

Atelier n°2

Ce qu'aurait pu être une ethnographie historique des institutions, ou comment Robert Hertz a travaillé Saint Besse.

Communication présentée par

Nicolas Mariot

Chargé de recherche au CNRS, Genèse et Transformations des Mondes Sociaux (UMR CNRS / EHESS), et chercheur associé au Laboratoire de sciences sociales Ens / Ehes Paris Jourdan.

Ce texte est un travail inachevé.

Merci de bien vouloir ne pas le citer et d'en limiter la diffusion.

Jeune durkheimien mort au front le 13 avril 1915, à l'âge de 33 ans, Robert Hertz publie au printemps 1913 le troisième et dernier des " mémoires " paru de son vivant : " St-Besse. Etude d'un culte alpestre " ¹. Comme l'indique sobrement son titre, l'article étudie l'organisation du culte voué par les habitants de villages alpins perdus dans la chaîne du Grand Paradis à un saint au nom étrange, Besse. Pourquoi exhumer ce cas d'étude de prime abord particulièrement mineur, qui plus est dans le cadre de journées consacrées à l'analyse des rapports entre histoire et science politique ?

La réponse tient d'abord à l'intérêt du texte, dont je proposerai, comme il se doit dans le cadre de toute (re)découverte de " grands ancêtres ", une lecture censément " neuve " ². Parce qu'il décrit très finement le fonctionnement concret d'une institution dans ses multiples articulations territoriales (ici du très local à l'universel), " Saint-Besse " donne à penser, mieux que d'autres, les processus sociaux (trop souvent laissés au jeu

¹ R. Hertz, " Saint Besse. Etude d'un culte alpestre ", *Revue de l'histoire des religions*, t. LXVII, mars-avril 1913, p. 115-177, repris dans le recueil édité par Mauss, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* en 1928, réédité par les PUF en 1970 sous le titre *Sociologie religieuse et folklore*, préface de Georges Balandier (disponible à l'adresse http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

L'édition de 1913 comprend (p. 118) une carte très précieuse pour la compréhension de l'article (voir infra). Pour autant, les références paginales des citations sont toujours celles de l'édition de 1970.

² En particulier par rapport aux lectures anthropologiques qui ne discutent que l'apport de l'article à la compréhension de l'articulation mythe / rite. Voir Robert Parkin, *The Dark Side of Humanity: The Work of Robert Hertz and its Legacy*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1996, 216 p. Comme on le verra, les relectures sociologiques (voir Jacques Maître, " La sociologie du catholicisme chez Czarnowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennep ", *Archives de sociologie des religions*, vol. 21, 1966, p. 55-68 et surtout François André Isambert, " Religion populaire, sociologie, histoire et folklore " et " Religion populaire, sociologie, histoire et folklore, II : de Saint Besse à Saint Rouin ", *Archives de sciences sociales des religions*, respectivement vol. 43, n°2, 1977, p. 161-184 et vol. 46, n°1, 1978, p. 111-133) ou historiennes (voir l'introduction au récent volume de Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, Gallimard, 2001) prennent essentiellement place dans les grands débats des années 1960-1970 autour de ce qu'il faut entendre par l'expression " religion populaire ".

abstrait et mystérieux de diverses mains invisibles : idéologie, convergence des volontés, harmonie préétablie des intérêts) par lesquels une institution existe comme chose homogène, à la fois grâce et par delà l'hétérogénéité des engagements et des pratiques de ceux qui l'habitent et la font vivre. C'est évidemment ce double jeu sur la grâce et l'au-delà (uniformisation et particularisme) qui intéresse au premier chef les spécialistes des institutions politiques. Pour autant, l'article offre beaucoup plus qu'une illustration supplémentaire, même particulièrement suggestive, du statut de l'Église comme terrain, creuset ou paradigme de l'analyse institutionnelle.

Cet intérêt second du texte tient non plus à ce qu'il dit des agencements institutionnels, mais aux méthodes qu'il met en œuvre pour sa démonstration, atypiques pour elles-mêmes et, en tout état de cause, par rapport au moment historique de leur promotion. Contrairement aux deux célèbres mémoires antérieurs que sont " la représentation collective de la mort " et " la prééminence de la main droite " ³, reposant sur la comparaison en loge de récits exotiques de seconde main ⁴, " Saint-Besse " est un plaidoyer pour le détour monographique intensif combinant méthode ethnographique et critique historique. Or, comme on va le voir, l'appel final à élever chaussures et bâton au rang de " précieux instruments de recherche " (p. 156), loin de provoquer félicitations, vocations ou au moins intérêt, ne suscite au mieux qu'indifférence et remarques condescendantes, au pire critiques à peine voilées de la part des maîtres de l'*Année*. Monographie, le texte ne propose pas de grandes comparaisons géographiques favorisant la production des généralisations typologiques ou quasi-nomologiques chères aux durkheimiens. Ethnographie, il prend le risque de se voir reprocher d'accorder foi aux croyances des enquêtés, oscillant dès lors entre le stigmatisme du folkloriste collectionneur et l'accusation de déposséder le savant de son statut d'interprète omniscient ⁵. Enfin, histoire critique de l'histoire officielle, il vient là encore dangereusement saper

³ Respectivement " Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort ", *Année sociologique*, Première série, t. 10, 1907, p. 48-137 et " La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse ", *Revue philosophique*, 68, 1909, p. 553-580 (tous deux republiés dans *Sociologie religieuse ...*, *op. cit.*)

⁴ Ce sont ces deux mémoires qui sont d'abord traduits (par Rodney et Claudia Needham sous le titre *Death and the Right Hand*, avec une introduction de E. E. Evans-Pritchard, London, Cohen and West & Glencoe, Ill., Free Press, 1960) et discutés par l'anthropologie anglo-saxonne, apparemment via Louis Dumont qui en recommande la lecture à Evans-Pritchard lors d'enseignements donnés à Oxford entre 1951 et 1955 (voir Robert Parkin, *op. cit.*, p. 19). Ces lectures construisent l'image d'un Hertz chaînon manquant entre la sociologie durkheimienne et Lévi-Strauss en ce qu'il révélerait, en prenant pour objet des " classifications symboliques ", les virtualités structurales de la première (" Saint-Besse ", quant à lui, n'est traduit et édité qu'en 1983 par Stephen Wilson dans *Saints and their Cults : Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, CUP).

⁵ Voir sur ce point les remarques de François Héran concernant " une véritable théorie de la méconnaissance et de l'inconscient, qui est en fait celle que les durkheimiens (mais pas seulement eux) appliqueront à toute action sociale en général, cette vision aboutissant à réserver la maîtrise du sens de l'action à l'observateur extérieur " (*in* " Rite et méconnaissance. Notes sur la théorie religieuse de l'action chez Pareto et Weber ", *Archives de Sciences sociales des religions*, n°85, jan-mars 1994, p. 138).

l'ordre des sources légitimes, historiques ou ethnographiques, sur lesquelles les analystes fondent, parfois abusivement, leurs interprétations.

De ce triple point de vue, le texte de Robert Hertz me semble représenter clairement une tentative sans lendemains solides, un " raté de l'histoire " des sciences sociales pour promouvoir ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui une analyse socio-historique des formes institutionnelles qui combine enquête ethnographique de longue durée et manières communes de " critique du témoignage ", oral et écrit, contemporain et historique (en particulier à travers une attention très vive à éviter le double piège du misérabilisme et du populisme). Pour comprendre les raisons de cet échec (chez les continuateurs des durkheimiens en particulier⁶) à établir une alliance solide entre enquête ethnographique et enquête historique, entre présent et passé, entre " folklore " populaire et analyse des institutions, je propose de retracer le plus précisément possible les conditions de possibilité d'une telle enquête et les manières de travailler mobilisées par l'auteur à partir de ses archives personnelles, lettres et dossiers de travail⁷. En effet, si Hertz peut proposer une " ethnographie ", c'est qu'il en a le loisir financier parce qu'il prend des vacances, ce qui me conduira à réinterroger son parcours biographique et intellectuel et, sous ce rapport, la gestion de la distance sociale qu'il met en œuvre dans l'enquête entre lui, ses enquêtés et ses informateurs locaux. Sur le plan historique, on s'intéressera au matériel mobilisé (témoignages oraux et surtout sources écrites) et aux formes spécifiques et radicales de critique auxquelles l'auteur le soumet. Avant de développer ces questions, il me reste toutefois à présenter le contenu du texte lui-même, en cherchant à présenter systématiquement les éléments qui me paraissent relever des questions que je viens de soulever.

Saint Besse comme problème de recherche

Faisons les présentations, en particulier pour tâcher de briser le sentiment d'insignifiant exotisme que le titre de l'article peut aujourd'hui évoquer. Besse est un saint sans spécialité particulière, " puissant pour toute protection " (p. 115). Concrètement, il guérit tout type de maladie, rend

⁶ Le *Guide d'étude directe des comportements culturels* de Marcel Maget n'est publié qu'en 1953. Il est possible que la " conversion " de Maget et Louis Dumont à l'observation directe soit due pour une part à la visite que fait Malinowski en Sologne auprès de la CRC en 1939, durant laquelle il critique la méthodologie des ATP et présente aux jeunes enquêteurs professionnels " sa " méthode ethnographique (passant en particulier par la notation de l'inattendu et la contextualisation des observations). Voir Bertrand Müller et Florence Weber, " Réseaux de correspondants et missions folkloriques. Le travail d'enquête, en France, vers 1930 ", *Gradhiva*, 33, 2003, p. 54.

⁷ Les papiers personnels de Robert Hertz (22 cartons contenant ses dossiers de travail et plus de 1000 lettres) sont rassemblés dans un Fonds (désormais noté FRH) conservé au Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France. L'ensemble, à l'exception des 1500 photographies, a été numérisé et est consultable sur CD-ROM. Je remercie madame Marion Abélès, responsable de la bibliothèque du LAS, pour son accueil et sa disponibilité.

fécond, éloigne le malheur (les maléfices de sorcellerie en particulier). Il semble toutefois particulièrement efficace pour protéger les soldats et éviter aux conscrits de devoir effectuer leur service militaire (sans doute parce qu'il est dessiné sous les traits d'un guerrier sur les images pieuses qui le représentent).

Les formes de la dévotion

Pour bénéficier de ce " fleuve de grâces ", les adorateurs doivent faire vœu de se rendre, le 10 août de chaque année, à la chapelle du saint, accolée à un rocher surmonté d'une croix, le " Mont de saint Besse ", haut d'une trentaine de mètres (voir photographie). Ce n'est qu'en effectuant le pèlerinage d'août que " se paient les dettes contractées envers le saint pendant l'année écoulée ". La chose n'est pas de tout repos, parce que la chapelle et le " mont saint Besse " sont accrochés à 2047 mètres d'altitude sur le flan méridional de la chaîne du Grand Paradis. En accomplissant leurs dévotions, les fidèles offrent au saint de leur temps (ils prennent sur les beaux jours et les travaux des champs), de leur peine pour se rendre à la chapelle, enfin de leur argent. La fête du saint a en effet deux temps forts, en plus d'une messe " ordinaire " : d'une part la procession, ordonnée par sexe, âge et dignité derrière la statue portée du saint, qui consiste à " donner un tour au Mont " (p. 117-118) ; d'autre part les offrandes faites à Besse, en argent mais surtout en nature à travers ce que les pèlerins ont de plus précieux (vaches, brebis, broderies, ou même robe de mariée), autant de biens qui sont ensuite mis aux enchères et que leurs propriétaires peuvent racheter, " procédure ingénieuse qui attribue au saint l'essence, c'est-à-dire la valeur monnayée de l'offrande " (p. 119). La fête se termine ensuite par un grand festin et, avant de repartir, les adorateurs de Besse emportent encore avec eux " des gages visibles de la protection du saint qui étendront au loin et qui prolongeront durant toute l'année l'efficacité de la fête " (p. 119). Il s'agit classiquement de médailles ou images du saint, mais surtout de petits cailloux détachés du saint rocher que les fidèles placeront dans leurs poches ou utiliseront comme remède en cas de maladie.

Cette fête du saint est organisée par une " petite société " composée des cinq paroisses dont on dit qu'elles ont " droit à saint Besse " (p. 121) et qui, en retour et à tour de rôle, ont la charge et l'honneur de veiller à l'éclat du 10 août : Campiglia, Ronco, Valprato, Ingria et Cogne (voir la carte ci-jointe publiée dans la première édition de 1913). Grimpe donc à la chapelle les paroissiens des quatre premières communes, toutes situées dans le Val Saona (ils mettent environ deux heures à gravir 700 mètres d'altitude depuis Campiglia), mais aussi, beaucoup plus étonnamment, des habitants du bourg de Cogne, situé à 1500 mètres d'altitude sur l'autre versant de la montagne, côté Val d'Aoste, au delà du col (à presque 3000 mètres) qu'il leur faut franchir pour redescendre vers le rocher du saint (eux arrivent la veille au soir après neuf heures de marche). S'ajoute à cet isolement géographique

des Cogniens une césure culturelle : membres d'une paroisse francophone dépendant du duché et du diocèse d'Aoste, ils sont détenteurs d'un " droit au saint " bien qu'étant " presque des étrangers " ⁸ (p. 122) pour ceux des quatre autres paroisses du Val Soana, vallée du Canavais de langue et de culture italienne dépendant du diocèse d'Ivrée et de la maison piémontaise. Cette incongruité géographique, intéressante en soi (mais qui pourrait n'être qu'un sédiment historique privé d'enjeux contemporains), prend une importance d'autant plus vive qu'elle vient périodiquement remotiver le rite à travers les antagonismes particuliers opposant Cogniens et gens de Campiglia. Les seconds, qui portent souvent le nom de Besse et ont le privilège de voir leur paroisse abriter la chapelle du saint, tentent à intervalles réguliers de priver Cogne de son droit à préparer la fête en remettant en cause ses désignations des porteurs de la statue et du prier (organisateur laïque " qualifié par sa dévotion et sa fortune ", p. 121). Le conflit d'ambition est si vif qu'il a donné lieu à de nombreuses bagarres, ce qui a eu pour conséquence ultime, l'annulation pure et simple de la procession certaines années et l'envoi par le gouvernement de carabiniers pour assurer l'ordre. Même la jurisprudence officielle de l'évêque d'Ivrée, appelé à statuer et tranchant en faveur du rappel à la tradition (le droit de Cogne à organiser la fête), n'a pas mis fin aux hostilités.

La présence des carabiniers et la sentence épiscopale montrent toutefois que le culte du saint n'est pas qu'un clocher montagnard. En effet, saint Besse est également populaire " dans la plaine ", essentiellement par l'intermédiaire de ses reliques entreposées pour partie à Ozegna, petit bourg de la plaine du Canavais, et dans la cathédrale du diocèse d'Ivrée. Dans ces deux villes, étonnement, la fête du saint a lieu non le 10 août mais le 1^{er} décembre. En ce sens, la réunion paradoxale des cinq communes ayant " droit à Saint Besse " doit être également pensée dans sa confrontation à la domination administrative et économique de la plaine sur ces vallées reculées. Le culte est ainsi replacé dans une histoire tout entière scandée par les conflits nés à la fois de la résistance des montagnards à l'acculturation imposée par les étrangers, et des agressions (jacqueries, saccages des récoltes) des premiers contre " ceux d'en bas ". Hertz montre encore que ces oppositions continuent de structurer les frontières entre groupes : il évoque les batailles rangées entre " gars d'en haut " et " jeunes d'en bas " à l'occasion du tirage au sort de la conscription militaire (en particulier sur la place de Pont), les croyances que les fièvres et maux divers sont apportés par les nuages de la plaine, ou les pratiques de préservation des " secrets " locaux lors de l'émigration économique groupée des Valsoaniens à Paris (en particulier le fait que ceux qui s'appellent Besse

⁸ R. Hertz explique que les femmes de Cogne portent d'extravagant costumes du dimanche qu'elles abandonnent pourtant le jour de la fête " par peur d'être tournées en dérision [...] : elles font tout leur possible pour passer inaperçues " (p. 122).

" échangent " leur nom pour celui, plus commun et peut-être moins stigmatisant, de Laurent, saint officiel du 10 août⁹).

Un double problème de morphologie culturelle

Sans doute aura-t-on déjà perçu ce qui a probablement éveillé la curiosité de Hertz en découvrant l'organisation du culte. Les deux questions empiriques qu'il soulève et travaillera conjointement jusqu'au terme du mémoire relèvent d'un problème de morphologie sociale, d'abord circonscrit aux cinq villages qui ont " droit à Saint Besse ", puis très vite élargi aux rapports de cette " communauté du saint " à la plaine (le gros bourg rural), à la région (la capitale administrative), enfin à l'Eglise et à la communauté chrétienne entière. Concrètement, ces deux questions sont les suivantes : 1° Comment expliquer que les Cogniens soient de fervents adeptes de Besse, alors que la géographie physique comme les " divisions régulières " (p. 145) de l'Eglise semblent décourager de leur part toute participation ? 2° L'existence de deux fêtes calendaires¹⁰ fait-elle de Besse un éminent personnage urbain dont le culte villageois serait le produit, adapté aux réalités alpestres, d'une habile propagande épiscopale ou, à l'inverse, un enfant perdu de la montagne que la grande ville aurait finalement adopté ?

Tout l'article peut dès lors être présenté comme une analyse historique ou processuelle (Hertz parle d'ailleurs, p. 145, des " problèmes que le culte pose à l'historien ") visant à répondre à ces deux interrogations qui, sans se recouvrir complètement, ne peuvent être résolues indépendamment l'une de l'autre car parties prenantes, sur une très longue durée, d'une même opération de cristallisation institutionnelle. Toutefois, pour des raisons de clarté d'exposition, on reprendra l'exposé des deux hypothèses de travail proposées par l'auteur pour répondre à chacune d'elles. Ensuite, je développerai les trois ordres de réponse (correspondant à trois types de sources : observations directes, données historiques archivistiques et topographiques, textes hagiographiques) qu'il propose. Enfin, je me demanderai pourquoi l'unité épistémologique et méthodologique de l'article (soumettre une documentation hétérogène mais convergente au même type d'analyse processuelle) apparaît presque volontairement masquée par un plan d'exposition qui défait cette unité et dont les paradoxes constitueront le fondement de ma propre " enquête sur l'enquête ".

⁹ L'auteur ajoute : " Comme me l'expliquait un Valsoanien travaillant à Paris, " Laurent, ça veut dire Besso en français ". On sent qu'il s'en est fallu de peu que saint Besse ne se fondît dans la personnalité plus illustre de saint Laurent " (note 2 p. 123).

¹⁰ Hertz a pris soin de réfuter l'hypothèse, logiquement possible bien que géographiquement improbable, qu'il ait pu s'agir de deux saints différents n'ayant que leur nom en commun (p. 127).

Hertz procède avec une même méthode pour dénouer les deux problèmes morphologiques. Il pose l'hypothèse que le culte est nécessairement " originaire " de l'un ou de l'autre élément de chacun des couples envisagé (de Cogne ou du Val Soana ; de la montagne ou de la plaine). Pour fixer cette " origine ", il propose d'identifier le sens de la diffusion.

Concernant la question de savoir pourquoi Cogne " pratique " saint Besse, il élimine très vite la possibilité d'une diffusion à partir du Val d'Aoste et considère que la seule hypothèse réaliste consiste à poser que Cogne doit son singulier " droit à saint Besse " aux modalités historiques de son peuplement. Le détail de la démonstration, relativement ramassée, permet de présenter la procédure systématique de validation empirique des hypothèses mise en œuvre : chacune d'elles subit une triple vérification, au sens où elle doit " concorder avec la diffusion actuelle du culte, avec le témoignage de la tradition, avec les données de l'histoire " (p. 133).

(1) Aux éléments de diffusion actuelle de la dévotion déjà évoqués, Hertz ajoute encore quelques détails contrefactuels : la marginalité des coutumes et des costumes des Cogniens dans le Val d'Aoste et l'étroitesse des gorges reliant Cogne à Aoste (il n'existe pas encore de route carrossable entre les deux bourgs en 1912).

(2) En second lieu, les témoignages oraux recueillis font état " d'une tradition encore très vivante et unanimement acceptée dans le pays " suivant laquelle les habitants sont arrivés " par en haut ", depuis le Val Soana. Les bergers de Campiglia se seraient d'abord établis pendant les mois d'été sur les pâturages du " terre-plein du Cret, situé à plusieurs kilomètres en amont de l'emplacement actuel " de Cogne (p. 147). Pendant longtemps, Cogne ne fut qu'un hameau, sans église ni cimetière, dont la vie économique et culturelle restait attachée à Campiglia. En témoignent encore quelques indices relevés dans la toponymie : l'existence d'une place appelée " marché de Cogne " dans le village piémontais de Cuorné, où les Cogniens venaient vendre leurs fromages ; les traces de deux routes pavées, partiellement détruites par l'avancée des glaciers depuis le Moyen Age, conduisant de Cogne à Pont (note 1 p. 147). Ce n'est qu'ensuite que le village a été déplacé plus bas dans la vallée, avec l'arrivée d'immigrants Savoyards attirés par les mines de fer et le rattachement direct à l'évêché d'Aoste en 1184 (note 1 p. 128).

(3) Concurrément, la segmentation du culte à partir de Campiglia semble bien confirmée par de solides " données historiques " pour ce qui concerne non Cogne mais les trois paroisses restantes, toutes issues de démembrements successifs liés au renforcement des liens économiques avec la plaine : Ronco se détache de Campiglia en 1280, Valprato en 1609, Ingria n'est séparée de Ronco qu'en 1750 (note 1 p. 146).

Le second problème de la morphologie du culte apparaît moins évident, puisqu'il s'agit de déterminer s'il s'est diffusé du centre administratif et religieux vers la périphérie (semblable en cela à ce que l'on désigne fréquemment sous l'appellation " politisation ") ou, à l'inverse, si les

institutions épiscopale et politique d'Ivrée ne se sont pas simplement appropriées Besse pour faire bénéficier leur popularité de son apparent charisme. Hertz évacue néanmoins rapidement le premier terme de l'alternative au moyen de deux arguments contre-factuels (dont le second souligne l'imbrication des deux problèmes morphologiques) : si le culte s'est propagé à partir d'Ivrée, pourquoi cette diffusion centripète ne s'est-elle opérée qu'au long du seul Val Soana, et comment expliquer qu'elle ait pu atteindre Cogne, sous l'influence d'Aoste depuis le XII^e siècle (p. 128) ? Seule la seconde alternative (une appropriation centrifuge) permet de lever ces incohérences. Encore faut-il en démontrer la réalité. C'est cette description du très long processus de christianisation du culte qu'Hertz soumet au lecteur en détaillant les instruments d'identification par lesquels l'Eglise est parvenue à arracher la dévotion à son ancrage local.

Un saint taillé dans la roche

Parmi l'ensemble des outils dont l'Eglise dispose pour marquer l'espace de son influence, les symboles de reconnaissance qu'elle fait apposer en tout lieu sacré sont essentiels : ainsi de la croix, accompagné d'un oratoire, qu'elle ne manque pas de placer au sommet du rocher de saint Besse. Si Hertz, comme on va le voir, s'intéresse à ces technologies décalquées anonymement d'un lieu à un autre, il privilégie, dans sa quête d'éléments propres à l'histoire de Besse, l'analyse de deux autres instruments plus difficiles d'emploi pour l'Eglise parce que renvoyant directement à la personne même du saint : ses reliques et son histoire de vie.

Comme on l'a vu, la diffusion actuelle du culte atteste la présence de Besse en deux villes : Ozegna, dont l'église est la seule à compter le saint pour patron, et Ivrée, dont la cathédrale conserve en son trésor ses os. Qu'en est-il de l'histoire de ces restes ? Hertz va démontrer que leur présence est le fait d'un transfert, et que cette translation des reliques s'est opérée de la chapelle du pâturage à la cathédrale de la ville, en passant par " l'église de la grasse campagne " (p. 133). Reprenant de nouveau le fil de son triple argumentaire (après les données d'observation, l'examen des récits traditionnels et du matériel historique), il fait entrer en jeu le " témoignage de la tradition ", à travers la longue critique d'une hagiographie légendaire tirée d'un bréviaire manuscrit¹¹ dont il montre qu'elle met précisément en forme un " tissu de lieux communs " (p. 130)¹². Pour autant, ajoute-t-il, si ces " histoires si communes qui ont trait à l'"invention" ou à la translation des

¹¹ Conservé dans les archives de la cathédrale, il serait daté de 1473 et représenterait à ce titre " l'expression littéraire la plus ancienne " de la légende du transfert des reliques, très vivante dans le Val Soana mais inconnue à Cogne (p. 128).

¹² Il prend ici appui (et y reviendra à plusieurs reprises) sur les travaux de P. Delehaye mettant au jour les structures narratives communes à ce type de récits : *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1906.

reliques " ne prouvent rien à elles seules, elles ne peuvent tout inventer¹³ : en l'occurrence, dans cette histoire, le fait que les reliques auraient été volées à la montagne (au IX^e siècle) et qu'après une halte à Ozegna, elles aient finalement été transférées à Ivree (au XI^e siècle) sur l'ordre du roi Ardouin (sur les détails de la légende, voir p. 128-130). Hertz remarque que si la capitale régionale avait eu les moyens d'affirmer que la dévotion montagnarde lui devait tout, elle n'aurait pas manqué de le faire : la légende du transfert des restes n'a pu, sous peine de risquer une trop grande artificialité, faire outrageusement violence à l'histoire " objective " de la diffusion du culte. En conséquence, l'auteur recourt alors aux données historiques pour montrer que ce processus centrifuge correspond parfaitement aux prétentions d'Ivree, constamment réaffirmées entre le XI^e et le XIV^e siècles, visant l'extension de son influence politique sur la seule région rurale riche qui l'entourne, la " grasse campagne " du Canavais. L'accueil des restes de Saint Besse en un lieu pour lui honorifique (Hertz dit mieux : sa " naturalisation ivréenne ", p. 132) correspondrait donc à un geste politique manifestant la (bonne) volonté annexionniste de la capitale du diocèse. De même, le " choix " d'Ozegna comme bourg de la plaine renvoie à l'importance de cette ville comme centre économique et comme nœud de circulation irriguant à l'époque l'ensemble du Canavais et par lequel transitaient les flux d'émigration montagnarde.

Hertz poursuit alors la mise à nu du processus de christianisation du culte en confrontant les traits des légendes, populaire et officielle, qui les justifient. Pour autant, ce " tournant linguistique " de l'analyse (essentiel, comme on va le voir, en ce qu'il offre un accès rare aux représentations véritablement " populaires " du culte) ne modifie pas son interrogation centrale, profondément sociologique et institutionnelle : en quoi l'existence de deux récits distincts de la vie de Besse permet-elle de donner un éclairage supplémentaire à l'explication du processus objectif par lequel il a pu, à partir de son obscure vallée, " occuper une place modeste, mais honorable, dans la société régulière des saints " (p. 133) ?

L'opération débute par un examen des quatre versions officielles (différentes sur des aspects mineurs) de la carrière de Saint Besse, soldat de la légion thébéenne (milice massacrée par les armées de l'empereur Maximien en 286) poursuivi jusque dans les montagnes par les guerriers païens avides de sang chrétien. Ceux-ci sont placés sur la trace du fuyard par la dénonciation de bergers auxquels le presque saint homme, apôtre

¹³ On remarquera une fois encore la grande modernité du texte : les trois pages de critique de la légende du transfert des reliques de saint Besse évoquent irrésistiblement, en raison de la logique démonstrative mais aussi du vocabulaire lui-même, l'ensemble de la littérature récente relevant du paradigme de " l'invention de la tradition ". Comme on le verra plus loin, les guillemets utilisés par Hertz renvoient à ses scrupules déontologiques concernant le trouble que l'emploi du terme " invention " pourrait causer chez les fidèles ou, plus encore, chez ses informateurs. Ils font penser, là encore, aux usages politiques et sociaux parfois très problématiques qui sont parfois faits des travaux constructivistes.

propageant inlassablement la foi, reprochait d'avoir volé une brebis appartenant au troupeau de leur patron. Cette légende, " consacrée par l'Église et par l'imprimerie " (p. 135), s'est imposée sous l'action du centre ivréen parmi les fidèles du Val Soana. Par contre, Hertz remarque que ce credo n'est récité à Cogne que par quelques fidèles, et encore " à la façon d'une leçon savante " et suivant quelques corrections (p. 136). De fait, ces altérations locales rapprochent la version officielle d'une autre histoire issue de la " tradition populaire " propre à la paroisse, selon laquelle Besse était un berger plein de foi précipité du haut d'un rocher par d'autres pâtres jaloux de la qualité et de la docilité du troupeau du futur saint. Au terme d'une longue analyse croisée des deux récits, l'auteur confirme, en quelques lignes magistrales parmi les plus suggestives du texte, les modalités centrifuges du processus d'appropriation du culte local :

" De ces deux traditions, l'une savante et édifiante, l'autre naïve et poétique, la plus ancienne est certainement la seconde. La première, en effet, ne nous apporte sur Saint Besse aucune donnée originale : la partie du récit qui lui appartient en propre consiste en généralités si pauvres et si banales qu'elles pourraient s'appliquer aussi bien à une foule d'autres saints. Saint Besse n'est vraiment, pour l'Église qu'une unité dans une légion : il n'a en propre que son nom. Les seuls traits un peu particuliers que contienne la légende officielle, elle les emprunte à la tradition orale, non sans les avoir retouchés à sa manière : l'image locale du saint, après s'être réfléchi dans la conscience des lettrés, revient à son point de départ, corrigée et déformée " (p. 138).

On ne saurait ramasser sous une description plus heureuse les procédures exégétiques mais aussi matérielles par lesquelles l'Église (en tant qu'institution) a intégré un culte local dans ses routines quotidiennes en privant son héros de tout charisme personnel par trop attaché à ses racines locales pour lui conférer un charisme de fonction, reconnaissable par un croyant étranger à l'Alpe du Mont Fautenio¹⁴. On ne donnera qu'un seul exemple des opérations critiques par lesquelles Hertz parvient à montrer qu'il s'agit bien là de l'arrachement d'une pratique à ses conditions locales d'exercice dans le but de lui octroyer un sens symbolique, c'est-à-dire potentiellement universel, transposable ailleurs et à un autre moment, tout en continuant à réaliser les attentes logiques que tout chrétien doit pouvoir placer en Besse comme institution réglée (si c'est un saint, alors il doit posséder telle et telle caractéristique). Traitant en détail des modalités par lesquelles la hiérarchie ecclésiastique " transforme radicalement " (p. 145) la vie de Besse pour justifier sa sanctification, il écrit :

¹⁴ Les sources travaillées par Hertz sont précisément ces produits institués pour économiser le charisme des agents en restreignant les efforts d'improvisation, et partant les risques : bréviaires, écrits canoniques, catéchismes, toutes ces littératures de rappel à l'ordre que P. Bourdieu décrivait à la fois comme des " pense-bête et des garde-fou " permettant aux fonctionnaires spécialisés un " moindre coût en charisme ", (P. Bourdieu, " Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, n°1, 1971, p. 20-21).

" Les bergers médiocres et envieux [de la tradition populaire] sont devenus [dans la légende officielle] des pécheurs endurcis, en révolte contre leur directeur spirituel ; le berger exemplaire [le Besse vénéré des Cogniens] est devenu une victime du devoir qui incombe professionnellement aux ministres de la religion " (p. 138-139).

L'auteur développe alors plusieurs remarques fort intéressantes pour toute sociologie des engagements institutionnels. Il note d'abord que l'incohérence logique entre, d'une part, les représentations discursives et imagées du saint en soldat (qui sont, pour les premières, celles qui sont véhiculées le 10 août par les autorités ecclésiastiques et, pour les secondes, celles que les fidèles disposent dans leurs maisons ou dans leurs portefeuilles le reste de l'année) et, d'autre part, les récits populaires du berger saint n'est pas perçue ou, lorsqu'elle l'est, pas vécue comme gênante pour la dévotion et la foi : certains fidèles ont même expliqué à Hertz que Besse était alors un homme jeune qui faisait son service militaire, ce qui explique sa représentation en soldat¹⁵. Dans cette logique, il souligne ensuite qu'en sens inverse, si l'Église a pu s'approprier le culte de montagne, les pratiques populaires autour de Saint Besse ont parfaitement pu, elles aussi, reprendre à leur compte tout ou partie des légendes officielles du saint : ce que montraient très bien les usages de pierres de Saint Besse (ou simplement du pèlerinage du 10 août) comme outil efficace pour échapper à la conscription (les images guerrières de Besse ayant évidemment favorisé cette spécialisation populaire reconnue au saint d'aider à " tirer le bon numéro ")¹⁶. Enfin, il remarque que le récit ivréen avait d'autant moins de chances de s'implanter à Cognac que ses prescriptions moralisatrices (ton patron tu ne voleras, ton curé tu écouteras) étaient adossées à la figure locale du berger, fort justement appropriée au milieu d'éléments étrangers au pays (la légion martyre et l'empereur païen), mais très maladroitement habillée des vêtements du voleur et de l'assassin !

Dans une perspective finalement très proche des analyses wébériennes sur la routinisation des procédures étatiques ou ecclésiastiques, R. Hertz s'est ainsi

¹⁵ En demandant aux enquêtés de juger leur incohérence logique, R. Hertz ne fait là qu'offrir un des premiers exemples (mais pas le dernier !) où l'enquêteur pose à ses indigènes des questions académiques, qu'elles concernent le caractère jugé rationnel ou, plus souvent, irraisonné des actions observées, questions ou, comme le disait P. Bourdieu, " solutions de spectateur que la pratique ne pose pas parce qu'elle n'a pas à se les poser " (*Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 139). Voir également sur ce thème les remarques de Jack Goody indiquant que les mythes analysés par les anthropologues apparaissent parfois comme des savoirs tout à fait annexes aux pratiques indigènes, des savoirs que les individus n'ont nul besoin de posséder (mais encore : qu'est-ce que cela veut dire que " posséder " ce type de savoirs ?) pour pratiquer (*La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979, p. 119).

¹⁶ Jacques Maître considérait ainsi que l'apport essentiel du travail de Hertz tient dans sa démonstration du fait que la soumission aux pratiques imposées par les rites n'implique pas nécessairement l'adhésion aux croyances qu'ils véhiculent (J. Maître, " La sociologie du catholicisme chez Czarnowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennep ", *Archives de sociologie des religions*, vol. 21, 1966, p. 59 et 66).

efforcé de montrer comment, sur " le chemin " de l'ascension religieuse et politique le menant de Campiglia à Ivree, Besse a du perdre ses attributs locaux pour devenir un instrument de l'Église parmi d'autres. Il se tourne vers la légende officielle pour montrer comment celle-ci, reflet des " préoccupations sacerdotales et centralisatrices " (p. 145) de ses promoteurs, en a fait un saint parmi une multitude, l'a coulé dans un moule banal et édifiant, regroupant un " tissu de lieux communs " qui ne sont pas propres à la tradition locale mais qui permettent, potentiellement, aux croyants du monde entier de reconnaître Besse comme membre de la communauté des saints. Tenir cette posture de recherche, c'était se donner les moyens de saisir ce que sont des processus d'institutionnalisation en percevant clairement les procédés employés pour délocaliser une pratique sociale, opération à laquelle toute institution prétend pour homogénéiser ses pratiques et faire reconnaître son unité. Ce qui importe en effet aux pèlerins du 10 août est le rocher accolé à la chapelle, emblème du culte dont ils ramènent chez eux des cailloux pour assurer leur protection durant l'année ; pour la hiérarchie ecclésiastique, l'important est évidemment la croix qu'elle a fait poser au sommet de ladite roche. La sainteté ne pouvait provenir de la seule montagne : voilà pourquoi l'institution a encore dû l'en " détacher " en la concentrant dans le corps du saint dont elle a fait transférer l'essentiel des restes dans la cathédrale du diocèse et éparpiller quelques os dans des centres de culte régionaux (p. 139). Voilà révélée, en creux, sous l'action extérieure de l'application systématique et anonyme d'un principe identique¹⁷, la grande idée terminale de l'article : " la véritable base du culte, même de nos jours, c'est la croyance dans le caractère sacré du rocher " (p. 148). Sa conclusion est donc de stricte obédience durkheimienne : les vies de saint Besse ne sont qu'un " voile " chrétien, une " figuration " particulière de " la sainteté diffuse du Mont ", adoré pour lui-même avant de l'être parce qu'il a recueilli la dépouille d'un saint ; et cette sainteté ne désigne en fait pas autre chose que " l'existence collective " du groupe des montagnards dont le rocher est " l'emblème et le foyer " (p. 155). Comme tel, ce culte donne un accès privilégié et rare à une forme " élémentaire " de vie religieuse, à condition d'entendre ici élémentaire dans le sens que propose Hertz : " une image encore nette et très vivante de la religion préhistorique " (p. 158).

Causes et raisons de " Saint Besse "

Parvenu au terme de cette lecture " institutionnaliste " de l'article, je dois dire que je n'en ai pas pleinement respecté l'ordonnancement chronologique. En effet, R. Hertz décline son propos en six points, décrivant successivement saint Besse sous l'angle de son " milieu " socio-

¹⁷ En surmontant le rocher d'une croix et en y accolant une chapelle, bref en l'intégrant dans ses routines, l'Église n'a donc pas choisi l'autre voie possible, celle de la répression des superstitions en faisant détruire secrètement les pierres sacrées, comme cela a pu être le cas dans d'autres lieux (p. 149).

géographique (1), de la " dévotion " dont il est l'objet (2), de sa " communauté " (3), de son existence " dans la plaine " (4), de sa " légende " (5), enfin de sa " genèse " (6). Ce non respect strict du déroulé de l'article n'a évidemment aucune importance, sauf si l'on tient compte du fait que l'apparente simplicité des intitulés masque en fait une brisure nette de son fil directeur dont je n'ai jusqu'alors pas parlé.. Essayons d'en restituer les principales inflexions.

1. Ayant présenté de façon générale le " milieu de saint Besse " (premier point), l'auteur indique que la description des éléments du culte couvre les points deux à cinq et va " des éléments les plus fixes et les plus constants aux éléments les plus flottants et les plus variables " (p. 114-115) : fixe est la dévotion, flottante la légende.

2. Il réitère cette opposition sous une autre formulation dans l'introduction du cinquième point, en rappelant alors fortement à tout lecteur distrait qu'il s'est attaché, jusque là, à comprendre les formes de la dévotion à Saint Besse en faisant " à peu près abstraction de la légende qui les justifient ", ajoutant, en bon durkheimien, " tant il est vrai que la pratique religieuse est, dans une large mesure, indépendante des raisons qui sont censées la fonder " (p. 134)¹⁸.

3. Après avoir consacré ce cinquième point à l'examen critique approfondi de ces " raisons " extérieures (conférées en quelque sorte *a posteriori*), il propose donc de rechercher des " forces explicatives " qui ne soient aucune des deux " explications " traditionnelles " (populaire et officielle) dont il vient de parler, puisque " nous ne saurions nous contenter ni de l'une ni de l'autre " (p. 145). Ce sixième et dernier point se donne pour mission de traiter des trois questions suivantes : " 1° comment expliquer l'organisation spéciale de la communauté groupée autour du sanctuaire [...] ? 2° Pourquoi ce culte a-t-il pour centre une roche abrupte de la montagne à laquelle est lié le nom de Besse ? 3° D'où vient enfin la croyance en une puissance mystérieuse et tutélaire qui, du sanctuaire, rayonne sur toute la région ? " (p. 145). On a vu plus haut les réponses que R. Hertz leur apportait : l'organisation spécifique de la communauté tient à l'histoire longue de la segmentation de Campiglia en divers fragments autonomes ; la sainteté est d'abord celle du rocher ; elle rayonne efficacement parce qu'elle est la conscience collective des fidèles. Ainsi, l'originalité de ce dernier développement tiendrait à la césure qu'Hertz établit dans la continuité du texte : il prétend, dans ce seul sixième point, apporter ces réponses sans faire appel aux croyances ou raisons données par les fidèles.

4. Cet objectif fait écho à la problématique qu'énonce Hertz dans la courte introduction du mémoire. En effet, celui-ci, loin de proposer un questionnement relatif à la christianisation du culte tel que je l'ai résumé

¹⁸ Affirmation de l'illusion de la transparence des pratiques à leurs justifications ordinaires que Claude Lévi-Strauss reprendra dans une formulation très proche : " il n'y a guère de doute que les raisons pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier " (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 25).

plus haut, définit l'intérêt scientifique de l'étude de ce pèlerinage à travers un problème d'ordre épistémologique exposé suivant une double question :

" Quelle signification les fidèles donnent-ils à leur présence annuelle dans ce lieu, ainsi qu'aux rites qu'ils y accomplissent ? Et, par delà les raisons peut-être illusoires des croyants eux-mêmes, quelle est la force qui, chaque année, rassemble dans cette solitude, au prix d'une pénible montée et souvent d'un long voyage, tout un peuple d'hommes, de femmes et d'enfants, venues des vallées avoisinantes et même de la plaine piémontaise ? " (p. 110).

Si l'on reprend le fil de l'argumentation, on peut donc soutenir que R. Hertz répondrait à la première dans les cinq premiers points du papier, à la seconde dans le sixième et dernier¹⁹. Or, on constate aisément que cette dernière prétention n'est pas entièrement vérifiée, même s'il est vrai qu'il ne fait plus référence aux deux légendes du saint : pour démontrer l'éclatement de Campiglia, il recourt essentiellement aux éléments " d'une tradition bien vivante et largement acceptée ", même adossés ensuite à l'objectivité de " données historiques " ; de même, toute sa démonstration conclusive concernant la sainteté de la roche ne peut être même envisagée si l'on ne conserve pas à l'esprit les croyances des dévots dans les " pierres de saint Besse " : elles favorisent la fécondité, protègent le soldat, etc. Sans doute est-il possible de soutenir que l'auteur n'aurait pas développé la thèse du rocher comme emblème et foyer de l'existence collective s'il n'avait eu connaissance des superstitions liées au Mont de saint Besse. Si l'article lui-même permet ainsi de montrer que cette coupure n'est pas entièrement tenue, je voudrais encore justifier qu'on puisse la qualifier d'artificielle en m'appuyant sur le propre travail d'enquête de R. Hertz. Enfin, je proposerai quelques explications possibles au fait qu'il ait néanmoins assumé cette césure.

Un premier état de la réflexion de Hertz se trouve en effet consigné dans un plan manuscrit très explicitement intitulé " Saint Besse. Un culte de roche sacrée dans une vallée chrétienne des Alpes en 1912 ", non daté mais probablement rédigé à l'automne 1912, peut-être dès septembre, au vu des documents qui l'environnent²⁰. Après la caractérisation du " milieu " (le terme est inscrit en marge et les éléments qu'il regroupe font ici office d'introduction générale), la phrase " Ordre suivi : du + constant et fixe au + variable & flottant " apparaît déjà comme colonne vertébrale du texte, mais elle n'introduit qu'à trois parties seulement : " I/ La pratique du culte. II/

¹⁹ La question introductive (" Et, par delà les raisons peut-être illusoires des croyants eux-mêmes, quelle est la force ... ? ") renvoie à celle de la p. 145 : " N'est-il pas possible de concevoir une troisième explication qui rendrait compte des mêmes faits sans faire intervenir d'autres forces que celles qui, suivant l'opinion courante de notre temps, sont à l'œuvre dans l'histoire ? " .

²⁰ FRH 11 D.02.01 " Notes et documents sur saint Besse " .

L'organisation sociale du culte. III/ Les croyances.²¹ Si l'on observe le contenu prévisionnel de chacune d'elles, on constate qu'un développement sur " la roche, centre du culte : caractère, situation, la chapelle " est prévu en entrée de première partie, avant la description de la fête annuelle et des " miracles du saint ". La seconde partie intègre, à la suite de l'exposition du problème morphologique des cinq communes, la présentation de la solution proposée relative au " peuplement de la vallée de Cogne par en haut ". Enfin, la troisième partie, consacrée aux " croyances " sur Besse, prévoit la discussion des deux légendes et, à la suite, " l'interprétation " générale : " Hypothèse que SB personnalité extrêmement vague et inconsistante n'est là que pour rendre compte du caractère sacré [?] et puissant de la roche elle-même. Il a probablement succédé à qq figure mythologique beaucoup plus ancienne que le christianisme " ..

A la lumière de ce premier essai d'organisation (où le cœur de l'argumentation est déjà présent), on perçoit clairement combien le découpage finalement retenu, confinant en fin d'article trois questions, posées en fait bien antérieurement, au prétexte qu'elles seraient redevables d'une analyse faisant appel à des forces ou explications extérieures aux faits considérés, fait violence à la logique de la démonstration. Dans ce premier plan, le caractère central de la roche dans le culte est logiquement abordé à partir des pratiques superstitieuses, dès la première partie. L'explication du fait que Cogne possède un droit au saint est pleinement partie prenante de " l'organisation sociale du culte ", et n'est donc pas dissociée de l'énoncé du problème. Enfin, l'hypothèse de la sacralité du rocher n'est pas séparée de l'analyse des légendes, à la fois parce que la personnalité falote du saint est un indice en creux de la puissance de la roche, et parce que cette hypothèse relève bien d'une croyance, même si celle-ci concerne l'efficacité des cailloux et pas celle du saint lui-même.

En organisant néanmoins ce découpage qui soumet l'organisation de l'interprétation des données à un problème d'ordre épistémologique (quelle place faut-il donner à la signification que les fidèles confèrent à leur dévotion ?), on peut soutenir que Hertz vise deux résultats connexes : d'une part donner des gages de fidélité durkheimienne, d'autre part se prémunir contre de possibles accusations d'hétérodoxie.

Concernant le premier, on ne saurait que difficilement trouver conclusion plus durkheimienne que celle donnée à l'enquête sur saint Besse, même si elle regroupe les propositions de l'article qui ont le plus vieilli et, plus gênant, celles qui sont le moins solidement justifiées sur le plan empirique, bornées par l'horizon normatif de l'effervescence collective :

²¹ On sait par ailleurs que la dernière partie à avoir été ajoutée est " Saint Besse dans la plaine ", qui ne modifie pas le propos central de l'article. Voir les différentes étapes du texte avant édition, FRH 11 D.09.01.

" Si les hommes d'aujourd'hui, malgré tous les obstacles, s'obstinent à venir se retremper et se fortifier auprès du Mont, c'est que leurs pères, pendant des générations, y ont mis le meilleur d'eux-mêmes et logé leurs conceptions successives de la perfection humaine ; c'est que déjà leurs lointains ancêtres avaient fait de cette roche éternelle, qui survit à toute les tempêtes et que la neige ne recouvre jamais toute, l'emblème et le foyer de leur existence collective. [...] Pendant des siècles, saint Besse a appris à ses fidèles à s'élever, ne fût-ce que pour quelques instants, au-dessus de l'horizon borné de leur vie journalière (à charger avec joie sur leurs épaules ce fardeau pesant de l'idéal), à garder enfin, aux heures de détresse, la foi et la confiance qui sont plus forte que le mal. En leur communiquant de menues parcelles de sa substance, [...] il leur a fait comprendre [...] que chacun d'eux tient sa force et son courage d'un être supérieur, qui englobe tous les individus présents et à venir et qui est infiniment plus vaste et plus durable qu'eux tous " (p. 155-156).

En écrivant ces lignes, R. Hertz rappelle à ses futurs lecteurs, et en particulier à ses maîtres²² potentiellement heurtés, comme on va le voir, par certaines des propositions scientifiques avancées dans l'article, l'ancienneté et la profondeur de son attachement à la " partie pratique de la sociologie [de Durkheim] ", comme il l'écrivait à son ami et condisciple de la rue d'Ulm, Pierre Roussel, dans une éloquente défense et illustration :

" Ici je touche à ta critique du durkheimisme. Mais, mon cher, si l'on veut qu'une société vive (la sienne), il faut payer le prix pour cela, il faut accepter qu'il y ait quelque chose au-dessus de chacun de nous, qui a droit d'exiger de nous des renoncements et des dévouements. [...] Or, c'est une chose que moi je ne pourrais pas, cela dépend sans doute du tempérament : accepter la dissolution de la société dont je suis membre, y souscrire. Oui, je sais : les fleurs exquises qui poussent sur le fumier, ces individualités précieuses des décadences. Mais je n'y crois pas ; l'état normal, la santé de l'homme, c'est l'exercice réglé de son activité dans une société saine et prospère. [...] Tu vois pourquoi je suis résolument durkheimiste. La partie pratique de sa sociologie qui me répugnait à moi aussi autrefois, c'est ce qui me paraît maintenant le plus évident, le plus sûr, le plus urgent. Durkheim a terminé son cours de cette année à la Sorbonne en affirmant la nécessité d'un culte public, et je souscris entièrement à cette opinion qui semble bizarre. Il faut que périodiquement la société se rappelle aux individus, se recrée en eux, s'impose à eux pour qu'ils y croient [...] les soustraie à leurs désirs individuels, les élève au-dessus d'eux-mêmes " ²³.

²² Robert Hertz est né le 22 juin 1881. Entré second au concours de l'ENS de 1900, il a 23 ans lorsqu'il obtient, au premier rang, l'agrégation de philosophie et intègre, dès l'automne 1904, l'équipe de l'*Année sociologique* (il est chargé de la rubrique sociologie religieuse à partir de 1905). Il a une dizaine d'années d'écart avec Mauss, Simiand et Hubert, quatre de moins qu'Halbwachs. Il est l'un des 11 auteurs ayant publié au moins un des 18 " mémoires " de la première série de l'*Année sociologique*, entre 1898 et 1913. Selon les comptages de Philippe Besnard, seuls Durkheim (6), Mauss (4), Bouglé (3) et Hubert (2) en publient plus d'un. Hertz donne également vingt comptes rendus à la revue (Ph. Besnard, " La formation de l'équipe de l'*Année sociologique* ", *RFS*, vol. XX, 1979, p. 7-31).

²³ Lettre à Pierre Roussel, 22/06/1907, FRH 06 C 03.001 à 023.

Conclure en "durkheimiste" lui permet dès lors d'espérer éviter se voir imposer le rôle de l'hérétique²⁴ et, ainsi, sinon de promouvoir, au moins de justifier avec une efficacité d'autant plus grande le type d'enquête empirique directe et le rapport aux "indigènes" qu'il a mis en œuvre lors des six semaines passées à Cogne. L'opération n'est pas évidente, parce que "Saint Besse" se heurte à un ensemble de stigmates potentiels (insignifiance de l'objet, "collectionnisme folkloriste", prise au sérieux de simples superstitions) que R. Hertz doit combattre, précisément parce que son enquête repose fondamentalement sur les données localisées qu'il a pu recueillir sur place²⁵. Ce sont ses méthodes de travail, leurs conditions de possibilité et les écueils à leur usage que je voudrais maintenant interroger.

Saint Besse comme enquête empirique

L'investigation sur les manières par lesquelles R. Hertz a travaillé son objet et ses sources sera menée sur les différents fronts évoqués en introduction : je discuterai des problèmes méthodologiques soulevés par le caractère monographique et ethnographique de l'enquête. Entrer dans la fabrique de "Saint Besse" suppose également, si l'on veut restituer correctement l'originalité de la démarche dans le monde savant de l'époque, de replacer celle-ci dans la trajectoire biographique de l'auteur, personnelle et intellectuelle. Pour chacun des points, je chercherai à repartir des objections que le texte a pu, à l'époque de son édition, susciter.

1. Le détour monographique

Le cadre monographique s'impose à Hertz, à la fois parce que l'objet lui est livré tout constitué, "déjà donné là", et en raison des questions qu'il lui pose, essentiellement historiques. C'est grâce au travail intensif à l'intérieur de ce cadre restreint que l'article parvient à restituer avec autant de finesse et de concrétude la mécanique précise de processus d'institutionnalisation qui, trop souvent, reste à l'état d'hypothèse logique (en théorie, c'est comme cela que ça doit se passer). Surtout, comme on va le voir plus loin, seul le détour local permet à Hertz d'avancer le point

²⁴ C'est cette thématique que travaillent les lectures récentes de l'article en insistant sur le fait que R. Hertz, contrairement à Durkheim, s'est préoccupé des aspects négatifs des rites sociaux, montrant qu'on y rencontre des conflits (ici Cogne vs Campiglia) ou qu'ils ne font pas que produire de la conformité (voir R. Parkin, *op. cit.*, p. 174-175 et surtout Alexander Tristan Riley, "Ethnologie d'un anthropologue. A propos de la correspondance de R. Hertz", *Gradhiva*, 30/31, 2001/2002, p. 127 et, du même, "Whence Durkheim's Nietzschean grandchildren? A closer look at R. Hertz's place in the Durkheimian genealogy", *Archives européenne de sociologie*, XL, 2, 1999, p. 304-330). Toutefois, en relevant cet aspect, ils oublient de rappeler qu'en fine, Hertz donne à l'article une conclusion pleinement intégrative : la fête de saint Besse est un moment social effervescent où les fidèles viennent retremper leur idéal.

²⁵ J'essaierai ici de contredire l'affirmation de R. Parkin suivant laquelle "one often feels that, although essential to what he had to say, the data he collected in the field were merely supplementary to his literary researches" (*op. cit.*, p. 154).

fondamental qui l'intéresse : atteindre et discuter des traits d'une " culture populaire " relativement autonome ou préservée des retouches lettrées. En ce sens, le détour monographique est bien ici de l'ordre d'une analyse clinique, portant sur un cas singulier dont Hertz cherche à comprendre la cohérence. Même s'il ne se donne pas pour objectif, dans l'article, d'expliquer tous les cultes de rocher, cela ne l'empêche en rien de proposer des généralisations concernant les registres de délocalisation d'une pratique sociale, les rapports entre traditions orales et légendes officielles, effectivité des pratiques et effectivité des croyances, etc. C'est au contraire le caractère bizarre, hors norme, exceptionnel de l'organisation du culte de saint Besse qui donne à voir la routine et montre à quelles conditions celle-ci peut fonctionner : le cas saint Besse sert ici de révélateur ; il ne vient pas illustrer un type élaboré par d'autres moyens²⁶. Pourtant, on le sait, le principal reproche adressé au cadre monographique est son étroitesse : c'est comme ça ici, mais comment est-ce ailleurs ? La monographie empêcherait ainsi la comparaison et la généralisation, du moins selon les principes " structuraux " dont Durkheim rappelle, avec une pointe de soulagement, que Hertz avait heureusement fini par les mettre en œuvre :

" [Hertz] a cru pouvoir établir que ce culte n'était que la transformation d'un ancien culte de rocher ; et les preuves qu'il donne à l'appui de son hypothèse frappèrent vivement les spécialistes. Après avoir établi cette thèse dans un cas particulier, Hertz se demanda si elle ne pouvait pas être généralisée, c'est-à-dire si bien des mythes différents, notamment dans l'Antiquité classique, ne pouvaient pas être expliqués de la même manière. Il composa dans cet esprit un livre qui était à peu près complètement rédigé en juillet 1914 " ²⁷.

En rédigeant ce livre (dont le manuscrit, confié à Durkheim, repris par Mauss, n'a jamais été retrouvé), R. Hertz met en œuvre ce qu'il a appris et toujours (très bien) fait jusque là : proposer une " ethnographie comparée " sur le modèle durkheimien, consistant en fait dans l'interprétation classificatoire, en loge, de séries de " faits " provenant d'ouvrages de seconde main regroupés non en raison de leur existence ou plutôt, de leur rencontre dans les catalogues des bibliothèques, mais en fonction du problème que l'on pose. On mesure la révolution qu'a représentée (principalement par rapport à sa formation philosophique, il y revient à plusieurs reprises) cet

²⁶ Je suis ici les propositions de F. Weber dans *Une ethnographie de la vie quotidienne . Enjeux et débats*, mémoire pour l'habilitation à diriger des recherches, Paris VIII, janvier 2000, p. 41 et suivantes.

²⁷ Émile Durkheim, " Notice biographique sur Robert Hertz " [initialement parue dans l'Annuaire de l'association des anciens élèves de l'ENS en 1916], *in Textes*, Paris, Minit, 1975, t. 1, p. 441. On percevra combien Hertz représente, pour Durkheim, plus qu'un simple collaborateur ou disciple à travers les mots qu'il envoie à Mauss lorsqu'il apprend sa mort : " Je ne puis te dire quel effet cela m'a fait. J'en ai mal aux nerfs. [...] Jusqu'à présent, la mort n'avait frappé que des gens qui m'étaient un peu périphériques, comme Maxime David et Bianconi. Cette fois, il s'agit de quelqu'un qui me tenait au cœur ", lettre non datée, *in Lettres à Marcel Mauss* (présentées par Ph. Besnard et Marcel Fournier), Paris, PUF, 1998, p. 454.

enracinement de l'interprétation dans l'empirie en observant comment Hertz décrit les modalités concrètes de ce qu'il désigne significativement par l'expression " recherche inductive " :

" J'aimerais te dire ce que je crois apercevoir dans l'ordre de faits que j'ai étudié ces mois derniers avec un intérêt passionné ; mais je n'y puis songer, car je serais obligé de te décrocher un certain nombre de propositions abstraites et dogmatiques, et tu me croirais indécrottablement philosophe, ce que je ne veux pas. Je ne sais encore ce qui sortira de cela. J'ai écrit à Durkheim (en disciple soumis) pour lui soumettre mes "vues" (!). Ou plutôt la voie dans laquelle je suis ... engagé. Sa réponse influera largement sur mon travail à venir [tout ceci est bien entendu entre nous]. Quelle que soit sa réponse, et même si rien ne sort de mon travail, il n'aura pas été perdu et m'aura donné de grandes joies ; figure-toi (et soit indulgent pour ma présomption) que j'ai le sentiment (entièrement illusoire peut-être, mais réel) de la découverte. C'a été pour moi une véritable révélation, une ivresse, de connaître enfin la recherche inductive ; après tant de bavardages et de ratiocinations ! Des choses qu'on m'avait dites, que j'avais lues ; qui étaient pour moi des thèses ou des règles abstraites – toute la méthode comparative notamment. J'en ai pris une conscience pleine, active, personnelle : série sociale, constitution d'un type d'institution, comparaison des types obtenus en vue de découvrir les homologues de leurs éléments ou d'établir une série logique ou peut-être généalogique. Derrière les mots, je sens maintenant des opérations bien réelles, de plus l'ethnologie a cessé de m'inspirer un respect révérenciel. Un bon répertoire bibliographique, la critique des textes que nous avons, en somme, apprise (c'est le seul profit de notre longue éducation classique), un système de travail par fiches pratique, rapide et méthodique, et l'on vient à bout, ce me semble, de la masse d'abord effroyable des faits " ²⁸.

Quelques mois plus tard, il poursuit sa découverte des méthodes de recherche que promeut l'équipe de l'*Année*, précisant cette fois ce qu'il ne faut pas (plus) faire (accumuler des faits sans méthode et sans théorie) en faisant le portrait du célèbre auteur du *Rameau d'or*, Frazer :

" J'ai fait la connaissance de J. G. Frazer. Un drôle de petit bonhomme qui défraye de potins les collègues [...]. C'est un travailleur forcené qui ne sort jamais de ses bouquins. Comme je lui demandais si le séminaire d'ethnologie de Cambridge était intéressant – en fait il l'est – il m'a répondu qu'il n'en savait rien, n'y ayant jamais mis les pieds. "I work only in books". [...] Il ne lit rien que les faits. Aucune théorie. Il n'a jamais lu, m'a-t-il dit, l'essai sur la prohibition de l'inceste de Durkheim ! La méthode il l'exprime en deux mots : rassembler le plus de faits possible, puis faire les [illisibles] (conjectures), sans y attacher trop de foi soi-même, tout prêt à en changer au premier souffle contraire. Mon impression c'est que c'est un érudit doublé d'un artiste de très grand talent, mais ces admirables qualités, dans cette double direction, ne sont pas proprement scientifiques. Il accumule les faits, les groupe dans un ordre esthétiquement satisfaisant, presque jamais il ne les classe méthodiquement, il ne sait pas ce que c'est que constituer un type, ou définir une espèce de faits ; et surtout il excelle aux conjectures ingénieuses [...], il n'a à aucun degré le souci de la preuve " ²⁹.

²⁸ Lettre à Pierre Roussel de Londres, où Hertz effectue son premier séjour de recherche à la bibliothèque du British Museum, datée 21/03/1905 (il n'a pas encore 24 ans), FRH 06 C 03.001 à 023.

²⁹ Lettre à Pierre Roussel, 19/08/1905, FRH 06 C 03.001 à 023.

Après la parution de son article sur " la représentation collective de la mort " début 1907, Hertz poursuit ses recherches en systématisant la méthode comparative, au point qu'elle en devient parfois plus déductive qu'inductive, tendant vers la " manipulation " intellectuelle (celle du jongleur, pas du faussaire ... mais le ver n'est-il pas dans le fruit ?) de schémas logiques organisant des faits désormais privés de tout ancrage contextuel. Dans une nouvelle lettre à P. Roussel, il conclut ainsi cinq pages passées à disséquer les faits en discussion :

" J'ai peur que tu n'aies été effaré par cette manière de classer et de subdiviser et de ratiociner, et peut-être m'as-tu déjà résolument faussé compagnie. C'est affaire d'habitude ; je ne crois pas que ce soit chez moi une persistance d'habitudes dialectiques ; je me suis fait l'instrument qu'il faut, je crois, à ces recherches d'anatomie comparée, et je vois et manipule des rites ou des représentations comme d'autres des haches ou d'autres encore des vertèbres. Mais si tout cela te paraît du fatras scholastique, mets-le au panier et accepte mes excuses. [...] En somme, suivant la bonne vieille méthode, il s'agit d'éprouver l'hypothèse proposée au début (réductibilité de la crémation au type doubles obsèques) en recherchant si, et comment, et dans quelle mesure les conséquences logiquement déduites de cette hypothèse concordent avec les faits " ³⁰.

Sans doute trouve-t-on dans ces mots l'une des formulations les plus radicales des méthodes de classement de Hertz, celles dont se réclamera l'anthropologie structurale anglo-saxonne. Or, il est intéressant d'observer que, quelques mois auparavant, il ne s'agissait en rien de vérifier en quoi des " conséquences logiquement déduites d'hypothèses " concordent avec les faits, mais plutôt, à travers une " monographie ", d'étudier les modalités à travers lesquelles les gens les pensent et les vivent, d'interroger leur conscience. Il penche ici explicitement du côté d'une définition des sciences humaines comme sciences historiques, au sens où les faits sociaux dont elles se saisissent ne peuvent être définis indépendamment de la manière dont les hommes croient qu'ils existent et les pensent, elle-même éminemment évolutive :

" D'ailleurs, l'idée d'une thèse m'est encore très étrangère, et je ne me vois pas du tout pondant, d'ici peu d'années, un gros bouquin magistral. Je me sens attiré au contraire vers les études monographiques, définies non seulement quant à l'ordre des faits étudiés, mais même géographiquement. Je vais même t'étonner en te disant que parfois j'éprouve le désir de me remettre au grec et d'étudier certaines notions mi-religieuses, mi-morales [...]. Si cela me tente, c'est que l'ethnographie comparée nous donne au bout d'un certain temps le désir d'étudier des faits plus directement saisissables et intelligibles, plus " explicités " par la conscience même des gens qui les ont vécus, en d'autres termes susceptibles d'être étudiés historiquement, philologiquement même " ³¹.

³⁰ Lettre à Pierre Roussel, 9/12/1907, FRH 06 C 03.001 à 023.

³¹ Lettre à Pierre Roussel, 27/04/1907, FRH 06 C 03.001 à 023.

C'est évidemment vers cette conception monographique et historique de la recherche que penche " Saint Besse ". Mais en allant voir du côté des significations que les fidèles donnent à ce qu'ils font, Hertz perd aussi, au moins dans l'esprit de certains de ses collègues, une part de l'aura de scientificité que lui confère sa virtuosité classificatoire comparatiste. Et, comme beaucoup d'autres après lui, il cherchera, en particulier dans l'ouvrage perdu sur les cultes de rochers, à concilier les deux méthodes en enchâssant le principe monographique dans une comparaison synchronique. Il semble que ce soit précisément un accommodement de cet ordre qu'il demande à son ami Dodd³² en le questionnant à propos des " sauts du diable " du Surrey dont il a entendu parler :

" 1/ The exact situation of one or two of these places. 2/ The character of the place thus named (rock – or narrow gorge ? ?). 3/ The legend of the devil's jump which justifies the appellation (naturally I want the popular legend, such as would be told by old uncultured people) "³³.

On perçoit bien à travers ces questions ce que souhaite faire Hertz : proposer une comparaison systématique des cultes de rochers qui tienne compte des leçons de saint Besse concernant l'autonomie des croyances populaires. Mais on perçoit tout autant, en même temps, l'incrédulité qu'a du ressentir Dodd face à la question posée (comment connaître la légende populaire sans enquête directe ?), et le risque, bien connu des historiens pratiquant le tour de France des archives départementales, auquel s'expose Hertz : celui de ne plus faire que picorer à chaque étape sans jamais que l'investissement local ne réussisse à préserver l'épaisseur empirique justifiant le détour monographique. En multipliant les cas suivant la logique de la généralisation statistique, il change aussi l'objectif à travers lequel il observe les cultes : en ne parvenant plus à saturer son information sur l'objet, les usages pratiques locaux de ceux-ci ont de fortes chances de disparaître derrière la description des structures communes (il ne s'agit évidemment pas ici de disqualifier ce point de vue, simplement de rappeler qu'il est autre).

Parce qu'elle n'est pas insérée dans une comparaison qui permette d'en généraliser les conclusions, l'étude sur Besse doit donc faire face au stigmate du " petit objet " ³⁴. La désignation renvoie à la délégitimation des études d'érudition locale, " pittoresques " et " plaisantes " mais ne relevant pas du domaine des œuvres scientifiques. Ces jugements condescendants ou moqueurs sont néanmoins intéressants en ce que leur lecture montre, en

³² Fred Lawson Dodd est un ami de jeunesse de R. Hertz. Proche des fondateurs de la société fabienne, Sydney et Beatrice Webb, c'est lui qui initie Hertz aux préceptes de ce groupe de réflexion qui servira de modèle lors de la création, en 1908, du Groupe d'études socialistes.

³³ Lettre à F. Lawson Dodd datée du 11/05/1913, FRH 06 C 01.001 à 061.

³⁴ Hertz évidemment le sait qui écrit, en ouverture à sa conclusion : " Peut-être était-il superflu de s'étendre si longuement sur des histoires de villageois et sur un petit saint, caché dans un recoin des Alpes " (p. 156).

creux, qu'une condition de possibilité fondamentale de l'enquête leur est attachée : Hertz peut proposer une enquête ethnographique parce qu'il a des loisirs et en a le loisir.

2. Les finances de la recherche

Mauss désigne ainsi " Saint Besse " comme un objet certes " charmant ", mais aussi une simple " œuvre de délasserment, d'occasion " ³⁵. La monographie reste un travail qui ne saurait évidemment accéder au statut d'œuvre, ni même rivaliser avec ou intégrer l'entreprise doctorale. Hertz a produit Saint Besse pendant une phase de découragement avant la rédaction du monument en gestation : " C'est à ce moment que, pour s'amuser, se distraire, relever cette oppression d'une trop grande œuvre, il écrit et publia son charmant Saint Besse " ³⁶.

L'auteur du *Manuel d'ethnographie* n'est pas le seul des durkheimiens ou autres lecteurs de tirés à part pour lesquels le texte suscite ce type de remarques, bien que certains soient plus intrigués ou étonnés que d'autres par le fait qu' " on y sent la connaissance directe des choses " ³⁷. Maurice Halbwachs dit son intérêt avant un commentaire lapidaire : " tu donnes une impression très curieuse de ce pays de montagnes et de ses habitants " ³⁸. Paul Fauconnet écrit à la fois son amusement et son intérêt (sa surprise ?) devant le caractère vivant du travail : " Je l'ai lu avec beaucoup de plaisir. Car ce n'est pas seulement du bon travail, soigneux, historiquement, géographiquement et sociologiquement riche d'idées et de jolis détails, c'est encore très amusant et le lecteur retrouve l'impression agréable que vous éprouviez, m'avez-vous écrit, en travaillant sur le vivant. Pour moi qui travaille sur des faits d'une extraordinaire abstraction, une lecture comme celle-là est une halte dans un oasis " ³⁹. Maxime David enfin qui résume bien l'ambivalence des jugements, entre plaisir et étonnement devant ce qui est manifestement un objet inhabituel : " Vous avez su, selon votre habitude, faire quelque chose de fort et qui va loin à partir d'une question bien délimitée, de sorte que vous délectez à la fois l'érudit et le philosophe. Et puis, c'est vraiment amusant, et vous n'êtes pas assez austère, n'est-ce pas, pour prendre en mauvaise part ce compliment " ⁴⁰.

³⁵ Marcel Mauss, " *In memoriam*. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs ", *L'Année sociologique*, nouvelle série, 1, 1925, " Robert Hertz ", republié dans *Œuvres*, t. 3, " Cohésions sociales et divisions de la sociologie ", Paris, Minuit, 1969, p. 493-495.

³⁶ M. Mauss, " Note de l'éditeur [M. Mauss] précédant l'étude de Robert Hertz, "Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives" " [introduction à la thèse inachevée de Hertz, publiée dans la *Revue de l'histoire des religions*, 86, 1922], in *Œuvres*, t. 3, *op. cit.*, p. 512.

³⁷ Carte-lettre de remerciement du linguiste A. Meillet, 3/10/1913, FRH 11 D.01.001 à 048.

³⁸ Lettre du 13/10/1913, FRH 11 D.01.001 à 048.

³⁹ Lettre du 23/10/1913, FRH 11 D.01.001 à 048.

⁴⁰ Lettre non datée, marquée " samedi ", 1913 (?), FRH 11 D.01.001 à 048.

C'est aussi en rapport à l'étrangeté relative instillée par la lecture du texte qu'il faut, me semble-t-il, comprendre le fait que " Saint Besse " puisse être qualifié de " passe-temps " ⁴¹. Peut-être faudrait-il d'ailleurs parler plutôt d'un devoir de vacances, au sens propre du terme, puisque travaillé d'un hôtel de Cognac entre le 20 juillet et le 1^{er} septembre 1912. Si R. Hertz peut proposer une monographie de terrain apparemment aussi étonnante dans le monde universitaire de l'époque, c'est aussi qu'il est un jeune rentier passionné par ce nouveau loisir, régénérant physiquement et intellectuellement, qu'est la course en montagne. Toutes les lettres à ses proches amis sont travaillées par le fait qu'il assume difficilement, comme normalien, comme socialiste, comme citoyen, son statut de rentier. Dès 1905, voilà comment il présente son intégration prochaine dans un lycée :

" Entre temps j'avais réfléchi me demandant si je ne faisais pas la [illisible] gaffe en entrant dans l'enseignement. Mauss qui, tu le sais peut-être, est venu passer quelques mois à Londres et qui habitait à côté de chez nous, m'a traité d'abruti sentimental, a raillé mes " scrupules moraux " et m'a dit que quand on avait la veine (comme moi) de pouvoir travailler librement, c'était folie et crime de ne pas le faire. [...] il paraît que nous, les jeunes, avons toutes les chances du monde de rester en congé cette année [par manque de places]. De sorte que me voilà condamné (sans doute) à ne rien faire et à vivre de mes rentes comme un sale capitaliste avec le ridicule, en plus, d'avoir joué, depuis deux ans, à celui qui veut faire du secondaire " par principe " ⁴².

Deux ans plus tard, il explique au même ancien " coturne " les raisons pour lesquelles il a quitté l'enseignement :

" Alors pourquoi je suis parti ? Te l'avouerai-je ? J'ai peur que ce ne soit un peu la pression de l'opinion collective, d'un certain milieu, tu devines lequel. Durkheim, Mauss et les autres n'avaient jamais approuvé ma résolution – qu'ils trouvaient d'ailleurs vertueuse, pleine d'abnégation – d'aller préparer au bachot une demi-douzaine de petits bourgeois ; ils trouvaient absurde qu'ayant de quoi vivre à Paris, je n'en profite pas pour rester ici, à travailler, à me faire ma culture technique, à faire avancer " enfin " la science. [...] La goutte d'eau déterminante a été l'engagement que j'avais pris - ou que m'avait presque imposé Durkheim – de publier un mémoire dans *l'Année sociologique* 1907 (celle qui devrait avoir déjà paru), le travail sur les choses mortuaires dont je crois t'avoir parlé. [...] ma position actuelle de rentier travaillant pour le plaisir ne saurait se prolonger indéfiniment. Je sens vraiment

⁴¹ Marcel Mauss, " *In memoriam...* ", art. cité, p. 493-495.

⁴² Lettre à Pierre Roussel, 19/05/1905, FRH 06 C 03.001 à 023. Un an plus tard, c'est de nouveau sous ce rapport " de classe " qu'il décrit sa situation : " Donc je suis professeur de philosophie (suppléant) au lycée de Douai ; j'endoctrine une douzaine de petits bourgeois [...]. Parfois je trouve triste d'enseigner une chose à laquelle on ne croit guère à des enfants en qui on ne croit pas ; car presque tous sont riches, ils veulent la plupart faire leur droit, parce que c'est là qu'on travaille le moins, l'idéal étant (comme le meilleur de la classe me le disait) de vivre de ses rentes. [...] Je ne regrette pas d'être entré dans la carrière universitaire, je sens qu'il est bienfaisant d'avoir un métier, une fonction régulière et reconnue, qui a son " prix " établi. Mes plans d'avenir sont extrêmement vagues. J'ai de quoi (ô honte ! ô problème !) vivre sans travailler " (Lettre du 11/02/1906).

le besoin d'une activité régulière et engrenée, d'une fonction, et aspire à enseigner "43.

A partir de leur réinstallation à Paris en septembre 1906, Alice et Robert Hertz vivent au 106 avenue de Versailles, dans le 16^e arrondissement. Débute alors une vie où R. Hertz travaille à ses mémoires et à la section de l'*Année* dont il a la charge, poursuit ses activités " politico-scientifiques " en fondant en 1908, sur le modèle des sociétés fabiennes, le Groupe d'Etudes Socialistes, et ... prend de fréquents congés. Début mai 1907, Alice et lui sont en vacances à Guétary, où ils louent une " jolie villa entourée d'un bois de pins " dans laquelle la gardienne leur " fait la cuisine " .. Ils passent l'été 1910 à Loctudy, Finistère, à l'hôtel⁴⁴. Juste avant leur départ pour Cogne, voilà comment R. Hertz explique à Fred Dodds leur choix de se rendre dans les Alpes ... plutôt que dans la maison familiale normande : " A large section of my family [...] are going to Varengeville on the Normandy Coast, and we have refused to join them because we do not find it breaching, and refreshing and stimulating enough. I personally feel that mountaineering is the thing for me. [...] "45.

Peut-être est-il ici possible de poser l'hypothèse d'un lien entre indépendance matérielle, voyage bourgeois et innovation dans le travail intellectuel, au sens où le cadre monographique et l'enquête directe ne seraient pas ici de l'ordre d'une méthode, mais pour partie la simple transposition d'un mode de vie dans l'univers " professionnel " ... qui n'en est pas vraiment un. Voilà peut-être ce que suggèrent les mots de Hertz dans une lettre à Dodd envoyée au moment où il reçoit les remerciements pour les tirés à part de " Saint Besse " et travaille au livre qui doit élargir la monographie :

" I fancy to myself that it [le livre sur les cultes et légendes des monts et des rochers qu'il est en train d'écrire] has a certain psychological interest and helps to understand a not unimportant aspect of religious emotion and imagination. But the evil is that in that kind of work one has no true and safe test of the value of one's labour. No remuneration, no public estimation, no visible and concrete results. Sometimes I think all that is rubbish – fanciful theories with no touch with reality – just the kind of thing to give the illusion of activity to an ordinary rentier ... But happily, when one works, one does not often ponder about the meaning and value of one's work "46.

Est-il ici possible de soutenir que l'introduction de l'enquête directe dans le monde universitaire se fait en marge, " par la bande ", au sens où elle est le

⁴³ Lettre à Pierre Roussel, 27/04/1907, FRH 06 C 03.001 à 023.

⁴⁴ Lettres à Louis Réau, " mon cher ami ", datées respectivement du 14/05/1907 et du 10/07/1910, FRH 06 C05.001 à 017.

⁴⁵ Lettre à F. Lawson Dodds datée du 18/06/1912, FRH 06 C 01.001 à 061. Un an plus tard, il écrit encore : " I have the feeling of living in artificial and unwholesome conditions because I have money and no regular profession. Free intellectual work is tiring but has not the regulating influence of a métier " (lettre du 3/05/1913).

⁴⁶ Lettre à Fred Lawson Dodd datée du 12/10/1913, FRH 06 C 01.001 à 061.

fait de personnages qui sont de relatifs outsiders par rapport à l'université⁴⁷? Soit que, comme Hertz, ils appartiennent à des milieux aisés finalement partiellement outillés et préparés, par leur mode de vie, à certaines formes de découvertes ou d'ouverture sociales. Soit que, comme semble le montrer le cas de Nels Anderson⁴⁸, ils sont issus de milieux beaucoup plus populaires dont ils ont une connaissance intime et personnelle antérieure à leur " entrée " dans la carrière universitaire. L'hypothèse paraît délicate à tenir dans le sens où Hertz n'a, pendant longtemps, et contrairement à Anderson à Chicago, pas d'héritier " ethnographe ". Pour autant, on peut essayer de travailler l'idée que son mode de vie, sa curiosité et ses intérêts " sociaux ", ont pu faciliter son " intégration " sur le terrain de Cogne. Avant d'analyser plus en détails comment il justifie et met en œuvre son travail ethnographique, je voudrais encore donner quelques éléments du rapport au populaire, objectif et subjectif, qui caractérise sa vie avant et après saint Besse.

Pour introduire cette question, je propose d'établir un parallèle qui apparaîtra peut-être totalement indu : reste que les lettres de R. Hertz évoquant le " fatras scholastique " ou la volonté de " faire du secondaire par principe " auront peut-être évoqué chez le lecteur, comme elles ont fait écho pour moi, à la description que donne P. Bourdieu de son " entrée (ethnologique) en sociologie " .. Il mentionne ainsi " la sourde culpabilité de participer à l'oisiveté privilégiée de l'adolescent bourgeois, qui m'avait porté à quitter l'École normale, aussitôt après l'agrégation, pour aller enseigner et être utile à quelque chose, alors que j'aurais pu profiter d'une quatrième année ". Et, quelques pages plus loin, le rôle tenu dans cette entrée par le " refus profond du point de vue scholastique, principe d'une hauteur, d'une distance sociale, dans laquelle je n'ai jamais pu me sentir à l'aise et à laquelle prédispose sans doute le rapport au monde associé à certaines origines sociales " ⁴⁹. Il faudrait ajouter à cet essai de comparaison le désir de collection tout azimut et dangereusement folkloriste qu'on ressent lorsque Bourdieu décrit, à propos de ses débuts algériens, " l'envie de déchiffrer une énigme du rituel, de recueillir un jeu, de voir tel ou tel objet " ⁵⁰, autant d'échos à la lettre de Hertz à sa mère dans laquelle il parle du " vrai musée " qu'il ramène et de la " chasse aux traditions populaire " qu'Alice et lui ont menée⁵¹. Evoquer encore " la frénésie scientifique " qu'a provoquée chez le premier la découverte du *Guide pratique* de Marcel

⁴⁷ " I long for a more definite métier than I have at present and hope that this thesis will soon give me an opportunity of entering a good university ", lettre à Fred Lawson Dodd, 1/10/1911, FRH 06 C 01.001 à 061.

⁴⁸ Sur l'irruption et la marginalité dans l'université des années 1920 de l'auteur du *Hobo*, voir le chapitre 9 de Jean-Michel Chapoulie, *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil, 2001.

⁴⁹ P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 56 et 59.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁵¹ Lettre de R. Hertz à sa mère, 29/08/1912, FRH 02.C.05.001 à 051. Voir infra pour des développements.

Maget, " formidable antidote hyperempiriste à la fascination qu'exercent alors les constructions structuralistes de Claude Lévi-Strauss (et dont témoigne assez mon article sur la maison kabyle, que j'écris à peu près au même moment) "⁵²: comment ne pas songer ici aux mots des lettres précédemment citées de Hertz où il oscille constamment entre démonstrations de rapprochements classificatoires brillants et exhortations à l'enracinement empirique ? Enfin, peut-être montrer que, toutes choses égales par ailleurs, les khâgnes parisiennes préparatoires à l'Ecole normale de 1950 sont, sous le rapport de leur classicisme philosophico-littéraire, pas si éloignées de celles de 1900.

Toutefois, si l'établissement du pont entre les deux sociologues me paraît important, c'est que P. Bourdieu raconte sa culpabilité devant son oisiveté bourgeoise en soulignant qu'elle nourrissait un populisme adolescent que la guerre d'Algérie participe, dit-il, à effacer⁵³. Quand est-il chez Hertz de ce rapport au populaire ? Les lectures historiennes ou sociologiques consacrées à sa trajectoire biographique, en apparence différentes, convergent de fait pour faire de Hertz une figure exemplaire de l'intellectuel socialiste emprunt de mysticisme. Elles prennent pour l'essentiel appui sur les lettres du front à Alice. Parce que Hertz y mobilise le vocabulaire religieux de la croisade, de la régénération, de l'acceptation volontaire de l'engagement, Ch. Prochasson fait de ces lettres une " étonnante illustration " de la thèse du " consentement " à la " culture de guerre "⁵⁴. Les lectures plus sociologiques reposent sur une argumentation comparable, avec toutefois pour horizon ultime une question (évidemment sans réponse mais inlassablement ressassée) : Robert Hertz s'est-il intentionnellement sacrifié au front ? [DVPER] Ces lectures manquent à mon sens une grande part du rapport de Hertz au populaire en laissant dans l'ombre le fait qu'il est, parmi les durkheimiens, l'un de ceux qui porte le regard le plus aigu sur la distance sociale qui le sépare des classes populaires. J'ai montré ailleurs que si Ch. Prochasson peut noter que " les barrières semblent infranchissables " entre Hertz et ses camarades de tranchées, c'est d'abord parce que les lettres à Alice sont truffées de notations extrêmement précises et " sociologiques " montrant combien il découvre ou redécouvre la distance sociale qui le sépare des autres soldats⁵⁵. Mon objectif était alors de souligner combien il paraissait audacieux de " faire partager " le consentement de Hertz par les autres soldats (ses mots disent tout à fait explicitement le contraire). L'argument

⁵² P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 81.

⁵³ " Leur soumission extrême [celle des jeunes appelés qui l'entourent] à la hiérarchie et à tout ce qu'elle impose met à rude épreuve ce qu'il reste en moi de populisme, nourri de la sourde culpabilité de participer à l'oisiveté privilégiée de l'adolescent bourgeois [...] " (*ibid.*, p. 56).

⁵⁴ Ch. Prochasson, " Culture de guerre et consentement ", préface à *Un ethnologue dans les tranchées*, *op. cit.*, p. 27-34.

⁵⁵ N. Mariot, " Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre ", *Genèses*, n°53, déc. 2003, p. 164-165 pour l'encadré " Robert Hertz, témoin exemplaire ? " .

est donc ici simplement retourné : si cette distance existe (et elle existe, encore une fois, parce que Hertz l'a décrite avec une remarquable précision), il est difficile de n'en faire qu'un nietzschéen ou barrésien quasi honteux dont l'œuvre publiée aurait été " vidée du vrai mouvement de sa pensée " ⁵⁶. J'en donnerai un dernier exemple qui permet de revenir à la question du populisme et de questionner l'usage que l'on peut faire des lettres. En effet, les travaux sociologiques présentant sa biographie mentionnent tous une formule de Hertz adressée à Pierre Roussel dans laquelle il évoque son " mysticisme de la foule ". Prise comme telle, elle vient systématiquement appuyer la thèse générale de la religiosité intime du personnage, voire de son irrationalisme latent. Or, si on replace la formule dans le paragraphe dont elle est extraite et dans la série des lettres à ce copain de classe qu'est Pierre Roussel, l'interprétation pourrait bien être toute autre :

" Après quelques temps d'inaction socialiste, je suis entré depuis peu en contact avec les ouvriers (mineurs) des fosses d'alentour : hier tu aurais pu me voir derrière un drapeau rouge et une fanfare ouvrière, marchant avec les " orateurs ", suivi d'une foule d'ouvriers – des vrais dans le noir et la boue dans un petit patelin lugubre (cf *Germinal*). Tu reconnais mon mysticisme de la foule. Je me tordais intérieurement en pensant à la gueule de mon proviseur ou au premier rang de ma classe. Je ne cherche pas d'esclandre mais je veux vivre, exister – or si l'on est sage en province, on meurt " ⁵⁷.

A travers ces lignes, il me semble qu'on rejoint la forme de populisme ou de romantisme adolescent qu'évoque P. Boudieu. Hertz y emploie, me semble-t-il, un ton à la fois lucide, amusé, pas dupe de sa position. Je voudrais essayer de montrer qu'une bonne part de son travail académique a précisément consisté à transposer, sur un plan scientifique, la distance maîtrisée (et finalement surmontée) à l'altérité dont témoigne, sur un plan amical, cette lettre où celui qu'il moque me semble être autant lui-même que son proviseur.

3. Ethnocentrisme, altérité et ethnographie

Pour traiter du rapport de Hertz à l'ethnographie, il faut repartir des deux questions qu'il soulève en introduction. Rappelons-les :

" Quelle signification les fidèles donnent-ils à leur présence annuelle dans ce lieu, ainsi qu'aux rites qu'ils y accomplissent ? Et, par delà les raisons peut-être illusoires des croyants eux-mêmes, quelle est la force qui, chaque année, rassemble dans cette solitude [...] tout un peuple d'hommes [...] ? " (p. 110).

La première peut être qualifiée d'iconoclaste et d'audacieuse en ce qu'elle donne prise aux critiques visant " la tentation de l'explication par les opinions déclarées ", suivant la formule des auteurs du *Métier de*

⁵⁶ A. T. Riley, " Ethnologie d'un anthropologue ... ", art. cité, p. 133.

⁵⁷ Lettre à Pierre Roussel, 11/02/1906, FRH 06 C 03.001 à 023.

*sociologue*⁵⁸. A l'inverse, la seconde question est parfaitement durkheimienne : on soupçonne qu'elle est pour partie, là encore, outil de réassurance vis-à-vis des futures lectures des proches. Le caractère, à mon sens audacieux, de cette mise en problème est encore renforcé par le fait que l'auteur prend immédiatement soin de se démarquer de l'accusation de naïveté empirique dont il sait risquer le reproche : la " simple observation de la fête n'apporte pas de réponse suffisante à ces questions ". L'observation joue bien un rôle, mais n'explique rien à elle seule : d'où l'exposé des trois sources supplémentaires auprès desquelles Hertz construit son argument.

1. D'abord le recueil, osera-t-on " non-directif ", des mots des " simples dévots " (il enfonce le clou : qu'il faut non pas " interroger, plutôt laisser parler à leur aise ").

2. Ensuite les réponses de quelques informateurs privilégiés nommément cités, érudits locaux choisis parce qu'ils " connaissent bien la région pour y être nés " .

3. Enfin les données écrites de seconde et de première main (même si la distinction n'est pas évidente) que constitue la " littérature historique et hagiographique ", celle sur laquelle il a, jusqu'alors, toujours travaillé.

L'originalité du propos ne tient donc pas (au moins dans l'introduction) à l'événement lui-même, mais précisément à l'articulation des deux questions dont on peut dire qu'elle ne cessera, au long des décennies qui suivront, d'être retravaillée et discutée par les sciences sociales : leur spécificité ou / et leur légitimité scientifique tient-elle à la possibilité d'apporter une explication aux phénomènes sociaux qui leur soit entièrement extérieure, et veut-on poser par là une équivalence entre extériorité, socialité et / ou méconnaissance par les individus de ce registre explicatif ? Ou faut-il tenir compte des " raisons " que donnent à leurs pratiques ces mêmes individus, et si oui à quelles conditions (puisqu'elles peuvent être " illusoires ") et dans quelle mesure ? En posant quelques jalons biographiques, j'ai cherché précisément à rendre compte des modalités par lesquelles l'auteur réussit (est conduit ? Mais alors par quelle force ?) à poser et à traiter la question, très novatrice sinon révolutionnaire dans le cadre des sciences humaines de l'époque, des raisons d'agir : rappelons en effet qu'il ne s'agit pas ici de renseigner des traditions folkloriques locales au moyen d'interrogatoires directs⁵⁹, mais, explicitement, de constituer, au moins pour partie, les motifs des fidèles en données d'enquête entrant en jeu dans l'explication du fait social considéré, ce qui est évidemment une toute autre démarche.

⁵⁸ P. Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Jean-Claude Chamboredon, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, Bordas, 1968, p. 43.

⁵⁹ La pratique de Hertz est parfaitement claire sur ce point, puisqu'il use également du beaucoup plus commun " questionnaire érudit ", typique des enquêtes des sociétés savantes d'étude du folklore au XIXe siècle, lorsqu'il écrit à ses différents correspondants locaux, autorités ecclésiastiques ou lettrés, pour obtenir des informations précises sur le culte du saint. Voir les questionnaires adressés aux chanoines Fruttaz et Garino (à Ivree), FRH, 11 D.02.01.

En proposant de s'intéresser aux significations livrées par les pèlerins, Hertz ne peut que venir questionner ce que doit être la mise en œuvre concrète des formes de lutte contre l'illusion de la transparence qui sont au fondement de l'autonomisation de la science sociale au tournant du siècle. Durkheim résume admirablement ce postulat déterministe lorsqu'il reconnaît à Marx d'avoir su poser le caractère illusoire de la transparence des faits sociaux : " Nous croyons féconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience " ⁶⁰. Car si le principe de non-conscience est un " postulat méthodologique " qu'on ne saurait tenir pour une thèse anthropologique renvoyant à l'inconscience des conduites humaines (ils ne savent pas ce qu'ils font) ⁶¹, reste qu'il ne peut qu'être malmené, surtout au début du XX^e siècle dans le cadre de travaux qui ne font jamais appel aux propos des enquêtés, par la seule idée de recourir aux " opinions déclarées ". Même si Hertz, comme on l'a vu, est très loin de réduire l'organisation du culte à la représentation que s'en font les fidèles, même s'il finit par rendre compte des attitudes et croyances par la structure objective de cette organisation, son enquête interroge bien la place (inexistante, complémentaire, centrale ?) que doivent tenir les raisons individuelles en tant que matériau empirique : c'est comme tel que le travail sur saint Besse vient sinon heurter, au moins surprendre les routines méthodologiques et épistémologiques de son milieu.

Dans l'introduction qu'elle rédige pour le volume posthume des textes de son mari, Alice Hertz reprend le plaidoyer final de l'article sur saint Besse pour souligner tout à la fois la difficulté de la démarche ethnographique et les dons " naturels " que possédait son mari pour entrer en contact avec autrui. Voici comment elle présente le " travail de terrain " à Cologne :

" Dans sa conclusion, R. Hertz dit que "l'hagiographie fera bien de ne pas négliger ces instruments de recherche que sont une paire de bons souliers et un bâton ferré..." ; mais, à quoi serviraient ces instruments, sans ce rare pouvoir de sympathie, ce rayonnement qui efface presque instantanément la méfiance, une modestie si complète qu'elle abolit toute distance, et le pouvoir socratique (seule qualité qu'il se reconnaissait) de rendre les gens loquaces, de les mettre en valeur, " d'allumer " leur esprit ? Il faut se rendre compte que rien n'est plus difficile que des recherches de ce genre, faites parmi les gens les plus méfiants du monde : rudes paysans vivant à l'écart des étrangers, ecclésiastiques italiens. Et pourtant, tel un naturaliste trouvant facilement, dans cette même région, les papillons ou les plantes qui lui manquent, sans effort, en se promenant, en vivant au milieu des gens du pays, il recueillait des faits, des reliques. Un jour, une brave femme lui donna, dans une chaumière du val Soana, une image enluminée du saint, grossièrement protégée par une boîte de verre colorié. Cette étude le passionna. Combien

⁶⁰ E. Durkheim, compte rendu de A. Labriola, " Essai sur la conception matérialiste de l'histoire ", *Revue philosophique*, vol. XLIV, décembre 1897, p. 648.

⁶¹ *Le métier de sociologue, op. cit.*, p. 38. C'est le même type de glissement fallacieux qui fait passer de la mise en lumière d'une régularité statistique à l'attestation d'une règle ressortissant d'un plan préalable.

plus vivant que le travail de bibliothèque, ce contact direct avec des réalités tout aussi riches en possibilités que les rites des primitifs de l'autre bout du monde. " ⁶².

Par certains aspects, les fruits de ce travail pourraient parfaitement se voir taxer de n'être rien d'autre qu'une " collection de faits curieux " du type de celles que constituent folkloristes et autres " pseudo-sociologues " ⁶³. A travers l'évocation par Alice de la pratique du naturaliste " recueillant " des faits, on perçoit combien la posture consistant à rendre leurs visages aux pratiques et croyances observées, à les rattacher aux positions sociales de ceux qui les adoptent, est une opération scientifique peu naturelle. Les mots que Hertz envoie à sa mère (mais, précisément, ils sont ceux adressés à son entourage, pas ceux utilisés dans le " mémoire ") témoignent bien de cette disposition très commune à l'amoncellement abstrait :

" Nous rapportons un vrai musée : statues de la vierge et des saints, assiettes en étain, plats en cuivre, bonnets et colliers de perle comme en portent les enfants. En plus de cette moisson d'objets précieux, je rapporte tout un paquet de notes sur la légende et le culte de Saint Besse : un saint bizarre et falot, qui n'est là que pour justifier un culte rendu à un rocher sacré situé à 2100 mètres d'altitude et vénéré bien avant que le nom du christ n'ait pénétré les campagnes " ⁶⁴.

Peut-être se souvient-on du constat désabusé que Hertz faisait à son ami Dodd en suggérant que la recherche n'était peut-être, pour lui, qu'un moyen de " donner une illusion d'activité à un rentier ordinaire ". Il faut rapprocher ce regard lucide de la façon dont Marcel Maget ⁶⁵ décrivait, dans un entretien, l'identité et la pratique des folkloristes de l'entre-deux-guerres :

" De même qu'aujourd'hui vous êtes fatiguées des monographies villageoises, moi j'étais fatigué des folkloristes qui recueillait " un conte séparé de l'acte de conter ". Une des motivations du mouvement folklorique, c'était que des lettrés, qui avaient des loisirs, du temps, se penchaient sur des illettrés " ⁶⁶

⁶² Alice Robert Hertz, " Introduction " à *Sociologie religieuse et folklore*, op. cit., p. 12-13.

⁶³ Voir la lettre à Pierre Roussel du 17/12/1904, dans laquelle Hertz parle des membres de la société de sociologie londonienne " surtout préoccupés de collectionner des faits curieux " .

⁶⁴ Lettre de R. Hertz à sa mère datée du 29/08/1912 (FRH, 02 C 05.001 à 051).

⁶⁵ De façon symptomatique, c'est lui, héritier des méthodes des ATP de l'entre-deux-guerres et converti tardif à l'observation directe qui, le premier, développera une critique systématique du populisme folkloriste (" Problèmes d'ethnographie européenne ", dans Jean Poirier (Dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, " Pléiade ", 1968, p. 1247-1338). Effort que l'on sait avoir été prolongé et approfondi, sous l'angle de l'étude des classes populaires, par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron (*Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Hautes Etudes Gallimard, Le Seuil, 1989). Voir, dès la p. 11, leur évocation du " compilateur de folklore " dans la " gamme étendue " des traits définissant le populisme.

⁶⁶ Entretien avec M. Maget réalisé par F. Weber et Tiphaine Bathélémy le 8/06/1983, cité par F. Weber dans " Politiques du folklore en France (1930-1960) ", in Philippe Poirier et Loïc Vadelorge (dir.), *Pour une histoire des politiques du patrimoine*, Paris, Comité d'histoire du ministère de la culture, Travaux et documents n°16, Fondation Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 282.

En même temps, c'est précisément contre cette tentation ou dérive populiste inhérente aux amateurs de folklore que Hertz fait porter une part importante de son travail scientifique, de la même façon qu'il s'efforce de ne pas séparer les croyances sur le culte des hommes qui les tiennent. Comme P. Bourdieu dans ses travaux algériens ou béarnais, il ne raconte évidemment pas non plus, dans le mémoire lui-même, ce rapport de collectionneur à l'objet qu'il détaille à sa mère et qui est sans doute au principe d'une forme spécifique (mais largement partagée) d'habitus de la recherche scientifique. Il est même étonnant de constater combien Hertz prend au sérieux les paroles " indigènes ", ou avec quel soin il s'efforce d'éviter tout jugement qui ferait preuve d'ethnocentrisme. Sans doute faut-il voir dans ce souci constant une illustration exemplaire du fait qu'il est parvenu à surmonter sa distance (donnée) à l'objet pour produire de la connaissance. Ainsi son dossier de travail sur saint Besse conserve-t-il l'ensemble des notes qu'il a prises au long de ses pérégrinations dans les villages : y est consigné avec un grand scrupule apparent l'ensemble des histoires et des croyances qu'on lui a racontées sur saint Besse et dont il usera dans l'article. Lorsqu'il s'efforce de dépeindre le cadre général de l'opposition plaine / montagne, il décrit effectivement l'entrée dans les hautes vallées comme un " transport en plein moyen âge " (p. 114), et évoque l'état rudimentaire des techniques agraires, " l'hygiène déplorable " et l'ensemble des traditions locales (costumes, coutumes, langue). Pour autant, ces traits ne sont aucunement renvoyés à une quelconque arriération mentale ou à l'éternel présent des sociétés inférieures. Ce qu'il exprime avec finesse en qualifiant le " particularisme " local " d'obstiné " et en jugeant que " l'occlusion morale " y est un " besoin " (p. 113). Faire de ces jugements extérieurs dépréciatifs des motivations intérieures positives est ici possible à la seule condition de réinscrire les structures sociales de ces groupes et leurs transformations dans une histoire tout entière scandée par les conflits avec la plaine, " ceux d'en bas " qui ne sont justement pas, dans un renversement de l'analogie courante, " subalternes " .

Prendre au sérieux les mots " indigènes " ne veut donc pas dire, bien au contraire, qu'il leur dénierait toute altérité. L'adjectif est utilisé dans le sens technique que lui confère Florence Weber, c'est-à-dire comme moyen de dissociation de la position de l'observateur et de celle des personnes observées, ou " indigènes " ⁶⁷. Le constant rappel de l'extériorité de l'enquêteur au monde étudié, acquise ou, comme ici, donnée (comme chaque fois que l'observateur n'appartient pas à l'univers étudié), permet de rapporter l'étrangeté d'autrui à la sienne propre, c'est-à-dire, tout à la fois, de lutter inlassablement contre l'ethnocentrisme de son point de vue et

⁶⁷ F. Weber, " Práticas econômicas e formas ordinarias de calculo ", *Mana*, 8 (2), 2002, p. 151-182, note 2, p. 175 (à paraître en français en 2004 dans Natacha Coquery, François Menant et F. Weber, *Ecrire, compter, mesurer. Le calcul économique à l'épreuve de l'histoire et de l'ethnographie*, Paris, Editions Rue d'Ulm et PUF).

de ne pas faire reposer l'analyse sur la seule constatation et l'énumération des différences, de ce qui sépare l'enquêteur des hommes qu'il observe. De façon tout à fait intéressante, Hertz mobilise également le terme dans son article :

" Je n'ai pas observé ce fait [il parle du geste de se frotter le dos contre le rocher pour guérir de la stérilité] de mes yeux et je n'ai pu en obtenir la confirmation des "indigènes" que j'ai questionnés : ils ne l'ont pas nié, mais ils ont toujours déclaré l'ignorer, peut-être pour ne pas avoir l'air trop superstitieux. L'authenticité du fait m'a été garantie par le médecin de Ronco et surtout par M. F. Farina, qui connaît très bien le Val Soana dont sa femme est originaire " (note 3 p. 119).

Il me semble que le fait que le terme " indigènes " soit entre guillemets, la distinction qu'établit l'auteur entre ses " indigènes " et ses " informateurs " toujours nommément cités⁶⁸, la pleine conscience de son propre statut d'interlocuteur en situation de domination (" peut-être pour ne pas avoir l'air trop superstitieux "), enfin l'insertion du terme dans le cadre problématique de l'article permet de soutenir que son utilisation poursuit chez Hertz des objectifs identiques à ceux que je viens de rappeler. Sans doute la communauté de langue joue-t-elle ici un rôle central dans l'appréhension réflexive de la position de l'autre à la fois comme différent et comme semblable. En effet, la langue vient puissamment renforcer la dissipation du sentiment d'altérité que provoque le fait de partager des activités très ordinaires comme manger ou dormir. R. Hertz note la chose explicitement dans la lettre qu'il envoie à sa mère :

" C'est délicieux de trouver des sauvages qui parlent français ; c'est la grande supériorité des indigènes d'ici sur les Bigoudens qu'ils rappellent à bien des égards. Par exemple, notre chasse aux traditions populaires et aux antiquités, si elle nous a coûté plus de peine que d'argent, nous a valu quantité de puces et autres animacules du même genre. Heureusement, Alice excelle dans la destruction de ce menu gibier " ⁶⁹.

C'est bien en partie parce qu'il parle la même langue que les fidèles de Besse et Subit, quelques semaines durant, leurs puces ou autres moustiques qu'il ne peut décrire ses enquêtés en sauvages qui lui resteraient absolument étrangers et dont tous les gestes et paroles apparaîtraient dès lors incompréhensibles ou irrationnels. L'engagement sur le terrain a ici un effet déflationniste considérable sur l'étrangeté d'autrui, cette altérité radicale qui peut conduire à ne plus l'observer que sous l'objectif de la différence. C'est aussi parce qu'il partage leur fête et leurs marches que Hertz parvient à extraire les mots des enquêtés des herbiers de croyances où

⁶⁸ Comme pour " indigène ", il utilise le mot " informateur " dans le brouillon de lettre qu'il adresse au chanoine Fruttaz : " Désireux d'obtenir des renseignements complémentaires, j'en ai parlé à mon jeune ami P. A. Farinet qui m'a aussitôt répondu que je ne pourrais trouver aucun informateur aussi compétent que vous " (brouillon daté du 24/08/1912, FRH 11 D.02.01).

⁶⁹ Lettre de R. Hertz à sa mère datée du 29/08/1912 (FRH, 02 C 05.001 à 051).

ils étaient jusque là consignés : en soumettant les paroles indigènes au même examen critique que les données écrites, il cherche également à affirmer l'égalité légitimité des sources orales et écrites dans l'enquête. Avant d'examiner ce point spécifique, on peut encore tenter de replacer l'attitude de l'enquêteur Hertz dans le contexte élargi de son rapport intellectuel plus ordinaire à l'altérité des différentes cultures qui servent de données à ses classifications comparées.

L'intérêt, me semble-t-il, de ce rapport particulier à l'altérité (du moins pour l'époque) tient à ce que Hertz fait systématiquement crédit à l'autre d'être aussi (ou aussi peu) rationnel que nous le sommes, comme dans cet exemple où il répond aux objections de P. Roussel à son mémoire sur la représentation collective de la mort :

" C'est vrai, il y a contradiction (pour nous) [entre les croyances indigènes], je crois l'avoir constaté moi-même (p. 78 de mon mémoire) ; mais cette contradiction ne me paraît pas très inquiétante : je ne serais même pas étonné de voir dans le même groupe les deux représentations exister concurremment. [...] Cela prouve seulement pour moi que notre logique, avec ses concepts fermés et exclusifs, n'est pas celle des " primitifs " ; pour eux aucune difficulté à ce que le mort revienne sous plusieurs formes à la fois, c'est toujours lui qui revient , mais on le voit sous un autre aspect, sous un autre angle : l'élément fondamental, fixe (et c'est moins une notion qu'une certaine direction mentale, et finalement une émotion), c'est le retour à la vie, à la sortie de la mort, le commencement pour le mort d'une existence régulière et légitime " ⁷⁰.

En ce sens, il soumet également notre propre rationalité occidentale à la critique. L'ethnographie ou l'histoire " à domicile " soulèvent sur un plan épistémologique des problèmes de distance à l'objet qui ne sont pas moins graves que ceux concernant les sociétés " exotiques " :

" Tes amis les classicistes, Carcopino et Hatzfeld, m'ont écrit que tout cela était fort bien tant qu'il s'agissait des Dayaks ou des Peaux-Rouges, mais " à bas les pattes ! " et respect aux Indo-européens ! J'ignorais que ce fétiche fût encore debout. Les faits hindous et iraniens leur semblent sans doute négligeables ou encore trop " sauvages ". Cela m'a donné envie d'aller marauder parmi les Grecs et les Romains. [...] Il y a encore tant de gens qui mettent les Grecs et les Romains à part [souligné dans la lettre] – une humanité dans l'humanité – qu'il faut saisir chaque occasion de montrer qu'ils sont fait de la même pâte que les autres mortels. L'originalité réelle de leur civilisation (dans la mesure où elle existe) n'en apparaîtra que mieux " ⁷¹.

Ne pas mettre Grecs et Romains à part, ne pas considérer que la raison des lettrés a toujours raison : voilà précisément ce que R. Hertz va appliquer aux sources, orales comme écrites, dont il dispose sur saint Besse.

4. Autonomie populaire et travail historique

⁷⁰ Lettre à Pierre Roussel, 13/11/1907, FRH 06 C 03.001 à 023.

⁷¹ Lettre à Pierre Roussel, 9/12/1907, FRH 06 C 03.001 à 023.

Tirant les conclusions qui s'imposent des contradictions ou divergences entre les formes populaire et officielles de la vie de saint Besse, R. Hertz indique que les deux légendes " sont également légitimes pour les milieux divers qui les acceptent ". Discuter ces récits ne saurait revenir à juger de leur vérité historique. Il n'y a donc aucune raison de donner un quelconque primat ou privilège à l'une ou l'autre des légendes : " La tradition populaire n'est ni plus ni moins vraie que l'autre " (p. 140). L'affirmation a deux conséquences. Rejetant dos à dos populisme et légitimisme dans le traitement des sources, Hertz promeut sinon une redéfinition, au moins une réaffirmation claire du statut des données d'enquête, égales en dignité " scientifique ", c'est-à-dire soumises, qu'elle soient orales ou écrites, construites dans l'enquête ou préexistantes à celle-ci, vivantes ou mortes, populaires ou officielles, au même type de lecture critique. Ensuite, le fait que ni l'une ni l'autre ne renseignent sur " la véritable identité " de leur héros jette une lumière d'autant plus vive, en creux, sur leur intérêt : chacune d'elles médiatise notre accès aux " habitudes de pensée " et aux " tendances morales des groupes profondément divers où elles se sont constituées " (p. 144). C'est à mesurer cette " distance, plus morale que physique " entre les deux groupes, à identifier le type d'état d'esprit ou à définir le style de vie qui caractérise chacun d'eux que ces légendes contradictoires acquièrent une utilité scientifique⁷² :

" Ici, une petite société de rudes et simples montagnards, dévoués à leur bétail et persuadés que la vertu la plus haute consiste à s'abandonner entièrement à la garde de Dieu : là-bas, un cercle de gens d'Eglise, nourris d'une culture livresque, plus érudits peut-être que judicieux, très désireux d'éclairer et de moraliser les villageois illettrés, animés enfin de préoccupations sacerdotales et centralisatrices " (p. 145).

Toutefois, la perspective historique de l'enquête malmène dangereusement, par la critique radicale qu'elle propose du point de vue hagiographique, la prétention savante à développer des généralités interprétatives basées sur des récits ou descriptions faisant parfois gravement violence aux faits et gestes de ceux dont il s'agit pourtant de faire l'étude. Ecrire de " l'épreuve " de Saint Besse qu'elle " devrait nous mettre en garde contre la tentation de considérer les textes hagiographiques comme l'expression fidèle des croyances populaires sur lesquelles ils se fondent " (p. 158), c'est commencer à saper, au moins sur un plan logique et prospectif, la légitimité d'une part du matériel " ethnographique ", en particulier exotique, sur lequel reposent les études comparées de sciences humaines de l'époque. C'est la raison pour laquelle R. Hertz tient tant à Saint Besse et lui consacre au final

⁷² Rodney Needham, dans sa notice biographique sur Hertz, avait bien noté cet aspect central du travail de Hertz : " An especially important feature of this style of interpretation is that Hertz makes no doctrinaire disjunction between social facts and inner states " (R. Needham, " Robert Hertz " in David L. Sills (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 18, " Biographical Supplement ", New York, The Free Press, 1979, p. 297).

une longue étude : il s'agit bien pour lui d'un des rares cas où les croyances populaires, du moins à Cogné (d'où l'importance centrale de l'enquête directe de longue durée : sans elle, par une simple observation de la fête, pas d'étude possible), sont restées relativement préservées des ajouts ecclésiastiques. En Besse, Robert Hertz a son Menocchio, le meunier du *Fromage et les vers* dont Carlo Ginzburg indique dans sa belle introduction qu'il représente un témoignage rare car non filtré sur les attitudes des " classes subalternes ". La légende populaire orale de Cogné est un " terme de comparaison " faisant trop souvent défaut alors qu'il est essentiel pour contrôler le caractère plus ou moins populaire de la légende officielle, médiatisée par la plume du lettré, lorsque celle-ci se prétend telle. C'est pour cette exceptionnelle raison (la conservation d'une tradition populaire non polluée par le travail édifiant et universalisant de l'Eglise) qu'in fine, Hertz peut se défaire du discrédit dans lequel sont tenues les analyses qui prendraient aujourd'hui les vies des saints et autres légendes populaires pour des vérités historiques et pour lesquelles " l'imagination collective est bien la " folle du logis " qui n'intervient que pour brouiller les dates, confondre les noms, grossir et altérer les événements " (p. 157).

Conclusion

L'un des mérites les plus évidents de l'article de Hertz est de montrer à l'œuvre les diverses opérations par lesquelles une entreprise institutionnelle a pour principe la délocalisation au moins partielle des pratiques qui lui sont attachées (ou qu'elle souhaite enrégimenter). Dans cette perspective, il serait sans doute très intéressant de souligner les liens unissant les travaux variés qui se sont donnés pour objet privilégié, sur des terrains parfois fort différents, l'analyse de cette logique de l'arrachement, autant dans le cadre d'institutions fortement identifiées que pour ce qui concerne des ordres normatifs réglés plus diffus. On peut penser, pour ce qui concerne le second cas, à la grammaire philosophique de Wittgenstein dont l'un des buts est précisément de rendre compte des effets logiques de l'enlèvement à leurs usages des mots du langage ordinaire. De façon plus parlante sans doute pour des spécialistes de sciences sociales, cette logique institutionnelle de l'arrachement des pratiques et discours à leurs contextes de réalisation ou d'énonciation est celle dont relèvent les opérations d'identification des bureaucraties administratives ou de nationalisation idéologique des appareils partisans.

Suivant cet axe d'analyse, l'objet de cette communication était double. D'une part, il s'agissait de montrer que l'un des lieux potentiellement les plus féconds du dialogue entre science politique et histoire est peut-être précisément l'étude de cette logique de l'arrachement, au sens où celle-ci repose en partie sur la critique historique croisée, locale et " supra-locales ", des archives (le plus souvent publiques) de ces opérations.

D'autre part et surtout, mon propos consistait, à travers un essai " d'enquête sur l'enquête ", à rappeler que l'une des procédures unifiant à mon sens le

plus fortement le travail des sciences sociales consiste, à l'inverse, à constamment réinscrire les écrits, gestes ou paroles des enquêtés dans leurs contextes et à toujours les rapporter à l'état-civil, le plus complet possible, de ceux-ci : comprendre, sans s'en remettre à la figure du génie prophétisant dans un long désert, la petite révolution par laquelle Hertz réussit à rendre aux modalités du culte de saint Besse leurs différents visages, n'était possible qu'en restituant les conditions sociales de possibilité de l'entreprise.

Résumé : Ce texte propose d'abord une lecture particulière d'un article de Robert Hertz, jeune durkheimien mort au front en 1915, consacré à l'étude du culte d'un saint dans des vallées reculées des Alpes. Celle-ci met en lumière, à travers la question de la progressive christianisation du culte, les rouages complexes des processus d'institutionnalisation. Outre son intérêt propre, l'article représente également un étonnant plaidoyer pour le développement de monographies intensives croisant enquête ethnographique et enquête historique. A partir des archives de l'auteur (lettres et dossiers de travail), je propose de revenir sur les conditions de possibilité, les formes de la mise en œuvre et la fécondité de ces croisements méthodologiques. Enfin, je tenterai de comprendre pourquoi, pendant des décennies, ce travail n'a pas eu de postérité. En conclusion, je montre en quoi la mise en œuvre récente (bien qu'encore rare) de protocoles d'enquête comparables à ceux qu'avait développés Hertz pour saint Besse a pu et pourrait faire progresser l'analyse des processus politiques.