenait les voyageurs Place Saint-Corentin à Quimper. Vers 22 heures, elle emporta, outre l'évêque, une Dame Fedière, un négociant de Brest J.B. Feray, un gentilhomme de Morlaix, M. de Blois, soit quatre voyageurs qui trouvèrent place à l'intérieur qui ne pouvait en recevoir davantage. Un cinquième voyageur, Yves Ollivier dut donc s'asseoir près du cocher Foucault. Quant au postillon Chartier il occupa sa place habituelle sur le dos d'un des chevaux...

Depuis des heures, par cette nuit très obscure, sous une pluie battante, transis de froid, douze valeureux chouans, attendent la diligence, à la hauteur de la Fontaine St-Hervé, seul vestige aujourd'hui d'une chapelle, sur cette ancienne route de Quimper à Châteaulin. Douze courageux guerriers rassemblés là pour tuer un vieil homme inoffensif, tellement fiers de leur exploit qu'ils nieront, à leur procès y avoir participé ! Qui sont-ils ? Cinq meneurs et sept comparses, par la suite arrêtés, jugés, et condamnés.

- Le Cat Charles-François dit la Volonté, écrivain public à Quimper, exécuté.
 - Le Goff, La Grandeur, meunier à Pont-Croix, exécuté.
 - Lignaroux Jean-Baptiste, Brise-Barrière, à Crozon, introuvable.
 - Kobbe Jacques, dit Louis - La ronce, déserteur allemand, expulsé.
 - Michel, resté inconnu et introuvable.
- Et sept comparses recrutés de force, à savoir :
- Le Moinic Charles dit Paot-Kemper, exécuté
 - Beuden Hervé dit sans-quartier, exécuté.
 - Dorval Louis, disculpé.
 - Le Grand François dit sans chagrin, exécuté.
 - Le Guilly Jean, mort à l'hôpital de Brest.
 - Ropars Jean dit la Rose, exécuté.
 - Goulien Daniel, introuvable.

Enfin peu avant minuit, au sommet de la côte, apparut un fanal falot, brinquebalant aux ornières de la route boueuse. C'était la diligence que s'apprêtait à doubler sur son coursier un courrier, Julien Bidard, porteur de dépêches pour Brest.

« Enfin ! c'est pas trop tôt ! s'exclama La Volonté et s'adressant à ses complices, il précisa : « Si la voiture est escortée par des gendarmes, tirez ! »

C'est pourquoi, prenant Bidard pour un pandore, Brise-Barrière tira et manqua le courrier.

Craignant un danger, le postillon stoppa la voiture, tirant brutalement les voyageurs et le cocher de leur somnolence. La Volonté réclame brutalement au cocher des « devises publiques ». Demande impossible à satisfaire : point d'argent public en sa possession comme l'indique sa feuille de route.

« Fais descendre tes voyageurs » ordonne le soudard. Et Mme Fidière, Feray et de Blois de sortir, très inquiets sur leur sort.

Le Cat réalise qu'il reste un homme dans la diligence, à qui il réclame son passeport (en cette période de liberté, il fallait un sauf-conduit pour voyager !).

Audrein, terrorisé balbutie que son laisser-passer se trouve dans sa malle, « Sors ! » hurle le brigand.

« Je suis malade » implore l'ecclésiastique réalisant que sa vie est en danger. « Nous allons te guérir » plaisante La Volonté !

L'évêque est saisi au collet, arraché violemment de son siège, projeté à terre. Il quête auprès de ses compagnons de voyage une parole, un geste de soutien dans son angoisse mais personne n'essayera de le soutenir au milieu de ces bandits haineux, hurlant et ricanant.

« Je te reconnais, Audrein le Louche. Tu as voté la mort du Roi. Tu vas payer ! ».

La question s'est posée sur le sens exact de cette épithète de « louche ». D'aucuns ont estimé qu'il s'agissait d'une allusion au léger strabisme dont la victime aurait été accablée. Je crois personnellement que ce qualificatif voulait signifier, pour son tortionnaire que l'évêque avait une conduite louche, n'inspirant ni confiance, ni pitié.

Même mensonge en le traitant de régicide. Il est exact que le député Audrein, avec 23 autres députés bretons, avait voté la mort du Roi, mais *avec sursis*, c'est-à-dire *contre* l'exécution, à la séance

de la Convention du 19/1/1793, soit près de *huit ans* auparavant. A croire que la chouannerie quimpéroise avait la rancune tenace !

Le malheureux demande grâce, sanglote et supplie que lui soit accordé quelques minutes pour implorer l'aide de Dieu. Agenouillé dans le froid, dans la boue, entouré de criminels et de témoins impuissants, il marmonne une dernière prière. Brusquement, dans un sursaut de désespoir, le moribond saisit les mains des deux criminels qui le maintiennent et les mord. Réagissant à la douleur, ils frappent leur victime à coups de crosse de leurs fusils.

Malgré ses blessures, l'évêque parvient à se relever et tente de fuir. Paot Quimper tire deux fois mais l'amorce ne prend pas. Le nommé Michel tire à son tour et sa victime s'écroule face contre terre poussant un cri...

C'est ainsi qu'Yves-Marie Audrein, évêque jureur de Quimper rendit son âme à Dieu ce 28 brumaire an IX (19 novembre 1800 à l'âge de 59 ans.

Leur justice rendue, le premier souci des assassins fut de s'emparer des bagages de l'évêque et de la musette du courrier Bidard, où ils ne trouvèrent que des papiers sans valeur. Brise-Barrière, pour ne pas rentrer bredouille, s'emparera de la redingote épiscopale. A cinq heures, la diligence arriva à Châteaulin et la gendarmerie aussitôt informée des événements va déclencher la machine judiciaire.

A la même heure, Yves Le Guenno fermier à Kerfeunten - Quimper, attelle sa voiture pour aller livrer du blé à Port-Launay. A 6 H, il aborde la descente St Hervé pour tomber sur un cadavre, abandonné dans la boue au milieu de la route. Il ne reconnut pas l'évêque et sans y toucher, fit demi-tour pour alerter la gendarmerie. A 10 H le juge de paix et son greffier, l'officier de santé de Quimper, le capitaine de gendarmerie et 24 gendarmes s'amenèrent. Le cadavre fut transporté au bord de la route et sur place le médecin-légiste constata deux plaies d'armes à feu pénétrant et sur le devant de la poitrine et dans le dos » et conclut que la mort était la conséquence de ces deux coups de feu. Le cadavre de l'évêque fut ramené à Quimper en travers du dos d'un cheval !

Ses obsèques, célébrées dans sa cathédrale, sont ainsi mentionnées sur les registres paroissiaux : « Le 21 novembre 1800, le citoyen Yves-Marie Audrein, Révérendissime Evêque du Finistère, élu le deuxième dimanche après Pâques, 22 avril 1798, mort le 19 de

ce mois de novembre 1800, a reçu la sépulture ecclésiastique, à laquelle ont assisté toutes les autorités constituées, civiles et militaires, en costume et une foule immense de fidèles ».

Ses restes gisent toujours au cimetière Saint-Marc de Quimper : un humble tertre, sans la moindre croix, supportant une lourde dalle de granit, ou une main malhabile a gravé une mitre et un calice, avec cette épitaphe : « Ci-gît Audrein, Evêque du Finistère. Priez pour lui ».

Un prêtre d'influence : René Cardaliaguet (1875-1950) Esquisse pour un portrait

Ayant observé de près, à travers l'un d'entre eux, la vie des chefs de paroisse bas-bretons au milieu du XX^e siècle (1), j'ai voulu en savoir plus sur celui qui fut, à bien des égards, leur mentor. René-Claude-Marie Cardaliaguet naît à Quimper le 5 septembre 1875, d'un père serrurier d'ascendance auvergnate, et d'une mère bigoudène. Il a deux frères, Félix et Antoine, et deux sœurs, Marie et Marguerite. Après l'école primaire du Likès, on le trouve au petit séminaire de Sainte-Anne d'Auray, d'où il gardera surtout le souvenir de deux professeurs, Jérôme Buléon et Adolphe Duparc. Elève brillant, il entre en 1893 au grand séminaire de Quimper, mais tombe gravement malade quelques mois plus tard. Forcé à un an de repos absolu, il se sent guérir à l'occasion d'un pèlerinage à Lourdes, mais il souffrira toute sa vie de migraines douloureuses. Diacre en 1898, il devient jusqu'en 1901 précepteur des enfants d'Auguste Carof, industriel de l'algue et homme d'oeuvres, établi à Portsall, port de pêche situé dans la commune de Ploudalmézeau, en Bas-Léon. Dès son ordination sacerdotale (1899), il assure également, à la demande du curé de Ploudalmézeau, la direction du patronage paroissial Saint-Joseph.

Il s'appelait donc René Cardaliaguet : trop long. A Ploudal, les gosses eurent vite fait de le surnommer « Carda ». Cela lui resta, même quand il fut ailleurs et devenu chanoine. Les plus respectueux se contentaient de lui donner du « Monsieur Carda ». Souvent évoqué, il n'a guère été étudié, et son souvenir est imprécis, ou plutôt disparate. Pour certains il reste le vicaire de patro admiré et aimé par ses jeunes. D'autres se rappellent les ouvrages de vulgarisation pastorale qu'il a tirés de son expérience paroissiale, ou le revoient dans son rôle d'animateur des Conférences brestoises du « Souvenir ». D'autres encore citent ses romans pour la jeunesse ou ses travaux d'histoire locale. Peu sont capables de dire son itinéraire. A

vrai dire, il ne fut jamais curé. Vicaire à Ploudalmézeau de 1901 à 1917, il devint ensuite aumônier à Brest où, à partir de 1930, il se consacra essentiellement au journalisme.

Le vicaire (1901-1917)

Michel Grall, curé de Ploudalmézeau de 1888 à 1917, est l'un de ces grands curés qui ont fait élire à la Chambre en 1897, pour remplacer Mgr d'Hulst décédé, l'abbé Gayraud, prêtre démocrate étranger à la région, aux dépens de l'aristocrate local, le comte de Blois. Avec ses confrères Jean Favé, à Plouguerneau, et François Ollivier, à Lannilis, Michel Grall engage les catholiques dans les voies du ralliement voulu par Léon XIII. Il est un des éléments moteurs de cette démocratie cléricale du Léon qui frappera André Siegfried en 1913. Entre le jeune René Cardaliaguet et lui l'estime réciproque est immédiate. Les besoins de la desserte de Portsall, qui est à trois kilomètres du bourg mais dispose d'une chapelle depuis 1896, permettent au curé de demander et d'obtenir en 1901 la nomination de Carda comme vicaire de la paroisse.

Les débuts sont difficiles. Enseigner était une tâche qui allait naturellement à cet intellectuel. Il n'a pas immédiatement la même aisance auprès d'une population qu'il connaît mal. Il lui faut d'abord apprendre le breton, ce qu'il fait grâce à la *carabassen* du presbytère. En dehors des tâches cultuelles et sacramentelles, le patronage reste sa fonction principale. Pour y attirer les jeunes gens, il commence par proposer des distractions : les jeux et la gymnastique, mais aussi la bibliothèque et le théâtre, et surtout les projections (la « lanterne magique »). Il sera toujours soucieux de mettre les techniques les plus modernes au service de la pastorale. Peu à peu malgré les déboires et les moments de découragement, la fréquentation augmente. Elle semble suffisante, en 1902, pour lancer un cercle d'études, qui ne dure guère, faute de participants, mais renaîtra épisodiquement, notamment en 1905 et en 1907, dans la mouvance du Sillon. Créé en décembre 1905, un bulletin du patro, *Arcok*, a lui aussi existence cahotante. La gym a plus de succès et justifie la formation en 1905 d'une société sportive, les « Arzelliz », affiliée à la Fédération Gymnastique et Sportive des Patronages de France (F.G.S.P.F.). Ce qui frappe, finalement, dans les premières années

de vicariat de Carda, c'est à la fois les difficultés chroniques et le caractère modeste des résultats obtenus, même si ce patronage parfois décevant n'est pas son seul horizon, loin s'en faut. Il lui reste notamment assez de temps pour perfectionner sa connaissance de la langue bretonne au point de se mettre à écrire, avec son frère Félix, des pièces en breton qu'ils signent du pseudonyme transparent « F.R. Breudeur ». On le trouve même en 1906, avec Jean-Marie Perrot et Jean Roudaut, dans le petit groupe de jeunes prêtres qui forment le projet d'*Ar C' horn bout*, feuille qui, sans l'opposition de Mgr Dubillard, serait venue doubler un *Feiz ha Breiz* trop archéologisant à leurs yeux.

A plusieurs titres, l'année 1908 est un tournant. Adolphe Duparc, nommé évêque de Quimper en février, se souvient de son ancien élève et lui propose de devenir son secrétaire particulier. Par fidélité à son curé, Carda refuse. Au même moment, une crise secoue le patronage, dont certains éléments désertent les offices religieux au profit de l'auberge, et finissent par quitter le patro plutôt que de s'amender. Découragé par cet échec, Carda part en Terre Sainte (mars-avril 1908). Le pèlerinage lui laisse une forte impression. Il en revient décidé à continuer, autrement et mieux, le travail paroissial dans lequel il pensait avoir échoué : « Skuizuz eo bet ar pelerinaj, dudiusive. Ra blijo gant Doue lakad ar skuizder da dalvezout d'ar barrez... » (2).

Malgré une reprise délicate, les choses s'arrangent peu à peu. Mieux, le succès vient : c'est le temps des moissons, au patro comme dans les autres oeuvres paroissiales. La période 1908-1914 apparaît comme la grande époque de ce que j'appellerais volontiers « le catholicisme de Ploudalmézeau ». Sans diminuer les mérites de leurs confrères, il faut bien reconnaître que la paroisse repose sur ces deux prêtres de grande classe, Michel Grall et René Cardaliaguet. Le sénateur-maire Jules Fortin et l'industriel Auguste Carof entrant tout à fait dans leurs vues, la commune de Ploudalmézeau animée par ce quator exprime alors ce catholicisme démocrate-chrétien, ultramontain, rallié, social et moderne, que Léon XIII appelait de ses vœux et dont Pie X a condamné les dérives. Le Léon au carré : on trouverait difficilement système à la fois plus complet, plus pontifical et plus intransigeant. Carda en rendra parfaitement l'esprit dans un roman publié en 1932, *Yann Seitek, Président de la République* (Paris, Spes, collection « Bibliothèque pour les Jeunes », dirigée par l'abbé Klein).

Concrètement, la paroisse témoigne de sa vitalité par l'existence d'un ensemble d'oeuvres qui se complètent. A la base, les oeuvres de piété, Apostolat de la Prière, Fraternité du Tiers-Ordre et diverses confréries. Ce sont les plus anciennes et les plus chères à Monsieur Grall, pour qui la prière est le fondement nécessaire de l'action. Puis les œuvres d'éducation, dont René Cardaliaguet est la cheville ouvrière : les écoles libres, et surtout les patronages. Celui des garçons est la pièce maîtresse. Sur place, Carda innove, introduisant le cinéma dès 1910. Ailleurs, les déplacements sportifs ou festifs portent l'image de la paroisse et suscitent ici ou là des émules. Les locaux du patro servent régulièrement à des cours du soir (*Skol Noz*). Les œuvres sociales, fondées par le curé ou son vicaire, se multiplient : mutuelles accidents et maladie, assurance du bétail pour les agriculteurs, caisse de crédit, société de secours mutuels des marins-pêcheurs de Portsall, etc... Au centre du dispositif depuis 1902, écho et porte-voix, un bulletin paroissial imprimé. Arrêtons l'inventaire pour souligner l'organisation : « Monsieur le Curé fayolise sa paroisse », dira plus tard Carda (3).

Le congrès eucharistique cantonal de 1910 est peut être le sommet de cette grande période. Rassemblant 15 000 fidèles sous la présidence de Mgr Duparc, il atteste la vigueur d'une spiritualité eucharistique que le clergé local cultive au fil de l'an : adoration du Saint-Sacrement, communion fréquente dans la ligne des directives pontificales (la seule paroisse de Ploudalmézeau s'enorgueillit de quelques 60 000 communions annuelles pour 3 500 âmes). Mais la paroisse rayonne bien au-delà de son canton. Déjà fondateur du *Kannad ar Galoun-Zakr*, Monsieur Grall a créé en 1895 la Société de la Presse Catholique du Finistère (devenue par la suite Presse Libérale), qui a pris alors le contrôle de l'hebdomadaire catholique *Le Courrier du Finistère*, et fondé l'éphémère *Etoile de la Mer* (1895-1901) : Carda y a fait ses premières armes de journaliste (4).

Resté seul vicaire pendant la guerre, auprès de son curé malade, il fait face, au prix d'un travail écrasant. Le bulletin du patronage devient le trait d'union entre les paroissiens et les soldats et marins mobilisés. A la mort de Monsieur Grall, en juin 1917, une délégation de paroissiens conduite par le maire demande que Carda soit appelé à lui succéder ; l'évêque refuse en invoquant les usages. Trop encombrant pour le nouveau curé, et encombré par le nouveau curé, René Cardaliaguet est nommé recteur de Camaret à la fin de 1917.

La mesure est rapportée apparemment parce qu'on craint que sa santé, toujours délicate, n'y résiste pas, mais peut être aussi parce qu'on veut lui confier un apostolat plus directement en rapport avec son profil d'intellectuel. En janvier 1918, il devient aumônier de la Retraite du Sacré-Coeur de Brest.

L'aumônier (1918-1930)

Surmontant sa déception initiale - Camaret lui aurait plu- il s'adapte à sa nouvelle fonction. C'est pourtant un changement de monde : il était vicaire de campagne, le voilà dans une maison d'éducation qui accueille les filles de la bonne société brestoïse. En fait, il s'impose vite dans le rôle de catéchiste, confesseur, directeur de conscience et prédicateur que sa position lui commande. Le ministère officiel qui lui est ainsi confié peut sembler modeste. Mais comme il a le temps et que les besoins et les possibilités existent, il se fait professeur, de latin, d'histoire et de géographie, poussant les élèves à se présenter au baccalauréat, alors que les familles ne sont pas toujours convaincues de l'intérêt d'un tel objectif pour leurs filles, qu'elles songent d'abord à marier. Les anciennes élèves lui sont reconnaissantes, et pour celles qui sont encore dans la région, il crée un cercle d'études, bientôt élargi sous la forme des Conférences du « Souvenir ». D'autres, qui ont quitté Brest, lui demandent toujours une direction spirituelle, qu'il assure par une abondante correspondance.

On aperçoit comment, au cours des années vingt, René Cardaliaguet devient peu à peu un homme d'influence. A Brest, il est au centre d'un réseau de relations qui se tisse autour de lui. Les plus proches ? D'une part son vieil ami et complice l'avocat Alexandre Masseron, de cinq ans son cadet. Il l'a connu à Ploudalmézeau lorsque Masseron, étudiant en droit, passait ses vacances au presbytère (5). D'autre part, sa soeur, Marie, qui a épousé l'hôtelier brestoïse Victor Branellec, patron du « Moderne ». Dans le grand hôtel brestoïse, il trouve une famille dévouée et généreuse. Les deux filles de la maison, Marguerite et Jeanne, admirent « Oncle René » et ne lui ménagent pas leur aide ; il leur rendra hommage à sa façon, en restituant l'ambiance de la grande époque du « Moderne », dans un petit roman resté inédit, *Trois filles de Salle*. Au-delà de ce noyau de

fidèles, un premier cercle d'amitiés brestoises, où s'inscrivent à la fois des ecclésiastiques comme Louis Saluden, Michel Gouchen, Pol Aubert, et des laïcs comme l'avocat Adolphe Kernéis ou le médecin Henri Philippon ; il faudrait, bien sûr, compléter et préciser la liste.

Plus loin, un deuxième cercle délimité par une influence diocésaine : ici ce sont les fonctions annexes - si l'on peut dire, car en fait elles dévorent son temps - qui jouent à plein. Responsable diocésain de la Croisade Eucharistique en 1922 et de l'Apostolat de la Prière en 1927, Carda dirige aussi le *Kannad ar Galoun-Zakr* qu'il a reçu de Monsieur Grall, et surtout il succède en 1925 à Corentin Le Nours à la tête du *Courrier du Finistère*, propriété de la Société de la Presse Libérale, alors présidée par Auguste Carof. Il faut insister sur un troisième cercle, moins connu, celui des relations parisiennes qu'il se fait par l'intermédiaire de Masseron. Passionné de littérature et grand spécialiste de Dante, l'avocat brestois est proche de Stanislas Fumet et du groupe du « Roseau d'Or ». Par là, ce sont les milieux de *La Vie Catholique* et de *La Vie Spirituelle* qui s'ouvrent à Carda. Pour Francisque Gay, il tire de son expérience à Ploudalmézeau des leçons de sagesse pastorale. Publiées d'abord par l'*Almanach Catholique Français*, ces réflexions sont regroupées et augmentées dans un premier livre, *Mon Curé chez lui* (Paris, Bloud et Gay, 1926), prolongé par un second, *Mon Curé vingtième siècle* (Paris, Bloud et Gay, 1928) : deux volumes dont Joseph Rogé assure qu'ils sont en faveur dans les séminaires des années trente (6). A la revue du Père Bernadot, Carda donne des articles et des recensions. C'est lui qui dirige le jeune André Colin, dont la famille est de Ploudalmézeau, vers les dominicains de Juvisy. Mais cela n'exclut pas d'autres horizons ; il a par exemple d'excellents rapports avec l'abbé Louis Bethléem, directeur de la *Revue des Lectures*. Là encore, le tableau n'est qu'indicatif et partiel. On aimerait reconstituer la correspondance de René Cardaliaguet. Sans parler de son contenu, la simple géographie de ses destinataires ne manquerait pas d'être instructive.

A Brest, ce sont surtout les Conférences du « Souvenir » (7) qui l'ont fait connaître et apprécier. Il s'agit donc, en quelque sorte, d'un cercle d'études pour dames qui a pris de l'ampleur et ouvert ses portes. Chaque cycle annuel comprend entre 12 et 16 conférences, programmées entre novembre et mars : au total, de novembre 1920

à mars 1939, cela représente environ 260 conférences. Les sujets les plus variés y sont abordés : questions religieuses, bien entendu, mais aussi histoire, littérature, sciences... A l'origine, en 1920, la formule repose uniquement sur des orateurs du cru. Elles s'élargit à partir de 1923 par l'insertion chaque année de quelques conférenciers renommés comme Mgr Grente, Georges Goyau, Johannes Joergensen, Béatrix Dussane, Pierre Termier, et bien d'autres au fil des ans. La direction effective est assurée par René Cardaliaguet et Alexandre Masseron. Les conférences ont lieu le mardi soir, entre 17 h 15 et 19 h. Le moment de choix est celui du « mot de l'aumônier », qui clôt la séance en louant.. ou en torpillant courtoisement l'orateur. Suit, pour les organisateurs et quelques invités choisis, un repas chez Carda, ou un dîner de gala au « Moderne » lorsque l'hôte est de marque. Un compte rendu est publié dans l'*Echo Paroissial de Brest*, bulletin de la paroisse Saint-Louis. Parfois le texte de la conférence y paraît en feuilleton, ou fait l'objet d'une impression en plaquette. Le public, cent à cent cinquante personnes en moyenne, est fourni par l'élite sociale et intellectuelle de la ville. A considérer l'esprit de l'affaire, on a le sentiment d'un « salon » XXème siècle, dans la perspective d'un catholicisme intégral, ayant vocation à s'exprimer sur tout, directement (sur les sujets religieux) ou par interférence (sur les autres sujets) : « tout l'Evangile dans toute la vie », selon la formule de Thellier de Poncheville, adaptée ici à la vie culturelle.

Chanoine honoraire depuis 1923, Carda est devenu cet intellectuel d'aspect glacial que beaucoup redoutent. Porté à l'ironie, qu'il parle ou qu'il écrive, il est génial dans la répartie et féroce dans les commentaires. On admire aussi son érudition, qui est assurément le fruit d'un travail acharné. Il est vrai que malgré une santé toujours fragile, cinq heures de sommeil lui suffisent, ce qui lui permet de faire face à des tâches de plus en plus nombreuses tout en se réservant une heure quotidienne d'adoration et, si possible, un moment pour réciter le Rosaire. Fidèle à cette spiritualité eucharistique et mariale qu'il doit surtout à Monsieur Grall, il tient également à faire chaque année une retraite à la villa Manrèse de Clamart. Tel qu'il l'a conçu et pratiqué, son ministère d'aumônier s'est donc peu à peu chargé d'activités extérieures qui ont fini par occuper l'essentiel de son temps : c'est tout à fait logiquement qu'il quitte la Retraite en 1930 pour se consacrer à sa vocation naturelle de journaliste.

Le journaliste (1930-1944)

Sa mission officielle est alors celle de Directeur diocésain de la Presse Catholique. Il choisit pourtant de demeurer à Brest, dans un petit appartement de la cité d'Antin, à proximité de sa famille et de ses amis. Il travaille surtout aux trois journaux qu'il dirige. Au *Kannad ar Galoun-Zakr*, mensuel, et au *Courrier du Finistère*, qui paraît chaque semaine, Carda ajoute en effet en 1932 un autre hebdomadaire, la *Chronique Brestoïse*, qui disparaîtra en 1937. Avec son ami Masseron (qui signe « Beffa ») et sa nièce Marguerite Branellec (au pseudonyme « Marie Kerlo »), il rédige l'essentiel de cette petite feuille de combat, qui lui permet de donner libre cours à sa veine de polémiste. Collaborant toujours occasionnellement aux mêmes publications parisiennes, il donne également les « billets de Suzanne » à la revue suisse *Causeries*.

Sans doute est-ce la période la plus féconde de sa vie. On a le sentiment que sa fonction coïncide enfin à sa vocation. Il devient ce qu'il est fondamentalement, un homme de plume, plus précisément encore un homme de trait : il excelle dans les articles brefs et nerveux comme dans les portraits (les « silhouettes » de la *Chronique Brestoïse* par exemple). C'est ce qui le fait journaliste plus qu'écrivain. Même les plus construits dans ses livres sont d'abord pensés comme des collections d'articles. Plus que jamais, il s'impose un horaire draconien. Au reste, il est servi par sa facilité d'écriture. Il met le titre, prévoit le nombre de lignes, appose sa signature, puis rédige rapidement, en écrivant uniquement sur la moitié gauche de la page pour le cas où il aurait à reprendre une partie du texte ; en fait, il rature peu (8).

Il écrit pour ses journaux, et il fournit de tout : de l'opinion sur l'actualité, mais aussi du roman en feuilletons ou de l'histoire en tranches. Ses romans pour la jeunesse, où la science-fiction s'inscrit dans un cadre traditionnel, mettent volontiers en scène les lieux et les hommes qui ont marqué son expérience paroissiale : Carda décrit Ploudal et extrapole les perspectives scientifiques de son confrère et ami Benjamin Courtet, professeur de physique au collège Notre-Dame de Bon Secours. Ainsi *Les Trois contre Moscou* (Paris, Spes, 1931) imagine l'invasion de la France par les Rouges, la présence en

Bretagne des troupes chinoises d'occupation au service de Moscou, et la résistance menée à partir de Portsall par des jeunes catholiques, « evit Doue hag ar Vro ». Ils l'emportent et délivrent le monde grâce à une aviation rendue invisible par un gaz de leur invention : « le bolchevisme ne fut bientôt qu'un souvenir » (p. 203). Le récit, comme souvent dans le catholicisme de l'époque, combine les thèmes de l'anticommunisme et de l'antisémitisme : l'ennemi, c'est « Moses Schwartz, dit Mouravief, chef du pouvoir exécutif des Soviets » (p. 80), et cette association devient caricaturale dans les dessins qui illustrent le livre. Sur des intrigues différentes, les autres feuilletons du *Courrier du Finistère* s'inscrivent dans la même problématique, typique du catholicisme intransigeant, où le refus radical du communisme s'accompagne d'une critique des travers du capitalisme, pour prôner une troisième voie catholique sociale. *Yann Seitek, Président de la République*, déjà évoqué, est une leçon d'action politique démocrate chrétienne. Citons encore deux textes, restés à l'état de feuilletons : *C'étaient les Gâs de la Marine* (1933) et *Hervé Landaouez, chef du Soviet de Korioncor* (1935-1936).

Progressivement, René Cardaliaguet se tourne vers l'histoire. Du communisme qu'il redoute, il accuse le capitalisme qui l'a engendré. Cette généalogie de la modernité est un lieu commun du mouvement catholique. Albert de Mun, qui fut député du Finistère de 1894 à 1914, a largement contribué à l'enraciner dans le Léon. De la Révolution russe, Carda remonte donc à la Révolution française, et plus particulièrement à son histoire religieuse. Paraissent ainsi successivement, tous à Brest (aux Editions du Courrier), *Le régicide brestoïse Claude Blad, procureur de Quiberon* (1937) ; *Cléder : prêtres et paysans pendant la Révolution* (1939) ; *La Révolution à Brest : la vie religieuse (1789-1809)* (1941) ; *Quimper tragique* (1942).

Tout contribue, dès le début des années trente, à précipiter René Cardaliaguet dans l'arène. La crise économique, l'évolution politique qui l'accompagne et la tension internationale qui en résulte, brisent l'unité du mouvement catholique. Les « pontificaux » n'échappent pas à la logique d'affrontement induite par la montée des fascismes et la constitution des fronts populaires. La guerre d'Espagne représente à cet égard une ligne de fracture décisive. Car-da dénonce vigoureusement les « crimes » du Fronte Popular ; il y est poussé par les informations qui lui parviennent de

différents côtés, notamment par ce que lui rapporte un membre de sa famille, le commandant Branellec, qui a participé aux opérations de rapatriement des familles françaises, et surtout par les nouvelles que la presse du Vatican diffuse sur le martyr du clergé espagnol. L'engagement de ses proches le conforte dans cette voie : le « Moderne » l'attire dans la mouvance des Croix de Feu. Mais tout cela lui vaut désormais des adversaires implacables au sein même de l'Eglise. Des prêtres de Recouvrance, la rive droite de Brest, le prennent violemment à partie : démocrates chrétiens avant tout, ils voient la guerre d'Espagne du côté du clergé basque et donc des républicains. Douloureuse rupture pour Carda, dont toute la mentalité reposait sur l'unité des forces catholiques et qui constate que l'action lui est fatale, à cause des appréciations différentes de l'ennemi principal et donc des alliances prioritaires. Il lui arrive alors de se sentir « en exil » dans son propre camp.

La défaite française de 1940 et l'Occupation le troubleront plus encore. *Le Courrier du Finistère* continue à paraître ; René Cardaliaguet, comme bien d'autres, est favorable à Pétain et ouvert aux virtualités de la Révolution Nationale. La présence à Vichy du comte de Guébriant, qui participe à la mise en place de l'organisation corporative paysanne, lui semble de bon augure. Il ne montre en revanche aucune complaisance pour les Allemands : un patriotisme élémentaire, appuyé par un antinazisme puisé aux documents pontificaux, l'amène à ruser avec la censure et à utiliser plus que jamais les ressources de l'humour froid. Mais la même fidélité aux encycliques l'empêche de taire, même tactiquement, ce qu'il sent être la vérité à propos des massacres de Katyn. Cet anticomunisme irréductible lui vaut évidemment d'être inquiété à la Libération. Inculqué d'atteinte à la sûreté de l'Etat, « démissionnaire » de toutes ses fonctions diocésaines en 1946, il se retire chez les Branellec, au manoir de Kerampir en Bohars, près de Brest. Défendu lors de son procès par Maître Kernéis, à qui il fournit d'ailleurs l'essentiel de sa plaidoirie, il obtient un non-lieu en juillet 1947. Mais la page est tournée, d'autant plus que « son » évêque, Mgr Duparc, est mort en 1946. Oublié par l'évêché et un peu amer, Carda consacre ses dernières années à revivre son passé en croquant quelques « belles figures sacerdotales » pour la revue diocésaine des vocations, et en travaillant à une biographie de Mgr Duparc, qu'il n'achèvera pas. Ses noces d'or sacerdotales, célébrées triomphalement à Ploudal-

mézeau en 1949, lui montrent où sont ses vrais fidèles. Et quand il meurt, le 13 Octobre 1950, c'est tout naturellement qu'on l'enterre à Ploudal, auprès de Monsieur Grall.

Voilà, à gros traits, ce qu'on l'on peut dire de « Monsieur Carda », dans l'état actuel des travaux. J'ai entrepris de l'étudier en détail. Car au-delà de cette esquisse chronologique et factuelle, on aimerait évidemment en savoir plus sur un tel homme, et sur la nature, la portée et les limites de son influence. René Cardaliaguet apparaît en effet comme un élément majeur dans un réseau intellectuel qui le précède et qui lui survit, mais qui ne cesse de se transformer en vivant et en pensant les grandes questions théoriques qui tournent autour de l'affrontement du catholicisme et de la modernité. Et donc, à travers Carda, c'est toute l'histoire intellectuelle du catholicisme bas-breton qui se donne à voir, dans sa richesse, trop souvent méconnue, et sa complexité, trop souvent ignorée.

Notes :

- (1) Yvon TRANVOUEZ : *Un curé d'avant-hier. Le chanoine Chapalain à Lambézellec (1932-1956)*. Brest-Paris, Editions de la Cité, 1989, 228 p.
- (2) *Kannadig ar Barrez Guitalemeze*, n° 75, février 1909 (« Le pèlerinage a été fatigant, mais une joie cependant. Que Dieu compte cette fatigue au profit de la paroisse... »).
- (3) René CARDALIAGUET, « Monsieur le Curé fayolise sa paroisse. Notes d'un incapable », *Almanach catholique français pour 1924*, Paris, Bloud et Gay, 1924, p. 171 à 181. On sait que l'ingénieur Fayol fut le pionnier en France des méthodes de rationalisation du travail, dites souvent de Taylor (du nom de son homologue américain).
- (4) Cf. Jean-Yves JEZEQUEL, « Un hebdomadaire à la fin du XIX^e siècle : *Le Courrier du Finistère*, *Cahiers de Bretagne Occidentale*, n° 3, 1981, p. 57 à 69. Il ne faut pas se méprendre sur le changement de titre il ne signifie pas une conversion au libéralisme, mais une adaptation du catholicisme intransigeant aux

conditions de la société capitaliste ; c'est l'esprit du ralliement, tel que l'exprime aussi, par exemple, sur le plan politique, l'Action Libérale Populaire de Jacques Piou.

- (5) Orphelin de père et de mère, Alexandre Masseron avait pour tuteur Monsieur Grall, curé de Ploudalmézeau.
- (6) Il les classe parmi les « *favoris* du moment » malgré leur insistance sur « la pastorale de protection de l'élite et de l'apostolat de la Presse, c'est-à-dire sur un état déjà dépassé » : dépassé, sous-entendu, par le lancement de l'Action Catholique spécialisée (Joseph ROGÉ, *Le simple prêtre*, Paris, Casterman, 1965, p. 133).
- (7) Du nom du bulletin trimestriel des écoles de la congrégation de la Retraite du Sacré-Coeur, dont la maison mère est à Angers. Cf. Charles-Yves PESLIN, « Les Conférences du *Souvenir* à Brest », *Les Cahiers de l'Iroise*, 1977/1, p. 42.
- (8) Témoignage de Marguerite BRANELLEC, 18 Avril 1985.

INSTITUT CULTUREL DE BRETAGNE SKOL-UHEL AR VRO

Créé par le Conseil Régional de Bretagne, avec le concours du Conseil Général de Loire-Atlantique, en décembre 1981, progressivement mis en place en 1982 et opérationnel dans le début de 1983, l'Institut Culturel de Bretagne — Skol-Uhel ar Vro a pour objet de *coordonner le développement et la diffusion de la culture bretonne dans son acception la plus étendue et la plus diversifiée*.

L'Institut compte plus de 600 membres à travers les cinq départements bretons : écrivains, musiciens, architectes, enseignants, chercheurs, archivistes, bibliothécaires, conservateurs de musée, plasticiens, responsables d'associations culturelles et de sociétés savantes. Tous ces membres travaillent au sein des sections de l'Institut. Au nombre de seize et couvrant l'ensemble du champ culturel, celles-ci sont chargées d'étudier les problèmes qui leur sont spécifiques et de proposer des projets d'actions, soit dans le domaine de la recherche, soit dans le domaine de l'animation culturelle :

Préhistoire et archéologie	Sports et Jeux
Histoire	Culture et Patrimoine économiques, scientifiques et techniques
Géographie	La Mer et les Hommes
Ethnologie	Religion
Langues et linguistique	Protection de la nature et de l'environnement
Littérature écrite	Anthropologie médicale
Littérature orale et techniques d'expression dramatique et audiovisuelle	
Musique et danse	
Relations Interceltiques	
Art et architecture	

Le programme d'activités de l'Institut Culturel de Bretagne est établi par son Conseil Scientifique et d'Animation composé de deux délégués de chacune des sections de l'Institut, du Président du Conseil Culturel de Bretagne et des Présidents des quatre universités de Bretagne : Brest, Nantes, Rennes I et Rennes II.

Au cours de ses sept premières années d'activité, l'Institut a aidé à paraître plus de 450 ouvrages ainsi qu'un certain nombre de disques, participé au financement de plusieurs films et de diverses expositions et lancé également la réalisation d'inventaires et de programmes de recherche. Il a aussi publié divers documents et ouvrages de référence.

Pour en savoir plus sur les activités de l'Institut et les modalités de participation à ses travaux ainsi que pour recevoir le catalogue complet de ses publications, il suffit d'écrire à :

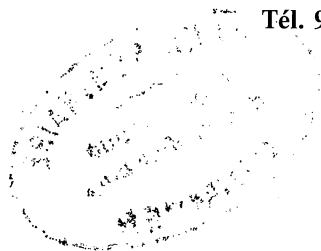
Institut Culturel de Bretagne

Skol-Uhel ar Vro

BP 66A

35031 Rennes Cedex

Tél. 99 38 98 88



Photocomposition réalisée
par Buroscope
à Rennes

Achevé d'imprimé
sur les Presses de l'Imprimerie
Média Graphic
à Rennes

Dépôt légal : 4^e trimestre 1990

BRETAGNE ET RELIGION

Il est peu d'aspects de la vie et de la conscience des Bretons qui ne soient marqués, de près ou de loin, — en pour ou en contre — par les comportements religieux. Leur originalité et leur relief ont beaucoup contribué à façonner une image et une identité pour la région, à la fois en elle-même et vue de l'extérieur, avant les profondes transformations des dernières décennies.

Les membres de la section Religion de l'Institut Culturel de Bretagne se retrouvent périodiquement pour échanger leurs observations, depuis les origines du christianisme breton jusqu'aux aspects les plus contemporains des pratiques mortuaires. Ce sont leurs différents apports qui se retrouvent dans ce livre.