UNIVERSITÉ FRANÇOIS – RABELAIS DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »

CITERES – équipe Cost

THÈSE présentée par :

Guillaume ETIENNE

soutenue le : **21 novembre 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : Anthropologie

Religion, ethnicité et patrimoine : un pèlerinage berrichon approprié par les migrations

THÈSE dirigée par :

Mme BIANQUIS Isabelle	Professeur, Anthropologie, Université François- Rabelais, Tours

Co-encadrement :

Mme BERTHELEU Hélène	Maître de conférences, Sociologie, Université François-Rabelais, Tours

RAPPORTEURS :

M. FOURNIER Laurent Sébastien	Maître de conférences (HDR), Anthropologie, Université de Nantes
Mme LESTAGE Françoise	Professeur, Anthropologie, Université Paris-Diderot, Paris 7

JURY :

Mme BIANQUIS Isabelle	Professeur, Anthropologie, Université François- Rabelais, Tours
Mme BERTHELEU Hélène	Maître de conférences, Sociologie, Université François-Rabelais, Tours
M. FOURNIER Laurent Sébastien	Maître de conférences (HDR), Anthropologie, Université de Nantes
Mme LESTAGE Françoise	Professeur, Anthropologie, Université Paris-Diderot, Paris 7
Mme LAMINE Anne-Sophie	Professeur, Sociologie, Université de Strasbourg

Remerciements

J’adresse mes premiers remerciements à Isabelle Bianquis et Hélène Bertheleu pour avoir guidé mon travail. Leurs conseils, leur disponibilité et leur écoute ont été d’une grande aide pour cette recherche et, plus généralement, lorsque mes questionnements dépassaient parfois le cadre de la thèse. Je remercie également les membres du jury, Anne-Sophie Lamine, Françoise Lestage et Laurent Sébastien Fournier, pour leurs appréciations et commentaires sur ce travail.

Les personnes rencontrées à l’occasion de cette recherche sont nombreuses. Celles et ceux qui ont accepté de me rencontrer lors des entretiens trouvent ici ma reconnaissance : les membres du Centre Franco-Portugais de Bourges, de l’Association Sainte-Solange et de La Pastorale des Migrants, de même que les pèlerins « ordinaires ».

Le père Édouard Cothenet, pour le temps qu’il m’a consacré et la mise à disposition de ses archives personnelles, est particulièrement remercié. Je remercie également les employés de la bibliothèque patrimoniale de Bourges pour leur sympathie et d’avoir accepté l’ouverture, parfois anticipée, des lieux. Ma sympathie va de même à l’employée de la bibliothèque de la maison diocésaine de Bourges, pour m’avoir fourni un matériel précieux et un local où travailler au fond de la bibliothèque.

Je tiens de plus à remercier tous les chercheurs, doctorants ou chercheurs plus confirmés, du laboratoire Citeres avec qui j’ai pu partager des discussions théoriques ou plus légères durant ces années. Les enseignants du département de sociologie de l’Université de Tours, les chercheurs de l’équipe Glob-Com à laquelle ce travail se rattache, m’ont beaucoup apporté.

Cette recherche a été effectuée avec le soutien du ministère de la Culture et de la Communication par l’attribution d’une allocation de formation en 2010. Je remercie la direction générale des patrimoines et le département du pilotage de la recherche et de la politique scientifique pour leur aide.

Un grand merci à Florence Troin pour son aide en cartographie, à Céline et Colin, pour leur maîtrise de l’anglais !

Je souhaite remercier mes amis : Manu, J.B, Jean-Fred, Tof, Mimi, Faustine, Charlie, Julien etc., pour… leur amitié. Léa pour m’avoir « amené » à l’université. Et bien entendu ma famille, Olivier, mes parents et Savine, pour leur soutien au quotidien.

Résumé

Cette thèse montre l'imbrication des champs du religieux, de l'ethnicité et du patrimoine à travers l'étude d'un culte local : le pèlerinage de Sainte-Solange en Berry qui célèbre une sainte locale par une procession tous les lundis de Pentecôte. Sa particularité est de rassembler les Portugais de la région à tel point que, depuis les années 1960, la fête est désormais indissociable de leur présence. C'est l'occasion d'exprimer son appartenance portugaise avec des démonstrations de folklore, des messes et chants en portugais. Nous montrons que c'est aussi l'occasion de se dire d' « ici » et de construire une autochtonie, notamment à travers la patrimonialisation du culte à laquelle les Portugais prennent part. Cette appropriation du pèlerinage est en effet un élément de légitimation puisque la communauté portugaise est aujourd'hui perçue comme salvatrice d'un culte en déclin. Le caractère patrimonial du culte se construit ainsi justement au moment où les Portugais vont le fréquenter, activant l'intérêt local pour l'événement en même temps que sa réactualisation.

Cette situation actuelle ne peut se comprendre qu'en faisant l'histoire du culte, en étudiant les relations qui s'y nouent encore aujourd'hui mais aussi en élargissant la focale à l'échelle du diocèse ou de la France : quel rôle a eu l'Église dans l'accueil des migrants ? Nous répondons à cette question en analysant les pratiques, les prescriptions locales concernant l'accueil des migrants et la place qui leur a été faite dans la vie religieuse tout comme dans la vie locale. Nous montrons que ces diverses échelles sont indissociables et que l'accueil des migrants par l'Église locale n'a pu se réaliser que dans un travail de catégorisation. Une telle catégorisation, nourrie de stéréotypes, se situe actuellement au croisement de diverses sphères où les catégories religieuses se mêlent aux catégories ethniques. Cette thèse s'attache alors à montrer comment les groupes de réflexions et les services d'Église ont construit des catégorisations ethniques : il s'agissait de montrer que la diversité des cultures était une richesse à mettre en exergue, y compris au sein de l'Église.

Cette perspective se retrouve dans le culte de Sainte-Solange. C'est en effet un événement qui célèbre tout autant une sainte chrétienne qu'une appartenance portugaise. Mais c'est la référence à la localité et au patrimoine qui va permettre d'englober tous les participants. Ces derniers, qu'ils soient chrétiens ou non, qu'ils fassent valoir leur appartenance portugaise ou non, se réunissent sous un élément surplombant, celui du patrimoine, qu'il soit envisagé comme patrimoine religieux ou culturel. Le pèlerinage est alors un moment où peuvent s'exprimer simultanément diverses appartenances qui, loin d'être contradictoires, apparaissent alors comme complémentaires.

Mots-clefs : Sainte-Solange, France, relations interethniques, migrations, catégorisation, Portugais, patrimoine, Église catholique, pèlerinage, autochtonie.

Résumé en anglais

This thesis shows the imbrication of religion, ethnicity and inheritage fields through the study of a local cult: the pilgrimage of Sainte-Solange in Berry that celebrates a local saint with a procession every Pentecost Mondays. Its particularity is to gather, since the 1960s, the Portuguese of the area to the point that the feast is now inextricably linked to their presence. This is an opportunity to express its Portuguese belonging with demonstrations of folklore, masses and songs in Portuguese. We show that this is also an opportunity to claim "being from here" and construct an autochthony, particularly through the patrimonialization of the cult, in which the Portuguese take part. This appropriation of the pilgrimage is indeed an element of legitimization as the portuguese community is now perceived as saviour of a declining worship. The heritage character of the cult is precisely built from the time when Portuguese going to frequent it, activated local interest for the event as well as his revitalization.

The present situation can only be understood through the combined studies of the worship, of the relationships that are still built today but also by widening the focus from the local diocese or to the whole France: what kind of a role did the Church play in the reception of migrants? We answer this question by analysing the practices, local prescriptions concerning the reception of migrants and the place they were given both by religious and local authorities. We show that these different scales are indivisible and the reception of migrants by local Church could not be achieved but through a categorization work. Such categorization, nourished by stereotypes, is currently at the crossroad of various areas where religious categories are mixed with ethnics ones. This thesis will then show how reflexions groups or church services have built ethnic categorizations: this was to show how the diversity of these cultures was an asset that could be highlighted, even by the Church.

This perspective is reflected in the cult of Sainte-Solange. It's indeed an event that celebrates equally a Christian saint and a Portuguese belonging. But it's only the reference to both the locality and the heritage that will include all participants. The latter, whether they are Christian or not, whether they assert their Portuguese belonging or not, gather under one overhanging element, the heritage, whether seen as a religious or as a cultural heritage. The pilgrimage is then a time where different belongings can be simultaneously expressed that, far from being contradictory, appear as complementary.

Key-words : Sainte-Solange, France, interethnic relationships, migrations, categorization, heritage, catholic Church, pilgrimage, Portuguese, autochthony.

Sommaire

Première partie - La célébration d'une sainte berrichonne. La fête actuelle, son évolution et l'appropriation portugaise

Chapitre 1 : Diversité des acteurs en présence et appartenances au pèlerinage de Sainte-Solange

Chapitre 2 : L'histoire d'un culte local et de ses contradictions

Chapitre 3 : L'appropriation locale du culte de Solange et l'accueil bienveillant des Portugais

Deuxième partie - L'accueil des nouveaux venus par l'Église et son rôle dans la construction des appartenances

Chapitre 4 : Entre prescriptions institutionnelles et applications locales : des pratiques constitutives de l'altérité

Chapitre 5 : Se définir par une pratique, agir par idéal chrétien

Troisième partie - Construction et complexité des appartenances

Chapitre 6 : Ancrage et autochtonie en construction

Chapitre 7 : Des appartenances à géométrie variable

Table des matières détaillée

RESUME **4**

RÉSUMÉ EN ANGLAIS **5**

INTRODUCTION **15**

AVANT LE TERRAIN 16

PREMIERS QUESTIONNEMENTS 18

METHODOLOGIE ET OUTILS THEORIQUES **21**

1. CADRE THEORIQUE DE REFERENCE ET HYPOTHESES **22**

L'APPORT DE LA SOCIOLOGIE DES RELATIONS INTERETHNIQUES 22

UN EVENEMENT CARACTERISE PAR LA RENCONTRE 27

UN RAPPORT AU PASSE MOBILISE AU PRESENT : LE PATRIMOINE 29

LE ROLE PREPONDERANT D'UNE INSTITUTION : L'ÉGLISE CATHOLIQUE 32

L'INTERET D'UNE APPROCHE SOCIO-HISTORIQUE 35

2. LES DIFFERENTES ECHELLES D'ANALYSE **39**

3. LE DEROULEMENT, LES CONDITIONS DE L'ENQUETE ET LA METHODOLOGIE **42**

ENTRETIENS 42

OBSERVATIONS 48

SOURCES ECRITES 49

RAPPORT AU TERRAIN 54

4. PLAN DE LA THESE **57**

PREMIERE PARTIE LA CELEBRATION D'UNE SAINTE BERRICHONNE. LA FETE ACTUELLE, SON EVOLUTION ET L'APPROPRIATION PORTUGAISE **61**

CHAPITRE 1 : DIVERSITE DES ACTEURS EN PRESENCE ET APPARTENANCES AU PELERINAGE DE SAINTE-SOLANGE **64**

1. PRESENTATION ET DEROULEMENT DE LA JOURNEE DE PELERINAGE **65**

1.1. L'ARRIVEE SUR LES LIEUX, STRATEGIES DE STATIONNEMENT ET MOMENTS DE RETROUVAILLES 66

1.2. La procession et ses points d'arret 68
1.3. L'interlude du midi, temps de repos et de sociabilite 75
1.4. Les fetes folkloriques de l'apres-midi 76
2. La legende de Solange, bergere martyre du IXe siecle 79
3. L'ordre de la procession ou l'agencement des groupes presents 81
3.1. L'ordre actuel et ses divers acteurs 82
3.2. Mettre de l'ordre dans un evenement de plus en plus frequente.
Retour sur l'histoire de l'ordre dans la procession 91
4. L'organisation de l'evenement de nos jours et la distribution des roles 93
4.1. L'Association Sainte-Solange, principale organisatrice 94
4.2. La Pastorale, association d'Église au service de l'organisation 95
4.3. Le Centre Franco-Portugais de Bourges 95
4.4. La place du clerge dans l'organisation 96
4.5. Un ensemble d'acteurs dans les reunions d'organisation 100
4.6. Le role de la municipalite dans l'evenement 102
5. Les elements materiels et immateriels du rituel de Sainte-Solange 103
5.1. Les chants religieux dans la procession 103
5.2. La chapelle du champ du martyre, une construction recente 106
5.3. L'eglise Sainte-Solange au centre du village 108
5.4. La fontaine de Sainte-Solange, une etape informelle de la procession 109
5.5. Les reliques de la sainte, element central de la procession 112
5.6. Les objets religieux, acheter ou se servir 115

CHAPITRE 2 : L'HISTOIRE D'UN CULTE LOCAL ET DE SES CONTRADICTIONS 118

1. Les particularites du culte et les intercessions de Solange dans la vie sociale locale 119
1.1. Une fete locale : de Saint-Martin-du-Crot a Sainte-Solange 119
1.2. Le 10 mai, jour de la sainte – la Pentecote, jour du Grand pelerinage 121
1.3. Les intercessions de Solange dans la vie quotidienne 122
1.4. Les miracles operes par la sainte 125
2. Le sentiment d'un pelerinage en desherence ?
Le point de vue critique de l'Église locale sur l'evolution du culte 130
3. Les symboles de la desherence de Sainte-Solange 132
3.1. L'ouverture de la ligne de chemin de fer et la popularite du pelerinage 132
3.2. Les marchands et vendeurs ambulants 134

3.3. Les imposteurs et faux mendiants 135
3.4. Les touristes et les curieux 136
3.5. L'apparition de la figure du juif, premiere figure de l'alterite 138
3.6. Les profanations 140
3.7. La Loi de separation de 1905 et ses effets 142
4. Lutter contre le delitement. La tentation d'un age d'or du pelerinage 143
5. Le culte et la fete, deux moments articules 148
5.1. L'expression d'une religiosite populaire a Sainte-Solange 149
5.2. La fete comme moyen d'expression ou de canalisation des contradictions 151
5.3. Les limites de l'antinomie sacre / profane, fete populaire / fete religieuse 152
5.4. Reconcilier fete et religion par la presence portugaise et l'appel a la culture de l'Autre 156

CHAPITRE 3 : L'APPROPRIATION LOCALE DU CULTE DE SOLANGE ET L'ACCUEIL BIENVEILLANT DES PORTUGAIS 164

1. L'invitation des migrants au pelerinage 165
1.1. Un deplacement de la territorialite de l'evenement ? Un pelerinage local mais international 165
1.2. Une presence devenue incontournable de la « colonie portugaise » 169
1.3. Un pelerinage desormais « grand public » 173
1.4. La volonte d'elargir le pelerinage a d'autres groupes 176
2. Comment expliquer l'appropriation du culte de sainte Solange par les Portugais ? 186
2.1. L'appropriation « spontanee » 187
2.2. L'invitation d'un pretre influent 189
2.3. Combler l'absence de Fatima 191
2.4. Retrouver un cadre connu. L'analogie avec les *romarias* portugaises 194
3. Les significations et effets de l'appropriation. Quels sens donnes a Sainte-Solange 201
3.1. Le role prete a la sainte 201
3.2. Que celebre-t-on a Sainte-Solange : la Pentecote, la bergere ou le folklore portugais ? 205
3.3. Investissement materiel et immateriel : les reparations, le travail benevole, les constructions 207

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 210

DEUXIEME PARTIE L'ACCUEIL DES NOUVEAUX VENUS PAR L'ÉGLISE ET SON ROLE DANS LA CONSTRUCTION DES APPARTENANCES 212

CHAPITRE 4 : ENTRE PRESCRIPTIONS INSTITUTIONNELLES ET APPLICATIONS LOCALES : DES PRATIQUES CONSTITUTIVES DE L'ALTERITE 216

1. PRENDRE EN COMPTE L'ACCUEIL DES MIGRANTS, LA NAISSANCE DES PRATIQUES CONCRETES EN MATIERE D'ACCUEIL 217

1.1. LA DECENNIE 1920, L'EPOQUE D'UNE PRISE EN CONSIDERATION DES PHENOMENES MIGRATOIRES ET DE LA PRESENCE POLONAISE 217

1.2. LA NECESSITE D'UNE PRISE EN COMPTE GLOBALE DE L'ALTERITE 219

1.3. DES LIEUX D'ANCRAGE LOCAUX 222

1.4. L'ACCUEIL DES NOUVEAUX VENUS : UNE ORGANISATION LOCALE EN PLEIN ESSOR 224

2. LES RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES MIGRANTS DANS LE CHER A PARTIR DES ANNEES 1960 227

2.1. UNE PREOCCUPATION FORTE FACE A DES FLUX D'ARRIVEES SANS PRECEDENT 227

2.2. COMBATTRE LES PREJUGES DONT SOUFFRENT LES « AUTRES » 230

2.3. LA PASTORALE DES MIGRANTS, UN ACTEUR PRIVILEGIE DE L'ACCUEIL 232

2.4. 1960 : ANNEE CHARNIERE, REFLEXIONS ET PRATIQUES SUR TOUS LES FRONTS 236

3. ORGANISER L'ACCUEIL DES MIGRANTS EN TROIS TEMPS : DECRIRE, RECENSER ET AGIR 239

3.1. DECRIRE. QUI SONT LES MIGRANTS ? 243

3.2. RECENSER. COMBIEN SONT-ILS ? 247

3.3. AGIR. PROVOQUER LES REACTIONS 251

4. COMPRENDRE « L'ESPRIT » DU MIGRANT, LES REPRESENTATIONS LOCALES DES IMMIGRATIONS ET DE L'ALTERITE 256

4.1. S'INTERESSER A LA DIVERSITE, S'IMPLIQUER POUR MIEUX INTERPRETER 256

4.2. DES EXPLICATIONS CULTURALISTES 258

4.3. LA RECHERCHE DE PERSONNES ET DE GROUPES INFLUENTS 263

4.4. ESSOUFFLEMENT DE L'AIDE OU CHANGEMENTS DE PERSPECTIVE ? 273

5. UN TOURNANT DE LA DECENNIE 1980 275

5.1. UNE MULTIPLICITE D'ORIGINES EN PRESENCE 275

5.2. UNE DIVERSITE DE SITUATIONS 279

5.3. APRES PLUSIEURS DECENNIES D'ACCUEIL, LES MIGRANTS TOUJOURS DERACINES 282

CHAPITRE 5 : SE DEFINIR PAR UNE PRATIQUE, AGIR PAR IDEAL CHRETIEN 285

1. SE DEFINIR PAR UNE PRATIQUE : LA « FONCTION INTEGRATRICE » DE L'ÉGLISE 286

1.1. Fonction et finalite de la doctrine sociale de l'Église 286
1.2. « Une mission proche du service public » 288
2. Caracteriser l'action, mettre des mots sur la pratique 290
2.1. Comment definir une action envers les migrants 291
2.2. Charite chretienne ou solidarite 297
2.3. Se situer dans l'action pastorale, se situer dans l'action sociale 302
3. Formes d'engagement et parcours de benevoles, du minoritaire au majoritaire 308
3.1. « J'etais un etranger et vous m'avez accueilli »… et j'accueille a mon tour 310
3.2. Benevolat caritatif laïc 315

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE 323

TROISIEME PARTIE
CONSTRUCTION ET COMPLEXITE DES APPARTENANCES 326

CHAPITRE 6 : ANCRAGE ET AUTOCHTONIE EN CONSTRUCTION 329

1. Qui sont les allochtones ? 330
1.1. Nommer le minoritaire pour saisir une distance 330
1.2. Une autochtonie en construction 336
1.3. L' « anciennete sociologique » a Sainte-Solange, le cas des « vieilles familles » 340
2. Un ancetre commun, une parente spirituelle 343
2.1. L'adoption de sainte Solange 343
2.2. Un discours majoritaire et performatif sur l'adoption 346
3. Construire du patrimoine commun 348
3.1. Tradition, coutume et patrimoine… des synonymes pour decrire l'attachement 349
3.2. Des enonces pour reinterpreter l'autochtonie 354
3.3. Quel patrimoine ? Le pelerinage ou l'histoire locale 358
3.4. Des patrimoines marginaux ? 360
3.5. Appropriation du patrimoine et legitimation de soi 363
3.6. Un patrimoine du Portugal, un patrimoine des Portugais 368
4. Metissages, interculturalite ou syncretisme :
copresence ou interpenetration de valeurs differentes ? 370
4.1. Que metisser ? 371
4.2. La frontiere comme lieu de metissage ou de cristallisation ? 373
4.3. Le syncretisme religieux au regard de Sainte-Solange 375

CHAPITRE 7 : DES APPARTENANCES A GEOMETRIE VARIABLE **381**

1. LE PELERINAGE COMME SYMBOLE DU MOUVEMENT **382**

1.1. LIMINALITE DE LA MIGRATION 383

1.2. LIMINALITE DES PELERINAGES 387

2. EXPRESSION D'UN LIEU HORS NORMES **391**

2.1. UN LIEU DE RENCONTRES ENTRE PASSE ET PRESENT 394

2.2. UN LIEU DE RUPTURES 399

2.3. UN LIEU DE RENCONTRES INTERCULTURELLES ET INTERREGIONALES 401

3. QUESTIONS DE PASSAGE **406**

3.1. D'UNE EGLISE A UNE AUTRE, DE L'ÉGLISE PORTUGAISE A L'ÉGLISE FRANÇAISE 406

3.2. PASSER LA PORTE OU CONSTRUIRE UN PONT, RESTER SUR LA FRONTIERE 411

3.3. SUPPRIMER, DEPLACER OU CONSTRUIRE DE NOUVELLES DISTINCTIONS 414

4. FAIRE VARIER LE CURSEUR **416**

4.1. DES APPARTENANCES CONTINGENTES 416

4.2. INITIES ET EFFET DE CONTAGION 422

4.3. LA FIGURE DU PASSEUR ET DES PERSONNES INTERMEDIAIRES 424

4.4. LE DEPASSEMENT DE LA COMMUNALISATION RELIGIEUSE 429

4.5. NEGOCIER UNE APPARTENANCE PORTUGAISE LOCALE ET TRANSNATIONALE : ANCRAGE ET COMMUNALISATION 433

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE **438**

CONCLUSION GENERALE **440**

UNE CONSTRUCTION « SITUEE » DES CATEGORIES **441**

UN EVENEMENT EXTRAORDINAIRE QUI CONSACRE LES CATEGORIES ORDINAIRES 441

L'ÉGLISE COMME FIGURE DU MAJORITAIRE 442

LE PATRIMOINE COMME OUTIL D' « AUTOCHTONISATION » 445

DES PERSPECTIVES DE RECHERCHES STIMULANTES **446**

BIBLIOGRAPHIE **450**

ANNEXES **475**

Liste des figures

Figure 1 : Carte de localisation de Sainte-Solange. _____ *38*
Figure 2 : Détail des périodiques dépouillés avec périodes _____ *53*
*Figure 3 : Plan de la procession avec ses différentes étapes.*_____ *70*
*Figure 4 : Les cinq diocèses présents dans la région Centre*_____ *98*
Figure 5 : Carte de localisation du doyenné Forêt-Champagne. _____ *99*
*Figure 6 : Détail pourcentage par sexe de la population portugaise en région Centre (1931-1990).*_____ *265*
Figure 7 : Spectacle de 2010 : « Les treize sorcières » _____ *397*
*Figure 8 : 2011 : « Réseau Solange »*_____ *398*
Figure 9 : 2012 : « L'arbre aux fées » _____ *398*
*Figure 10 : Schéma des appartenances croisées*_____ *419*

Liste des clichés

Cliché 1 : Départ de l'église. Statue de sainte Solange portée par deux « Portugais » _____ *71*
Cliché 2 : Sortie de l'église. Statue de sainte Solange. _____ *71*
Cliché 3 : Marche vers la chapelle. _____ *72*
*Cliché 4 : Arrivée à la chapelle et préparation de la messe.*_____ *74*
Cliché 5 : Offrandes de chaque « groupe » à sainte Solange. _____ *74*
Cliché 6 : Derrière la chapelle, la croix est grattée par certains pèlerins. _____ *76*
Cliché 7 : Démonstration de folklore portugais devant la chapelle. Après-midi du pèlerinage. _____ *79*
Cliché 8 : Bannière de sainte Solange, départ du tombeau.. _____ *83*
Cliché 9 : Bannière de sainte Solange tenue par un homme en costume portugais _____ *85*
*Cliché 10 : Petites bergères et bergers au départ de l'église.*_____ *86*
*Cliché 11 : Le clergé devant le tombeau.*_____ *88*
Cliché 12 : Le reliquaire exposé (hors pèlerinage), _____ *89*
Cliché 13 : La châsse contenant les reliques sur son brancard. _____ *89*
*Cliché 14 : Représentants de chaque groupe chantant lors de la messe à la chapelle.*_____ *104*
Cliché 15 : Derrière la chapelle, le chemin menant à la fontaine. _____ *111*
*Cliché 16 : Statue et petite fontaine de sainte Solange.*_____ *111*
Cliché 17 : Tableau de la fontaine de Sainte-Solange (chapelle de Sainte-Solange). _____ *124*

Liste des figures

Tableau 1 : Présentation de l'église de Sainte-Solange au sein des territoires catholiques de la Région Centre_ 97

Tableau 2. Population polonaise en Région Centre (1921-1936). _____ 218

Tableau 3 : Recensement de la population portugaise du Cher_____ 248

Introduction

Ce n'est pas tout ! dit la marraine d'Agathe, je me mets à la place de votre pauvre mère, et je me suis dessaisi de ce que j'avais de plus précieux, tenez !... Elle tendit à Philippe une dent fixée sur un velours noir bordé d'or, auquel elle avait cousu deux rubans verts, et la remit dans un sachet après la lui avoir montrée. – C'est une relique de sainte Solange, la patronne du Berry, je l'ai sauvée à la Révolution ; gardez cela sur votre poitrine demain matin. – Est-ce que ça peut préserver des coups de sabre ? demanda Philippe. – Oui, répondit la vieille dame.

Honoré de Balzac, *Les célibataires*, Paris : impr. des Arts et Manufactures, 1889, p. 55.

Avant le terrain

Sensibilisé à la question du patrimoine des migrations, je débutais ce travail de thèse en 2009 en souhaitant développer un sujet abordé indirectement en master. J'avais en effet travaillé sur la mémoire collective d'une cité ouvrière du département du Cher qui mettait au premier plan de son histoire une migration polonaise datant des années 1920. Alors que peu de représentants de cette migration pouvaient encore en témoigner, la figure du migrant polonais était érigée comme celle d'un pionnier de l'ère industrielle locale : elle évoquait par extension une période faste où la vie sociale locale semblait intense, ce que les discours actuels rapportaient au détriment d'un aspect beaucoup plus dur de la mémoire ouvrière, celui de la difficulté du travail, des rapports tendus entre autochtones et migrants, de l'emprise de l'usine sur le village par sa politique paternaliste. Cet ouvrier polonais, figure mythique de la cité, est de nos jours considéré comme un symbole de Rosières vers lequel toutes les mémoires convergent, les descendants de Polonais mais aussi toutes les autres migrations que la cité a connues. Cette référence polonaise s'exprime dans toutes les sphères sociales de la vie de la cité : le travail bien sûr mais aussi la politique, les loisirs, ou la religion avec une église fortement imprégnée de cette présence polonaise[1]. La mémoire collective opère de façon sélective, modelant le passé au profit du présent et du futur à l'aide d'un certain nombre d'outils, au premier plan desquels on trouve le patrimoine.

[1] Des tableaux de la Vierge noire de Czestochowa notamment.

Allant au-delà des discours de ceux qui faisaient valoir leur ascendance polonaise, j'interrogeais dans cette enquête particulièrement ceux qui, arrivés plus récemment du Portugal ou du Maroc, reconnaissaient l'importance du « pionnier polonais » tout en exprimant leurs liens à leur pays de départ ou à celui de leurs parents. Je remarquais que les Portugais installés localement, qui « partagent » l'église de Rosières avec les croyants descendants de Polonais, organisaient de manière plus intime une célébration en l'honneur de la Vierge de Fatima dans cette même église une fois par an. Toutefois cet événement ne réunissait que ceux faisant valoir leur appartenance portugaise là où la figure polonaise réussissait à rassembler l'ensemble des habitants, y compris d'ailleurs les non-croyants. Le caractère récent de cette migration était-il à l'origine de cette séparation ? Poursuivant les entretiens avec les migrants Portugais, les références à d'autres célébrations religieuses locales revenaient et on évoquait devant moi les participations à divers pèlerinages de Fatima « délocalisés » en France. L'une de ces célébrations avait particulièrement retenu mon attention : le pèlerinage catholique de Sainte-Solange, village du Cher situé à une cinquantaine de kilomètres de Rosières, était décrit comme un patrimoine portugais alors qu'il célébrait une sainte berrichonne.

Cet événement constituait un terrain tout à fait propice à l'exploration de ce patrimoine des migrations. Je comptais pouvoir y analyser la patrimonialisation de la migration, la mobilisation des questions liées au patrimoine de la part d'anciens migrants, et contextualiser cet appel au patrimoine dans la construction de l'autochtonie. Cette fête mentionnée dans nombre d'entretiens exploratoires effectués auprès d'anciens migrants portugais m'est apparue comme un exemple particulièrement éloquent de la façon dont d'anciens migrants pouvaient d'une part prendre part à une fête décrite comme patrimoine local berrichon, défendre ce patrimoine par un ensemble de discours et de pratiques, et d'autre part modifier durablement les représentations d'un tel événement qui devenait franco-portugais, sinon portugais. J'y voyais l'occasion de théoriser une forme d'ancrage local que le patrimoine permettait d'entériner. Les entretiens exploratoires peu directifs, les recherches bibliographiques (comptes-rendus journalistiques, bulletins paroissiaux) sur cet événement et la première observation le lundi de Pentecôte en juin 2009 ont rapidement fait évoluer la construction de l'enquête qui s'annonçait.

Comment un événement local pouvait-il être approprié et promu de telle sorte que les représentations locales, de la part des croyants ou non-croyants, des Portugais ou des locaux,

s'accordent à le décrire comme « portugais » ? Je relevais alors que cette célébration annuelle était certes religieuse, mais qu'elle donnait l'opportunité de dire une appartenance locale, catholique, berrichonne mais aussi portugaise. Décidant d'en faire le sujet de ma thèse pour explorer le patrimoine des migrants, l'enquête allait donc rapidement m'entraîner vers une autre forme de questionnement : comment se construisent ces différentes appartenances que le pèlerinage de Sainte-Solange, décrit comme patrimoine, semble réunir ?

Toujours dans les prémisses de cette enquête, je ne pouvais envisager cette fête locale qu'à la lumière d'un contexte plus large de constructions d'appartenances diverses, y compris celle de l'autochtonie et donc, de l'allochtonie. En d'autres termes, cette fête constituait un exemple de la différenciation entre Eux et Nous, cette catégorisation se basant aussi bien sur des binarités nationales ou ethniques (Portugais / non Portugais), que religieuses (Chrétiens / non Chrétiens, laïcs / membres du clergé) ou locales (d'ici, du « terroir » / d'ailleurs) etc. Cet événement annuel, comme de nombreuses fêtes locales ponctuelles[1], mobilise effectivement une diversité d'acteurs, croyants ou non croyants, laïcs ou membres du clergé, Portugais comme « anciens établis »[2], soient autant de catégories non exclusives se superposant parfois.

Premiers questionnements

La phase exploratoire de l'enquête débutait en décembre 2009. Le prochain pèlerinage de Sainte-Solange n'avait toutefois lieu que quelques mois plus tard, en juin, et il fallait donc attendre, non sans impatience, afin de pouvoir observer directement tout ce que les enquêtés évoquaient lors d'entretiens préliminaires. Ce délai donnait un temps nécessaire à la recherche bibliographique, tant à propos de l'événement que du cadre théorique en construction et orientait mes recherches à partir d'un série de questions : qui sont les acteurs en présence, dans quel contexte socio-historique trouve sens cet événement ? Ce qui est décrit comme patrimoine pour les uns l'est-il également pour les autres ? Qui sont d'ailleurs les uns et les autres ?

---

[1] Une étude de référence sur l'importance d'une fête ponctuelle au sein de la vie locale est bien sûr celle de Louis Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris : Gallimard, 1987, [1951]. Voir également le travail de Françoise Lautman sur les ostensions limousines « Fête traditionnelle et identité locale », *Terrain*, n°5, 1985, p. 29-36.

[2] Elias Norbert, Scotson John L., *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris : Fayard, 1997, [1965].

La prise de contact avec des membres des associations organisant le pèlerinage a été une première approche montrant tout de suite que rien n'était simple et que malgré le consensus apparent sur l'attachement local à Sainte-Solange, des tensions, des négociations, des transactions sociales, étaient bel et bien à l'œuvre. Les questions débattues lors des réunions étaient diverses, allant des plus classiques (budget) aux plus spécifiques : dans quel ordre se fera la procession, qui tiendra le gisant et la châsse ? Les petites bergères doivent-elles être des habitantes de Sainte-Solange ? Propose-t-on à un « groupe d'Africains » de Bourges de participer à la procession ? Etc. Évidemment, certains questionnements trouvaient facilement réponses, d'autres non. Des entretiens peu directifs avec des membres ou anciens membres des associations participant à l'organisation ont donc été effectués, parallèlement à des recherches bibliographiques sur le pèlerinage, passé et contemporain. Ces recherches ont révélé qu'effectivement, les Portugais occupent depuis plusieurs dizaines d'années (1960) une place particulièrement importante, tant numériquement que symboliquement, dans ce pèlerinage.

Un certain nombre de constats, associés aux principaux questionnements de l'enquête se sont alors imposés :

- Cet événement se trouvait imprégné de considérations religieuses, locales, patrimoniales, ce qui permettait de réunir en un même moment une diversité de participants et de motivations. Le pèlerinage n'est pas un événement pouvant se comprendre en référence à la seule sphère religieuse mais mobilise au contraire un ensemble de champs. Les références au patrimoine, à la tradition, à la localité, mobilisées par les participants dépassent-elles l'objectif de la valorisation du culte lorsqu'elles sont saisies par les Portugais ? Ne sont-elles pas aussi des outils permettant de construire une autochtonie pour ceux qui sont souvent considérés comme des « Français d'origine portugaise » ? Comment ces multiples références à la vie locale sont-elles « travaillées » au sein de ce culte à Sainte-Solange ?

- Je relevais également qu'il était impossible d'envisager ce pèlerinage sans comprendre le contexte local, mais aussi national d'évolution, des événements de même type. L'analyse des changements du pèlerinage dans l'histoire locale, des fluctuations du nombre de participants, de son caractère profondément local, devait se faire à la lumière des échelles plus larges, celle de l'Église nationale, voire dogmatique, celles de contextes diocésains, nationaux, politiques. Dans quelle mesure

l'analyse de ces différentes échelles (religieuse locale / nationale, politique) permet-elle de rendre compte de la construction de catégories ethniques dans une situation concrète ?

- Enfin les réponses à la question « pourquoi les Portugais ont-ils fréquenté ce pèlerinage à partir des années 1960 ? » me renvoyant systématiquement à la prise en charge des migrants par l'Église locale – la figure d'un prêtre revenant particulièrement – je comprenais que l'appropriation de cette fête par les Portugais constituait une entrée particulièrement pertinente à l'étude du traitement local de l'immigration par l'Église. Je supposais alors que ce traitement local de l'immigration pouvait par extension et dans une certaine mesure illustrer l'implication de l'Église catholique dans l'accueil des migrants et dans la construction des frontières ethniques. Ainsi les services d'Église locaux, diocésains, n'ont-ils pas participé à la construction de ce qu'ils souhaitaient supprimer, à savoir les distinctions entre catholiques d'ici et catholiques d'ailleurs ?

À partir de ces questionnements, je souhaite saisir ici la façon dont s'ébauchent des pratiques et des discours pour accorder une conception et une construction de l'autochtonie (les Portugais faisant valoir leur appartenance à la localité, ce que l'Église catholique admet pour les raisons que nous avons évoquées) à la construction de l'altérité ou de la singularité (les Portugais mettant en exergue une appartenance spécifique le seul jour où la localité berrichonne est fêtée, l'Église catholique estimant nécessaire de conserver cette spécificité, contre l'idée d'assimilation).

À partir d'un événement ponctuel, au faible rayonnement, c'est ainsi un ensemble de relations, de rapports sociaux, trouvant sens dans un contexte plus global que je me propose d'analyser ici.

Méthodologie et outils théoriques

1. Cadre théorique de référence et hypothèses

L'apport de la sociologie des relations interethniques

L'étude de la construction des relations entre l'individu et le groupe, plus ou moins restreint, n'est pas une mince affaire : son analyse renvoie à la construction des appartenances donc des différences, des relations entre les groupes, de la définition de l'Autre. Impossible à envisager sans la prise en compte du contexte socio-historique, tout comme d'une situation concrète et ponctuelle, l'expression de l'attachement d'un individu à un groupe doit avant tout être rapportée à la construction de ce groupe, sa catégorisation et aux relations entretenues avec les autres groupes. « La catégorisation est une activité exercée par de nombreuses instances, dont les pouvoirs d'assignation sont variables, et qui se traduit par une mise en forme plus ou moins contraignante et aboutie des identités collectives »[1] précisent Marco Martiniello et Patrick Simon, insistant sur la capacité de diverses instances à entrer dans ce processus de catégorisation. C'est à l'une d'elles que nous nous intéresserons particulièrement ici, l'Église catholique, ses représentants, services ou associations d'Église.

Partir du présupposé que le groupe, la « communauté », est un construit social et non une réalité substantielle est de nos jours une hypothèse validée en sociologie ou en anthropologie : l'identité ne peut plus être envisagée comme une donnée irréductible, préexistante au groupe, imperméable aux contacts ou liée à l'origine[2]. Si certains critères peuvent servir de fondement à l'expression du sentiment d'appartenance – tels la langue, une histoire commune, un territoire commun – ils ne sont en aucun cas exclusifs ni existants dans l'absolu. Pour comprendre la place des Portugais dans la célébration de Sainte-Solange, il est nécessaire de comprendre comment la frontière se maintient et s'entretient entre ceux qui se considèrent et que l'on considère comme « les Portugais » et d'autres groupes, à l'occasion de ce pèlerinage mais aussi de façon diachronique. Se poser la question de savoir qui sont les Portugais et comment cette appartenance s'exprime revient donc à se demander qui sont les Autres par

[1] Martiniello Marco, Simon Patrick, « Les enjeux de la catégorisation », *Revue européenne des migrations internationales*, [En ligne], vol. 21 – n °2, 2005, mis en ligne le 01 octobre 2008, consulté le 26 mars 2013. URL : http://remi.revues.org.gate3.inist.fr/2484.

[2] De Rudder Véronique, « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés… », *Journal des anthropologues*, n° 72-73, 1998, p. 31-47.

lesquels une frontière se maintient. Quelle situation, quelles pratiques, quelles représentations, permettent de telles différenciations et catégorisations ?

De tels questionnements ont été développés par la sociologie des relations interethniques. Dépassant des analyses substantialistes évoquant la différenciation naturelle entre les groupes qui menait bien souvent à leur hiérarchisation, les études sur l'ethnicité ont à l'inverse montré les rapports de pouvoir sous-jacents à ces relations[1]. Les groupes n'existent donc pas en soi, « naturellement », mais dans des rapports d'interdépendance, même si ces rapports sont asymétriques[2]. L'analyse du caractère subjectif des identifications, de la construction des groupes selon leur capacité d'accès au pouvoir, du traitement collectif d'individus en fonction de leur appartenance a ainsi permis de mettre à jour les processus de construction puis de définition des frontières symboliques. Différents types de questionnement et donc d'approche demeurent toutefois possibles.

Les études sur les relations interethniques, notent Poutignat et Streiff-Feinart, font porter leur problématique sur quatre grands questionnements. Le premier est celui de « l'attribution catégorielle par laquelle les acteurs *s'identifient et sont identifiés par les autres* »[3]. C'est la problématique de l'auto et hétéro-identification, processus par lequel les individus se définissent et sont définis comme appartenant à tel groupe ethnique. Ces deux dimensions ne sont pas sécables et ne peuvent être analysées indépendamment en ce sens que les attributions externe et interne ne sont jamais totalement isolées l'une de l'autre. Ces deux facettes de l'ethnicité s'alimentent donc mutuellement : « Définitions exogènes et endogènes ne peuvent être analytiquement séparées parce qu'elles sont dans une relation d'opposition dialectique »[4]. Il est en ce sens nécessaire de considérer attentivement les différents acteurs et institutions prenant part aux identifications ; d'une part ceux qui ont la capacité (en termes de pouvoir symbolique) de catégoriser, de nommer, d'autre part ceux qui font l'objet de catégorisations. Ces processus ne sont toutefois pas unidirectionnels, et opèrent tant sur les uns que sur les autres : le groupe catégorisé, nommé, peut ainsi s'approprier un élément d'identification exogène, en en faisant un élément d'identification endogène. Cette catégorisation agit

[1] Juteau-Lee Danielle, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéel », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 39-54.
[2] Pietrantonio Linda, « Une dissymétrie sociale : rapports sociaux majoritaires/minoritaires », *Bastidiana*, n° 29-30, jan-juin. 2000, p. 151-176.
[3] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses universitaires de France, 2008, [1995], p. 154.
[4] *Ibid*., p. 156.

également sur le groupe majoritaire qui reconsidère sa position en fonction des critères de catégorisation de l'autre. Cette double dynamique s'observe dans les fêtes dites « communautaires » comme l'a montré Sirma Bilge à propos de la « fête des enfants » des Turcs de Montréal, fête tournée à la fois vers l'intérieur du groupe et vers l'extérieur : l'auteur définit alors cet événement comme « une activité collective étant à la fois l'expression vers l'extérieur d'une ethnicité distincte et un facteur de cohésion interne, donc une activité permettant au groupe non seulement de se parler à lui-même mais aussi de parler de lui vers l'extérieur »[1]. Dans le contexte français, D. Meintel, M.-A. Hily et A. Cordeiro[2] ont montré le rôle des fêtes portugaises en distinguant les fêtes avec les proches, entre-soi, et les fêtes avec les autres. La fête entre-soi autorise un certain relâchement des comportements, contrairement à la fête avec les autres ou pour les autres où les Portugais doivent maintenir ou construire une certaine représentation de leur groupe vis-à-vis des autres. Lors des fêtes entre-soi, l'autodérision est permise, de même que les distinctions entre générations ou entre régions d'origine, mais ce qui est fêté est toujours l'unité. La fête avec ou pour les autres se caractérise par les démonstrations de folklore publiques auxquelles participe ou peut participer tout le monde. Cela témoigne d'un ancrage dans la société locale et d'une certaine idée de l'insertion ou de l'intégration, là où la fête entre-soi pouvait être perçue comme un signe de renfermement. Contrairement à la fête vécue dans l'entre-soi, les fêtes avec les autres vont précisément renforcer l'idée d'une authenticité du folklore présenté. L'idée alors véhiculée est que le folklore ne serait pas un bricolage mais bien une représentation fidèle d'une région, d'une époque du Portugal, et donc gage d'une valeur culturelle et patrimoniale qui doit être entretenue pour légitimer l'existence de telles démonstrations.

Un second questionnement relève du « problème des frontières du groupe qui servent de base à la *dichotomisation Nous/Eux* »[3]. Cette question vise à comprendre la construction d'éléments d'opposition qui seront par la suite utilisés comme des indices de distinction entre les groupes : « Le maintien des frontières repose sur la reconnaissance et la validation des distinctions ethniques au cours des interactions sociales »[4]. Ces critères de catégorisation ne sont pas toujours les mêmes bien qu'un certain nombre, une langue, une croyance, une

[1] Bilge Sirma, « Célébrer la nation, construire la communauté : une « tradition » festive turque à Montréal », *Les cahiers du Gres*, vol. 4, n° 1, 2004, p. 55-73, (p. 55-56).
[2] Meintel Deirdre, Hily Marie-Antoinette, Cordeiro Alban, « La fête des Portugais : héritage et invention », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 16, n° 2, 2000, p. 59-76.
[3] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses universitaires de France, 2008, [1995], p. 154.
[4] *Ibid*., p. 172.

histoire commune, soit plus mobilisé que d'autres. De plus, les lieux où opèrent ces critères de catégorisation sont multiples. Christian Poiret a montré comment les enseignants contribuaient, dans des écoles d'Île-de-France, à la construction d'une catégorie « famille africaine », essentiellement à partir de stéréotypes énoncés en termes de problèmes sociaux : une famille qui s'investie peu dans l'école, des normes familiales qui seraient différentes, un lieu d'habitat et une situation sociale précaires[1]. Nous choisissons ici d'observer ces catégorisations sur un territoire faisant intervenir le religieux mais nous verrons que d'autres lieux tels que le travail ou l'association sont à prendre en considération.

Un troisième axe concerne « la fixation des symboles identitaires qui fondent la croyance en l'*origine commune* »[2]. Cette croyance, qu'il faut bien distinguer du fait objectif, est alors à analyser dans les pratiques visant à construire une parenté pouvant être fictive entre les membres du groupe et un ancêtre commun, dans le partage de mêmes traditions, créations récentes ou plus anciennes. Les recherches des généalogistes, analysées par Sylvie Sagnes, sont tout à fait évocatrices d'un travail de sélection du passé, mettant en valeur les ancêtres « d'ici » au détriment des ancêtres « d'ailleurs » dans le but de faire valoir, de construire, une autochtonie[3]. Les pratiques observées dans notre enquête ne prennent pas la forme de recherches généalogiques telles que décrites par Sylvie Sagnes. Néanmoins, se tourner vers le passé et les ascendants (dans notre cas une ascendante mythique, la sainte), est l'un des outils mobilisés par les acteurs pour faire valoir leur légitimité de présence et leur autochtonie.

Enfin, un dernier type de questionnement repose sur l'étude de « la saillance qui recouvre l'ensemble des processus par lesquels les traits ethniques sont *mis en relief* dans l'interaction sociale »[4], soit la mise en exergue d'éléments jugés représentatifs d'une appartenance. Mais ces critères électifs d'appartenance ne sont d'une part jamais les mêmes selon les contextes, et d'autre part se superposent. Pierre-Jean Simon relève ainsi le caractère pluridimensionnel de l'identité, selon des catégories d'âge, de genre, de position sociale ou ethniques. « Un individu n'est jamais défini et ne se définit jamais par seulement l'une de ses identités, son identité ethnique, ethnico-linguistique, ethnico-religieuse ou ethnico-nationale, ou bien son identité de classe, de statut social ou d'activité professionnelle, ou bien son identité d'homme

[1] Poiret Christian, « La construction de l'altérité à l'école de la République », *VEI enjeux*, n° 121, 2000, p. 148-177.
[2] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *op. cit.*, 2008, [1995], p. 154.
[3] Sagnes Sylvie, « Cultiver ses racines : mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie », *Ethnologie française*, T. 34, n° 1, 2004, p. 31-40.
[4] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *op. cit.*, 2008, [1995], p. 155.

ou de femme, ou encore son identité de génération »[1]. Dans certaines situations, il est toutefois possible d'observer que l'une d'elles est mise en avant, soit par le groupe lui-même, soit dans la façon qu'ont les Autres et notamment le groupe majoritaire, de catégoriser ses membres.

Comme l'ont montré les travaux de Danielle Juteau, et d'une manière générale la sociologie des relations interethniques, c'est une analyse en termes de rapports sociaux et de relations entre groupes et individus qui permet de comprendre la construction des appartenances, de l'intérieur comme de l'extérieur du groupe, car « Ce ne sont pas des agents ethniques qui se regroupent pour former une catégorie, ce sont des rapports sociaux qui constituent des personnes en catégories et agents ethniques »[2]. C'est en ce sens qu'il est tout aussi important de comprendre le processus de définition du minoritaire que du majoritaire, l'un ne pouvant se comprendre sans l'autre.

Au regard de l'importance d'une prise en compte d'un niveau d'analyse qui dépasse le seul lieu de l'interaction, ce travail vise l'analyse des processus de construction des appartenances dans un contexte particulier, local, mais qui reflète selon notre hypothèse une posture plus générale de l'Église catholique en France. Il a comme point de départ l'étude d'une fête religieuse locale qui a lieu dans un village du département du Cher, dans le centre de la France[3]. Sainte-Solange est à la fois le nom de ce village et celui de la sainte, bergère martyre du IXe siècle, en l'honneur de laquelle un pèlerinage est organisé tous les lundis de Pentecôte. Si les pèlerinages sont des événements classiques, quoiqu'importants, de la vie sociale ou religieuse locale, la particularité de celui-ci est de réunir, depuis la décennie 1960, nombre de migrants portugais de la région, à tel point qu'il est désormais décrit comme une fête ou une tradition portugaise. La place prépondérante dans l'événement de celles et ceux faisant valoir une appartenance portugaise se traduit par l'usage de la langue portugaise – alors que tous les Portugais présents parlent et comprennent le français – aussi bien parlée que chantée durant les messes, par les costumes folkloriques revêtus dès le matin, mais aussi par les démonstrations de folklore portugais auxquelles l'après-midi est réservé. Cet événement, parce qu'il mêle diverses sphères de la vie locale, parce qu'il dépend de paramètres plus

[1] Simon Pierre-Jean, « Le cadre théorique général de référence : Différenciation et hiérarchisation sociale », *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 115-148, (p. 139).

[2] Juteau Danielle, « Introduction », *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses universitaires de Montréal, 1999, p. 11-23, (p. 20).

[3] Voir la carte de localisation du village de Sainte-Solange (figure 1, p. 38).

larges tels qu'un contexte politique national ou des prescriptions ecclésiales, constitue un terreau original de relations interethniques et un observatoire privilégié de relations entre majoritaires et minoritaires. C'est en effet un événement caractérisé par les relations, les rencontres, qu'elles soient d'ordre interethnique ou religieux.

Un événement caractérisé par la rencontre

Le pèlerinage de Sainte-Solange est souvent décrit comme un lieu de rencontres interculturelles par les observateurs (journalistes) ou par les participants, et les termes de métissage, de syncrétisme, « d'alchimie » sont souvent mobilisés par ces mêmes acteurs pour promouvoir cette idée de rencontre. Il est alors nécessaire d'interroger ces termes et les objets auxquels ils s'appliquent.

La terminologie et les concepts renvoyant à l'idée de mélange ont été traités de diverses façons en sciences sociales, et il est encore aujourd'hui toujours délicat de saisir une situation de coprésence de cultures ou de diverses références culturelles. Le terme de métissage a ainsi été largement critiqué principalement car il sous-entendrait le fait qu'avant d'être « métisses », il existerait des cultures « pures », altérées ou modifiées par la rencontre[1]. Le produit de cette rencontre serait alors un tiers élément, tantôt dégénérescent, tantôt bénéfique, selon les points de vue. François Laplantine et Alexis Nouss développent le concept de métissage de façon originale, tout en rejetant également l'idée de cultures pures altérées par la rencontre. Selon eux, le métissage est avant tout un terme performatif car « [Le métissage] n'existe que par rapport aux discours tenus sur cette notion même »[2]. Le métissage auquel ils font référence ne désigne donc pas le produit unifié et totalisant de la rencontre mais les interactions incessantes et imprévisibles des différentes parties. « Le métissage, nous disent-ils, n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose mais la confrontation et le dialogue »[3]. Dans cette perspective, les auteurs rejettent le métissage qui renvoie à une finalité homogénéisante, fonctionnant, tout comme l'idée de pureté, par élimination. Le métissage est diversité sans pour autant procéder par la suppression et la conservation de pratiques, valeurs, rites etc. C'est en ce sens que le métissage décrit par Laplantine et Nouss est instable, imprévisible et

[1] Voir entre autres Gruzinski Serge, *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999.
[2] Laplantine François, Nouss Alexis, *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris : Flammarion, 1997, p. 8.
[3] *Ibid*., p. 10.

quelque part insaisissable. « Le métissage est une composition dont les composantes gardent leur intégrité » précisent-ils[1]. Ce bref constat rappelle que le métissage, tout comme les autres concepts renvoyant à l'idée de mélange, de fusion, de coprésence, d'interpénétration de différents systèmes de valeurs, est toujours délicat à appréhender tant théoriquement que pratiquement.

Lorsque le pèlerinage de Sainte-Solange est décrit comme un lieu de métissage, à quoi fait-on référence ? S'agit-il des cultures, du culte célébré ou encore de l'attachement à ce culte ? Le syncrétisme est un terme qui s'applique généralement aux contextes religieux. Il est donc également pertinent de s'interroger sur la portée d'un tel concept quant au pèlerinage de Sainte-Solange regroupant, nous l'avons dit, des personnes aux origines les plus diverses et aujourd'hui surtout des « Portugais ». Ces derniers auraient donc apporté avec eux des pratiques spécifiques de vivre une croyance, même si cette croyance relève théoriquement du même dogme religieux : le catholicisme. La polysémie du terme « croyance » qu'a relevée Anne-Sophie Lamine[2], a précisément eu un rôle important dans l'accueil des migrants par l'Église locale, celle-ci admettant que la façon désinhibée et émotionnelle des Portugais de vivre leur foi constituait un apport revivifiant pour la foi locale, notamment lors des pèlerinages.

Y'a-t-il donc un « mélange » d'ordre religieux, et de quel mélange parle-t-on ? S'il est communément admis que le syncrétisme s'applique aux phénomènes religieux, Serge Gruzinski estime que sa portée théorique est toutefois réduite car on ne sait jamais réellement quelle situation le syncrétisme décrit[3]. Désigne-t-il la coprésence d'au moins deux systèmes de croyances et de pratiques ? Ou bien désigne-t-il leur fusion, leur mélange, auquel cas nous retrouvons à propos du syncrétisme le débat du métissage (existe-t-il des systèmes de croyance purs) ?

Enfin cette idée de mélange peut aussi faire référence au patrimoine, à la tradition, d'une manière générale au passé, des objets investis par les tous les participants pour désigner le pèlerinage et promouvoir leur attachement à celui-ci. Existe-t-il un « patrimoine métissé »[4] à Sainte-Solange, a-t-on affaire à un patrimoine religieux, ethnoculturel, berrichon ou à l'imbrication de tous ces éléments ?

---

[1] *Ibid*., p. 8-9.

[2] Lamine Anne-Sophie, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, n° 60, 1/2010, p. 93-114.

[3] Gruzinski Serge, *op. cit.*, 1999, p. 40-42.

[4] Turgeon Laurier, *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 2003.

Un rapport au passé mobilisé au présent : le patrimoine

Toute entreprise de patrimonialisation fait interagir divers acteurs et institutions. Ces interactions peuvent avoir divers buts tel que la reconnaissance d'un objet ou d'une pratique au rang de patrimoine par son classement dans quelque inventaire, ce qui sous-entend dès lors sa sauvegarde par une multitude de moyens, bref son changement de statut. L'intérêt est alors tout autant de comprendre pourquoi un objet devient patrimoine ou revêt une fonction patrimoniale que de comprendre comment il le devient et ce que cela produit. Nous entendons ici, et tout au long de ce travail, par « objet patrimonial » tout support matériel ou immatériel qu'un groupe fait valoir comme élément indissociable de son histoire passée ou présente : objets physiques mais aussi valeurs, pratiques, langues, etc. Ce caractère indissociable de l'objet au groupe n'est pourtant pas essentiel, et il est construit en fonction d'un temps et d'un espace donnés, mais aussi en fonction d'intérêts spécifiques plus ou moins rationnellement pensés par les acteurs. Ainsi dans sa forme la plus rationalisée, le patrimoine peut être invoqué par des habitants se réunissant alors en associations, pour fonder leur refus d'une modification de leur lieu de vie : les exemples les plus éloquents sont ceux des tracés de TGV passant par un lieu devenu patrimonial, l'implantation d'incinérateurs ou encore de commerces, bars et autres discothèques apportant avec eux foule et passage. Dans ce cadre, l'appel au patrimoine est à envisager à la lumière des conflits de l'utilisation de l'espace[1]. La patrimonialisation n'est pourtant pas systématiquement le fruit d'une stratégie, servant d'écran à d'autres intérêts. Ce processus peut être le support, le ciment ou l'élément fédérateur d'identifications et n'aurait *a priori* d'autre but que celui de se reconnaître et être reconnu comme membre d'un groupe. Quels que soient les effets de la patrimonialisation, la distinction entre ceux qui partagent le patrimoine et ceux qui ne le partagent pas s'observe, créant ainsi de l'identique et du différent, du proche et du lointain, de la mêmeté et de l'altérité.

Par quels processus, dans quelles circonstances se construit donc l'objet patrimonial d'une part, et l'identification des individus qui le partagent et ne le partagent pas d'autre part ? Le but n'est pas de sanctifier un seuil à partir duquel un objet usuel, un déchet, une ruine ou une pratique deviendrait objet patrimonial. La construction patrimoniale est un processus dont

[1] Melé Patrice, « Conflits d'aménagement et débats publics », Jean Yves, Vanier Martin, Guigou Jean-Louis, *La France : aménager les territoires*, Paris : Armand Colin, 2008, p. 97-114.

l'issue peut dans certains cas être datée (lors d'un classement à l'inventaire des monuments historiques par exemple) mais c'est bien le processus en lui-même qui nous intéresse, notamment parce que les enquêtés mobilisent le « patrimoine » sans référence à un label, mais pour promouvoir l'attachement à un événement, un culte, une localité. D'ailleurs, la distinction théorique établie entre un patrimoine créé par le bas et un autre par le haut[1] sous-entend bien l'existence de revendications patrimoniales dont la reconnaissance dans l'espace public est plus qu'incertaine. Malgré la grande « machinerie patrimoniale » qui caractérise notre époque, si tout objet peut revêtir une valeur patrimoniale pour les membres d'un groupe, cette même valeur peut très bien ne pas être reconnue par ceux qui n'appartiennent pas au groupe. Il y a donc, selon Michel Rautenberg, un patrimoine par désignation, celui de l'État, et un patrimoine par appropriation, celui de groupes plus restreints.

Si l'on considère que la reconnaissance du patrimoine dans l'espace public n'est que l'aboutissement du processus, cette reconnaissance publique est-elle finalement un élément caractéristique de la constitution de l'objet patrimonial ? Dans cette perspective, nous pouvons supposer que lorsqu'il y a demande de reconnaissance, l'objet patrimonial est déjà constitué. Le patrimoine n'est-il pas là où les acteurs estiment qu'il se trouve, conception alimentant cette inflation patrimoniale ? En d'autres termes, un objet peut-il être envisagé comme patrimoine à partir du moment où ceux pour qui il fait sens le désignent comme tel ? Un objet peut-il être patrimoine s'il n'est pas reconnu comme tel par les acteurs pour qui il ne fait pas sens ? En ce sens et poussé à l'extrême, ce raisonnement irait jusqu'à envisager comme patrimoine tout rapport affectif à un objet, y compris un rapport affectif individuel.
Tout patrimoine peut donc se réajuster en fonction d'intérêts particuliers inhérents au groupe ou des territoires sur lesquels ils prennent sens. Ces réajustements peuvent prendre la forme d'une appropriation d'un objet présent sur le territoire d'arrivée, de l'insertion d'un objet lié au territoire de départ sur le territoire d'arrivée, ou du mélange de plusieurs traits empruntés, ce qui nous renvoie à la question du « métissage ». Le groupe se constitue lui-même à travers ce qu'il désigne comme patrimoine, ou tout ce qui permet de développer et d'objectiver un ancrage territorial.
Les patrimoines immatériels, contrairement aux bâtiments, monuments et tout lieu patrimonialisé, voient leurs inscriptions physiques relativement moins marquées, moins figées, que lorsque le patrimoine est un objet physique. Son objectivation est plus souple et de

[1] Rautenberg, Michel, *La rupture patrimoniale,* Bernin : À la croisée, 2003.

fait plus difficile à circonscrire qu'un château dont on connaît les dates de construction, la surface qu'il occupe, la ville dans laquelle il se trouve. Cependant il semble que tout patrimoine, bâti ou non, soit territorialisé : les pratiques, savoir-faire ou valeurs associées à un groupe comportent toujours une dimension spatiale. Le patrimoine peut en ce sens être un enjeu de légitimation de soi, de construction de l'autochtonie, sur un territoire donné. C'est en ce sens que nous posons comme pertinent d'interroger l'articulation de patrimoines apportés ou créés par des migrants et de patrimoines locaux : le territoire sur lequel se réajustent les patrimoines n'est pas qu'une toile de fond de l'action, il en constitue aussi l'enjeu. Isabelle Bianquis observe par exemple la reconstruction de la tradition mongole après la période communiste en questionnant les usages de la mémoire et du patrimoine : « La mobilisation politique autour de référents communs était-elle destinée à fournir un idiome chargé de susciter la solidarité nationale ? Ou bien encore manifestait-elle la nécessité de changer d'échelle, par le passage d'un pays dont l'objectif politique affiché consistait à former des citoyens d'un système communiste mondial à un pays historiquement et culturellement spécifique ? En bref, à glisser de l'universel à la communauté nationale ? »[1]. Bien que dans un contexte culturel différent, le questionnement se rapporte à celui de notre étude où, lors du pèlerinage de Sainte-Solange, l'Église propose un patrimoine global – celui du dogme religieux – alors que d'autres favorisent la mise en exergue de la localité et de la singularité. L'attachement à un objet et sa description en termes de patrimoine méritent alors d'être analysés pour comprendre l'articulation et non l'opposition entre les références au global et au local.

Un autre élément permettant d'appréhender le patrimoine est celui de la fin, de la mort de l'objet désormais patrimonialisé. C'est lorsqu'un objet n'est plus fonctionnel, est laissé à l'abandon, ne peut plus s'entretenir dans le groupe, qu'il est parfois patrimonialisé. Il change dès lors de statut. La mémoire, ou au sens plus large les « lieux de mémoire » de Pierre Nora, se trouve également intimement liée à l'idée de perte. Pour Pierre Nora, « les lieux de mémoire, ce sont d'abord les restes »[2]. Le lieu de mémoire serait alors un résidu de ce qui n'est plus, et surtout incarnant tout ce qui n'est plus autour de ce lieu[3]. La patrimonialisation

[1] Bianquis Isabelle, *Mongolie. Une culture en mouvement*, Tours : PUFR, 2013, p. 185.
[2] Nora Pierre, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », *Les lieux de mémoire I.* Paris : Gallimard, 1997, p. 23-43, (p. 28).
[3] L'expression « lieu de mémoire » n'est pas à entendre comme lieu géographique seulement mais désigne tout objet matériel ou immatériel. Les auteurs de l'ouvrage dirigé par Pierre Nora en donnent de multiples exemples comme le drapeau tricolore ou encore la Marseillaise.

résulte en ce sens du désir de faire revivre ce qui est mort, ou qui est voué à disparaître. C'est ici un lien de cause à effet qui permet d'expliquer le processus de patrimonialisation, ce dernier résultant de la prise de conscience d'une disparition. C'est parfois même la mort du groupe qui crée le patrimoine ou le lieu de mémoire. Toujours selon Pierre Nora, « il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire »[1]. C'est donc l'impossibilité pour un groupe de conserver et transmettre une mémoire collective qui aurait pour conséquence la création de lieux de mémoire. Là-encore l'objet change de forme puisque l'on passe d'une mémoire vivante à un représentant « figé » de cette mémoire. Nous verrons que ce rapport à la perte, au délitement, est un point important dans l'analyse de la patrimonialisation du culte de Sainte-Solange : les « Portugais » intervenant à un moment où le pèlerinage (tout comme la foi catholique) est considéré comme en déshérence, leur présence permettant justement la revitalisation du culte et du catholicisme local.

Le rôle prépondérant d'une institution : l'Église catholique

L'élément principal sur lequel je porte ici mon attention concerne ainsi la visibilité, la construction et l'expression des sentiments d'appartenances dans un contexte où ethnicité, religion et patrimoine sont imbriqués. Le lundi de Pentecôte à Sainte-Solange est en ce sens un moment où les « Portugais », qu'il s'agisse d'anciens migrants, de leurs descendants et même des conjoints, mettent en exergue l'attachement au Portugal en même temps qu'ils construisent un ancrage ou une autochtonie aux côtés de ceux qui ont, pour différentes raisons, souhaité affirmer une autre appartenance, par exemple celle de chrétiens, y compris lorsqu'il s'agit d'anciens migrants.

À travers l'étude de cette « appropriation »[2] du pèlerinage et de la construction des appartenances, je souhaite montrer le rôle de l'Église catholique comme acteur de, et comme figure du majoritaire[3] dans, l'accueil des migrants dans la société française. Cet aspect de la recherche constitue un angle d'approche spécifique, mais non unique, dans l'étude de l'accueil des migrants. En effet d'autres institutions en France ont eu et ont encore pour

[1] *Ibid*., p. 23.
[2] Ce terme est utilisé par les acteurs, portugais ou non, c'est pourquoi je l'emploie ici entre guillemets. Cette précaution indique également l'ambivalence de ce terme qui peut évoquer une saisie, voire un vol, c'est-à-dire être objet de tensions et de conflits.
[3] Guillaumin Colette, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris : Gallimard, 2002, [1972].

principal objet l'accueil des nouveaux venus, par exemple les associations ou diverses institutions de l'État. L'Église locale et les acteurs laïcs qui y sont liés se sont préoccupés très tôt des questions migratoires mais également des relations avec l' « Autre » (catholique ou non), et cet ensemble d'acteurs a joué un rôle important dans cet accueil jusqu'à parfois prendre le relais sur certaines actions d' « intégration » qui revenaient traditionnellement à l'État. C'est à partir de ces éléments que l'hypothèse d'une prise en considération et prise en charge particulières participant de la construction des appartenances s'est imposée.

Un tel phénomène, notamment en situation de migration, et la prise en considération de la construction de l'altérité par divers acteurs locaux ou institutions catholiques, sont des éléments auxquels ne peuvent se réduire l'ensemble des processus de différenciation. En revanche, je souhaite montrer que l'ensemble de pratiques et discours résultant de cette prise en considération fût et demeure conséquent dans ces constructions et catégorisations. L'une des hypothèses développées tout au long de ce travail consiste à envisager l'Église catholique comme participant à la construction des catégorisations – de manière *a priori* paradoxale – dans une perspective inverse : la volonté de ne pas catégoriser (exception faire, peut-être, des catégories clergé et laïcs) aboutissant finalement au déplacement des frontières, à la construction et la mise en exergue des catégories ethnoculturelles. En effet, l'un des objectifs des services d'église a été de montrer l'appartenance des migrants à la communauté chrétienne, au-delà des différences d'origine géographique et ethnoculturelle. Pour donner aux nouveaux arrivants la place qui leur revient dans cette communauté, c'est d'une part auprès des catholiques locaux qu'il a fallu travailler en leur montrant que les migrants étaient eux-aussi des Chrétiens et que leur présence ne constituait ni une menace politique, ni religieuse (en insistant sur le fait que les pratiques sont certes parfois différentes mais leur appartenance au « corps de l'Église » est indéniable). D'autre part, c'est auprès des migrants eux-mêmes que les services d'Église comme La Pastorale des Migrants ont œuvré en tentant de leur donner une place en son cœur et non à sa périphérie : les offices, tout d'abord spécifiques aux migrants portugais, espagnols etc., furent peu à peu rapprochés aux offices « classiques » jusqu'à s'y mêler. Pour motiver les nouveaux arrivants à participer à la vie catholique locale, il était alors nécessaire de les convaincre qu'une place leur était donnée. Pour ce faire, les groupes de réflexion catholiques ont tenté de définir les caractéristiques de chaque migration, en établissant un profil-type comprenant par exemple les attitudes les plus observées, le rapport au travail, à la famille, les pratiques religieuses, alimentaires, etc. En d'autres termes, c'est la « mentalité du migrant » qu'il s'est agi de saisir, afin de tout mettre

en œuvre pour faciliter, en tenant compte de cette « mentalité », son insertion dans l'Église locale. Ce que nous qualifions de paradoxal dans ce cheminement est donc le processus par lequel les groupes de réflexion catholiques ont cherché à montrer la « mêmeté » en construisant l'altérité.

Jean-Loup Amselle s'intéressant au débat politique opposant assimilation et multiculturalisme, postule ainsi que derrière l'argument républicain de l'assimilation se dessine en premier lieu la saisie de groupes qu'il faut au préalable avoir perçus comme « différents » pour, dans un second temps, vouloir supprimer ces différences : « le modèle républicain n'est donc viable que s'il repose sur l'existence préalable d'une pluralité de groupes qui, dans le cadre de la solidarité organique, sont censés former une synthèse harmonieuse »[1]. Or, nous savons que les catégorisations n'existent pas dans l'absolu, ce qui revient à dire que pour supprimer des catégorisations, il faut avant tout les avoir construites. Si l'un des objectifs de notre étude est de démontrer l'agencement de différentes échelles d'analyse et de catégorisation (l'ethnicité, le religieux, le politique ou encore le patrimoine), notre but n'en revient pas pour autant à postuler la dilution des unes dans les autres. C'est précisément parce que tous ces éléments sont interdépendants qu'il est pertinent de les étudier plutôt que de les confondre.

Le culte actuel voué à sainte Solange par les Portugais permet ainsi d'observer localement ces relations en ce sens qu'il est précisément le lieu d'expression de multiples appartenances. Ces constructions ne peuvent toutefois être analysées dans un espace sociologique ponctuel et doivent être replacées dans des contextes plus généraux, socio-historiques, c'est-à-dire en déplaçant le regard vers la société locale. Dans ce cadre, la présente étude fait varier les échelles d'observation entre cet événement local qu'est le pèlerinage et des contextes plus globaux, qu'ils soient religieux, historiques, politiques ou sociologiques. C'est donc avec les postulats qu'une telle étude micro-locale peut éclairer d'autres situations en France et que l'Église catholique a joué un rôle prépondérant dans l'accueil des migrants, que cette thèse souhaite contribuer à l'analyse de la construction des appartenances dans une perspective encore peu étudiée.

[1] Amselle Jean-Loup, « Préface à la deuxième édition (2001) », *Vers un multiculturalisme français*, Paris : Flammarion, 2001, p. XIII-XXII, (p. XIV).

L'intérêt d'une approche socio-historique

Que nous l'envisagions à partir du patrimoine, de l'évolution du culte de Sainte-Solange ou encore de l'accueil des migrants par l'Église locale, la contextualisation et la mise en perspective historique des faits est un élément de compréhension nécessaire à l'entreprise engagée ici. À l'instar de sociologues comme Norbert Elias, nous pensons que la situation décrite dans ce travail ne peut se comprendre qu'en examinant attentivement ses fondements passés, afin d'interroger au mieux les processus et non les états :

> « On ne saurait poser convenablement les problèmes sociologiques lorsqu'ils semblent concerner exclusivement des phénomènes sociaux en un point et à un moment précis – avec des structure qui, pour reprendre le vocabulaire du cinéma, ont la forme d'un plan fixe. Ils n'approchent au plus près de ce qu'on peut observer et ne mènent à des explications que s'ils sont conçus comme des problèmes de phénomènes en forme de processus, qui participent d'un mouvement dans le temps »[1].

Il ne s'agit pas de chercher une vérité historique puisque le rapport au passé ne se superpose pas nécessairement à « l'histoire vraie » qui d'ailleurs est remise en cause par les historiens eux-mêmes. Le présent est plutôt construit à partir d'une perspective particulière du passé, nous le verrons lorsque nous aborderons la patrimonialisation du culte par exemple. Notre démarche est proche de celle développée par la socio-histoire qui met en valeur les relations de distance : [Le socio-historien] « ne croit pas que la réalité sociale se construise dans les relations que les acteurs nouent directement entre eux au cours de leur vie quotidienne. Une telle perspective ne fait aucune place aux relations de distance que le socio-historien met au centre de son analyse »[2]. Sans délaisser l'intérêt d'une approche minutieuse des interactions en situation ni considérer le primat des relations à distance sur les situations de coprésence, nous avons essayé d'articuler différentes échelles où se construisent les catégorisations que nous décortiquons par la suite. En revanche, l'étude de ces relations à distance proposée par la socio-histoire est tout à fait pertinente pour saisir la façon dont les rapports majoritaire-minoritaire se sont progressivement construits. L'analyse des discours, des articles parus dans la presse locale ou dans la presse religieuse sont à considérer dans ce registre : « Des « fils invisibles » relient aujourd'hui des millions de personnes qui ne se connaissent pas. Le but de

[1] Elias Norbert, Scotson John L., *op. cit.*, 1997, [1965], p. 104.
[2] Noiriel Gérard, *Introduction à la socio-histoire,* Paris : La découverte, 2006, p. 56.

la socio-histoire est d'étudier ces formes d'interdépendance et de montrer comment elles affectent les relations de face-à-face »[1].

Le recours aux archives, matériau que nous présentons dans le prochain point, s'est avéré nécessaire, bien qu'en le manipulant non en tant qu'historien, mais dans le but de retrouver les acteurs du passé « en chair et en os » pour reprendre l'expression de Noiriel. La manipulation des archives comporte un certain nombre de difficultés pour l'anthropologue : difficultés liées à la discipline qui privilégie habituellement d'autres formes de recueil de données, difficulté quant à l'usage des données recueillies et au statut à leur donner dans l'analyse[2]. Malgré cela, ce matériau constitue donc dans notre étude un important élément d'analyse. Ces différentes archives de la presse diocésaine, parce que rédigées par ceux qui détiennent les moyens symboliques de s'adresser à un public large, constituent donc un matériau précieux révélateur notamment des contextes de sens de chaque époque et de relations de pouvoir. Nous avons ainsi dépouillé un certain nombre d'archives qui mettent à jour la capacité qu'avaient certains acteurs ou certaines institutions de nommer et de se nommer. Dans cette démarche, nous attachons une importance particulière aux catégories de langage qui laissent transparaître ces relations de pouvoir, mais les construisent aussi en « temps réel » car à leur tour les acteurs s'en saisissent et viennent conforter, on le verra, les catégories du majoritaire. Dans cette étude, la presse diocésaine a pu avoir l'intérêt de contextualiser les événements d'une époque mais son utilité principale a surtout été l'illustration des relations qui se sont construites entre l'Église locale et ses représentants d'une part et les nouveaux arrivants d'autre part. Nous nous sommes donc servis d'archives avec ce double but : 1- prendre connaissance des modifications et évolutions, presque au jour le jour, dans l'accueil local et national des migrants (par exemple le fait qu'à l'issue d'une réunion ait été décidé une action sur le logement des personnes de tel quartier), 2- de comprendre comment, à travers ces outils « médiatiques », l'Église locale pouvait relayer et construire des catégories, des stéréotypes, confortant sa place au sein de relations asymétriques. Lorsque nous montrons que les catégories ethniques ont été reconstruites par les groupes de réflexion et services d'Église, c'en en nous appuyant sur les comptes-rendus de réunion mais aussi les articles parus dans la presse diocésaine. La possession de ces moyens de diffusion de faire passer un message qui

[1] *Ibid*., p. 4.
[2] Pourcher Yves, « Un ethnologue dans l'histoire », Abélès Marc, Jeudy Henri-Pierre, *Anthropologie du politique*, Paris : Armand Colin, 1997, p. 211-232.

devient alors une source de « vérité ». Cette vision des faits véhiculée s'impose d'autant plus que d'autres réalités ne peuvent y être confrontées et restent dans le domaine du privé :

> « Ceux qui maîtrisent les moyens de communication à distance détiennent un pouvoir à caractère symbolique du fait qu'ils s'adressent à un *public*, c'est-à-dire à un grand nombre d'individus dispersés et qui ne se connaissent pas, mais qui reçoivent les mêmes messages. Tout discours public permet ainsi de tracer une ligne de démarcation entre des réalités qui sont rendues visibles aux yeux de tous, du simple fait qu'elles sont énoncées, et des réalités qui restent invisibles parce qu'elles ne dépassent pas la sphère du langage « privé » »[1].

Dans notre étude, cette perspective met en lumière la façon dont les groupes de réflexion et services d'Église se sont saisis des interrogations sur la place des migrants dans l'Église et dans la société. Les archives de la presse diocésaine nous ont permis de retrouver ce qui, aujourd'hui, apparaît comme un important support à la construction puis à la transmission des catégorisations s'imposant aux migrants dans le cadre de leur accueil par l'Église.

[1] Noiriel Gérard, *op.cit.*, p. 5-6.



Figure 1 : Carte de localisation de Sainte-Solange.

2. Les différentes échelles d'analyse

Dans notre étude, ces rapports d'interdépendance dépassent le seul cadre micro-local, ponctuel, de la célébration pour prendre sens dans le traitement national de l'immigration. Ce traitement plus général de l'immigration est lié au politique, à l'économique, mais aussi à l'Église qui a participé à l'accueil des migrants. Localement, le pèlerinage de Sainte-Solange constitue une illustration des interactions directes, fruits d'un contexte plus global. À un niveau méso-local, celui du diocèse de Bourges, le traitement local de l'immigration permet d'illustrer des pratiques et des représentations de l'immigration, à une échelle où se confrontent des prescriptions globales de l'Église et des pratiques et réflexions concrètes : cela constitue un niveau intermédiaire de mise en pratique de prescriptions souvent théoriques qui ne trouvent pas nécessairement écho dans des réalités concrètes. Enfin, une échelle macrosociologique permet de mettre en contexte des données politiques, économiques, historiques qui conditionnent l'émergence des questions et réflexions liées à l'immigration en France. Ces trois échelles – interactions (pèlerinage), méso-local (groupes de réflexion, services d'Église, accueil des migrants dans le diocèse), tendances nationales politiques, ecclésiales (juridiction envers les migrants, intervention de la « question des migrants » dans l'agenda politique mais aussi religieux, crises économiques) – ne permettent pas de dégager les mêmes résultats à l'issue de l'analyse. Ce qui est vrai dans notre étude l'est d'ailleurs, plus généralement, pour toute entreprise sociologique ou anthropologique[1] : s'attarder sur les interactions ou des récits biographiques donnera des informations précieuses sur « les relations de pouvoir, les constructions identitaires, la dimension symbolique, les mises en scène de soi, les formes de sociabilité, les formes de l'expérience ou de l'apprentissage »[2]. Dans notre étude, les moyens mobilisés pour faire valoir une appartenance portugaise à un moment donné, l'émergence de personnes possédant une parole représentative d'un groupe (le président de l'Association portugaise par exemple) ou des figures de « passeurs » (personnes intermédiaires, traits d'union entre divers groupes) seront analysés à partir d'une telle échelle. À l'autre pôle, celui d'une échelle macrosociale, « le découpage se fait en fonction des stratifications ou des rapports de classes sociales, en fonction des sexes ou des rapports de genres homo- ou hétérosexuels, en fonction des âges ou des rapports de générations, en

[1] Desjeux Dominique, *Les sciences sociales*, Paris : PUF, 2004.
[2] *Ibid*., p. 104.

fonction des cultures ou des rapports entre communautés »[1]. C'est un découpage qui ne laisse plus transparaître le singulier au profit de tendances, plus généralisables : dans notre étude, celle du rôle de l'Église catholique dans l'accueil des migrants.

Une échelle microsociologique, celle du pèlerinage, qui permet de saisir les relations entre individus ou groupes ainsi que leurs relations sociales au sein de l'ensemble dans lequel ils sont saisis (quartier, village, groupe ethnique, position sociale…) doit inévitablement faire écho à une analyse macrosociologique qui permet quant à elle de comprendre l'importance et les effets d'un contexte, d'un temps et d'un espace socio-historique qui dépasse les relations interindividuelles. C'est en effet parce que nous postulons que les interactions lors d'un événement tel celui du pèlerinage sont en partie prédisposées par le contexte méso- et macrosocial (préoccupation de l'église catholique pour les nouveaux venus en France) que nous choisissons de cumuler les différentes approches.

Puisque notre étude s'attache plus particulièrement à la construction des appartenances, l'apport de la sociologie des relations interethniques, en termes d'échelles d'analyse cette fois, est de nouveau indispensable. Puisque les groupes n'existent pas en soi, il est important de saisir deux autres dimensions que sont les représentations mutuelles des groupes et les représentations de leur coexistence[2]. Ce découpage en quatre échelles (interactions / contexte politique et religieux / représentations des groupes / représentations de leur coexistence) mis à l'épreuve du terrain se décline par l'importance accordée à un contexte socio-historique de prise en considération des nouveaux venus en France, notamment par l'Église catholique comme institution, c'est-à-dire s'inscrivant dans un ensemble de prescriptions ayant évolué au cours du temps. Ces perspectives institutionnelles sont par ailleurs à replacer dans une dimension politique et sociale nationale et c'est en ce sens que l'analyse macrosociologique constitue un angle inévitable dans l'étude de la construction des appartenances, y compris lorsqu'elles sont observées de façon très locale, comme ici, à l'occasion d'un pèlerinage. De plus les pratiques locales des représentants de l'Église ou des laïcs ayant mis en œuvre des structures plus ou moins formelles pour « accueillir » ces nouveaux venus ne sont pas le reflet exact des prescriptions institutionnelles. Il est possible d'y examiner une certaine autonomie et liberté d'action vis-à-vis des préceptes globaux. L'observation et l'analyse de ces mouvements locaux constituent dès lors une focale plus étroite, depuis laquelle peuvent

[1] *Ibid*.
[2] De Rudder Véronique, « La cohabitation pluriethnique et ses enjeux », *Migrants Formation*, n° 80, 1990, p. 68-89.

s'observer des réflexions, discours et pratiques concrètes. C'est dans de telles circonstances que peuvent alors s'analyser plus finement les interrelations entre individus et groupes, ainsi que les pratiques que le précédent niveau d'analyse a contribué à éclaircir. Cette deuxième échelle d'analyse, dans notre étude, se traduit alors par l'attention portée à un contexte spécifique, un espace-temps ponctuel, celui d'un petit pèlerinage, dans lequel s'inscrivent de multiples appartenances et des identités « pluridimensionnelles »[1] (portugaise, berrichonne, chrétienne, etc.). Enfin l'étude de la symbolique et des représentations entre les groupes, se caractérise par une attention particulière aux discours mais aussi aux pratiques contribuant aux catégorisations de l'intérieur comme de l'extérieur des groupes[2], c'est-à-dire autant d'éléments qui ont des effets concrets sur les relations interethniques. Ces différentes échelles sont interdépendantes et permettent – en mettant en perspective les préceptes institutionnels de l'Église concernant l'accueil des migrants, les représentations de l'altérité et les applications et pratiques locales quant à cet accueil (qu'il soit d'ordre religieux, administratif ou plus généralement « social ») – de comprendre des processus de différenciation des groupes à l'œuvre.

Comme le relève Jean-Pierre Olivier de Sardan, « l'enquête de terrain procède par itération, c'est-à-dire par allers et retours, va-et-vient »[3]. Ces va-et-vient sur le terrain se sont aussi étendus aux allers et retours entre les échelles. Le recueil des différentes sources que nous allons maintenant exposer ne s'est donc pas fait de façon successive, l'une après l'autre, mais autant que possible de manière conjointe, dans le souci d'éviter la focalisation de l'une au détriment de l'autre. Le biais principal aurait alors été d'analyser les dernières sources au prisme de la première. Au contraire, c'est toujours avec le postulat que les échelles étaient imbriquées et non cumulées, que les appartenances sont « enchevêtrées plutôt qu'emboîtées »[4].

[1] Simon Pierre-Jean, « Le cadre théorique général de référence : Différenciation et hiérarchisation sociale », *op. cit.*, 2006, p. 115-148.
[2] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *op. cit.*, 2009, [1995], p. 159.
[3] Olivier de Sardan Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2008, p. 82.
[4] Bromberger Christian, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », *Ethnologies en miroir*, Paris : MSH, 1987, p. 67-94, (p. 83).

3. Le déroulement, les conditions de l'enquête et la méthodologie

Durant ces quatre années (2009-2013), j'ai privilégié une méthodologie qualitative, c'est-à-dire l'observation participante lors de quatre pèlerinages, la participation aux réunions de préparation de ceux-ci et la passation d'entretiens semi-directifs auprès de différentes personnes (une trentaine d'entretiens approfondis, des contacts réguliers par téléphone, lors des réunions des associations ou lors des célébrations du pèlerinage) : participants au pèlerinage, organisateurs, membres d'associations portugaises et membres ou bénévoles auprès d'associations ou services d'Église (La Pastorale des Migrants, Le Secours Catholique, etc.). La plupart des enquêtés occupent ainsi plusieurs de ces positions et c'est précisément ce qui constitue la richesse de ces entretiens. Présentons rapidement les matériaux exploités lors de cette enquête et sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir tout au long de ce travail.

Entretiens

Des entretiens effectués auprès de personnes ressources, sources d'informations privilégiées dans la méthode ethnographique, sont le premier volet du recueil d'informations dans cette enquête. Certains enquêtés constituent en effet des sources importantes par la place qu'ils occupent dans l'organisation du pèlerinage, par leur présence à l'événement depuis plus de quarante ans, ou encore par leur investissement dans l'aide aux migrants. Certains des enquêtés ont eu, au moins pendant un moment, au début de l'enquête, un rôle particulier en ce sens qu'ils tendaient à monopoliser la légitimité d'un discours : c'est par exemple le président de l'Association portugaise de Bourges qu'il fallait rencontrer avant d'avoir accès aux « simples adhérents ». Des contacts réguliers avec cette personne ont permis, outre le recueil d'un discours spécifique, de gagner une légitimité en tant que chercheur, une certaine validation de ma position auprès des autres adhérents de l'association. En précisant que j'avais déjà rencontré le président, les membres de l'association comprenaient que je cherchais désormais autre chose auprès d'eux, autre chose qu'eux seuls pouvaient me fournir.
Les thématiques abordées lors des entretiens n'ont pas toujours mis l'accent sur les mêmes points. En effet, il est possible de distinguer deux grandes séries d'entretien : l'une concernant l'accueil local des nouveaux venus, notamment par les services d'Église, l'autre concernant directement Sainte-Solange et son pèlerinage. Beaucoup de personnes rencontrées font

toutefois le lien entre les deux séries, tel le père **Cothenet**, qui tout en étant impliqué dans l'accueil des migrants, participe tous les ans au pèlerinage de Sainte-Solange. C'est une personne centrale dans l'aide aux migrants portugais depuis les années 1960. Il a beaucoup œuvré et continue de le faire auprès des nouveaux arrivants et particulièrement ceux venant du Portugal. À l'origine d'une association d'aide aux migrants (Accueil et Promotion créée en 1965), il va également mettre en œuvre La Pastorale des Migrants locale. Issu d'une famille de notables de Bourges, il a toujours vécu dans cette ville, malgré de nombreux voyages, notamment au Portugal. À près de quatre-vingt ans, il est encore aujourd'hui considéré comme le « bras droit » des Portugais. Lui aussi fut une personne ressource dans l'enquête en ce sens qu'il fait le lien entre diverses sphères (l'Église, la localité, les différentes populations). C'est une personne qu'il *fallait* rencontrer d'après tous mes interlocuteurs. C'est pourquoi très rapidement, au tout début de l'enquête, une rencontre avec le père Cothenet s'est imposée à moi : c'était là-encore une sorte de sas qui ouvrait la possibilité de rencontrer d'autres personnes, ces dernières estimant être moins expertes, moins aptes à parler du pèlerinage, du rôle de l'Église dans l'accueil des migrants, qu'un homme âgé ayant consacré toute sa vie à cela.

D'anciens migrants participant ou ayant participé au pèlerinage ont pu témoigner de leurs parcours et expériences sur les deux sujets, tel **Manuel**, trésorier de l'Association Sainte-Solange (organisatrice du pèlerinage). À soixante ans, il est retraité après avoir travaillé dans divers secteurs (ouvrier d'usine, chauffeur livreur). Il est également membre du Secours Catholique et de La Pastorale des Migrants. C'est un ancien migrant portugais, arrivé à Bourges en 1963. Il habite désormais aux Aix-d'Angillon, commune proche de Sainte-Solange. Il participe depuis son arrivée en France au pèlerinage. De par son origine portugaise, il est bien souvent considéré comme un intermédiaire entre les organisateurs du pèlerinage et les Portugais de l'Association Franco-Portugaise de Bourges, bien que cette position ne lui convienne pas vraiment[1]. Président de cette association portugaise, centrale dans l'agglomération berruyère, **José** est ouvrier d'usine à Michelin. À cinquante-cinq ans, il est le président de l'Association Franco-Portugaise de Bourges depuis plusieurs décennies. Fils de migrants portugais originaires du nord du Portugal, il arrive en France, à Bourges, étant enfant. C'est aujourd'hui le représentant des Portugais de la région, quoique sa position soit, par certains (Portugais ou non), remise en cause, notamment eu égard de sa volonté de « contrôler », via l'association, l'intervention de la communauté portugaise dans les festivités.

[1] Nous expliquons plus en détail cette posture dans le chapitre 7 de la troisième partie.

Il attache une grande importance au respect des pratiques folkloriques par le groupe de son association. Il participe au pèlerinage de Sainte-Solange et notamment à son organisation. D'autres figures locales de la « communauté portugaise » ont également été interrogées comme **Antonio**, ancien ouvrier d'usine (Michelin) aujourd'hui retraité. Investi dans la vie locale (comité de quartier de Bourges nord), il prend part à quelques associations ou événements liés aux Portugais locaux : il anime par exemple régulièrement une émission dédiée au Portugal dans une radio locale basée dans le quartier de grands ensembles où il habite. Il est également fortement investi dans la vie syndicale et politique locale. Dans le passé, il s'occupait particulièrement des relations entre le consulat portugais et les Portugais locaux, pour l'obtention de papiers par exemple. Aujourd'hui, il a un regard critique envers la « communauté portugaise », regrette son « invisibilité » et l'absence d'engagement politique. Non croyant, il considère Sainte-Solange comme un événement « folklorique » au sens dépréciatif, mais il y participe tout de même la plupart du temps. Son point de vue est cependant plutôt isolé et ce fût d'ailleurs l'un des rares « Portugais » à tenir ce type de discours critique sur le pèlerinage.

Ce sont également des personnes « ordinaires », simples participants au pèlerinage, que nous avons interrogées, pour saisir les discours peut-être plus éloignés de ceux qui, ayant conscience de leurs fonctions associatives, avaient parfois un discours lissé. Beaucoup d'entre eux font partie de l'Association portugaise qui regroupe près de quatre-cents familles de l'agglomération. Parmi ces enquêtés, **Gracinda** est retraitée, ancienne ouvrière d'usine. Ancienne migrante du nord du Portugal, elle s'installe avec son mari et ses enfants dans la cité ouvrière de Rosières en 1964, où elle habite encore aujourd'hui, à près de soixante-dix ans. Elle participe à Sainte-Solange chaque année. Elle organise également un petit pèlerinage annuel en l'honneur de Fatima dans la cité où elle vit. Également membres de l'Association portugaise, **M. et Mme Martins** sont un couple originaire du nord du Portugal. Passés soixante ans, ils sont désormais tous les deux retraités, lui ancien ouvrier d'usine à Michelin, elle ancienne employée de maison. Ils arrivent du Portugal en 1974 et s'installent alors à Bourges. Depuis ils participent au pèlerinage de Sainte-Solange, tout d'abord en y amenant leurs enfants, puis seuls par la suite. Ils font partie de l'Association Franco-Portugaise de Bourges, notamment de la troupe folklorique de danse et de tambours. Citons encore **Maryline**, arrivée à Bourges dans les années 1960, peu après son mari. Son travail d'employée de maison ne lui laissait auparavant que peu de temps libre. Aujourd'hui retraitée,

elle peut s'investir dans différentes associations ou service d'Église : Pastorale des Migrants, Secours Catholique, Association Franco-Portugaise de Bourges principalement. Elle participe depuis son arrivée à Bourges au pèlerinage de Sainte-Solange[1].

D'autres personnes faisant valoir leur appartenance à la « communauté portugaise » sont toutefois plus détachées de cette association. **Angélique** par exemple, est une jeune femme d'environ trente ans. Elle est employée de mairie à Bourges. Fille de migrants portugais originaires du nord du Portugal, c'est la seule de la famille à être née en France (ses deux grands frères sont nés au Portugal). Croyante, mais peu pratiquante, elle se rend occasionnellement à la messe. Le pèlerinage de Sainte-Solange est cependant un événement auquel elle participe tous les ans, depuis son enfance. Aujourd'hui elle y va avec ses enfants et son mari. Celui-ci, employé d'une mutuelle, a « épousé » la cause portugaise en même temps que sa femme : il participe également à Sainte-Solange, bien que non croyant. Il arbore également tous les « signes » portugais tels que le soutien à une équipe de football du Portugal, un intérêt pour l'histoire du pays ou l'apprentissage de la langue.

Si le pèlerinage de Sainte-Solange est aujourd'hui décrit comme majoritairement portugais, les « autres » participants, locaux, « Français non portugais »[2], ont un discours qu'il est tout autant important de saisir. Parmi eux, nous avons interrogé aussi bien des personnes qui participaient à l'organisation du pèlerinage que des pèlerins ordinaires.

Michel et Ginette sont un couple de retraités. Ginette est actuellement présidente de l'Association Sainte-Solange, Michel n'a aucune fonction dans le bureau mais les deux sont très investis dans la vie locale. Originaires de la Nièvre, Michel est d'abord coiffeur durant quinze ans, Ginette, assistante maternelle. Ils s'installent à Sainte-Solange en 1982. Ginette continue d'exercer sa profession alors que Michel devient gardien pénitentiaire à la maison d'arrêt de Bourges (jusqu'en 2000 où il est retraité). Dès leur arrivée à Sainte-Solange, le couple va faire partie de nombreuses associations locales, catholiques ou non (bibliothèque, parents d'élèves, sport, aide sociale…). Michel fera de plus plusieurs mandats de conseiller municipal. Le couple est considéré comme une famille « autochtone » au regard de leur investissement dans la vie locale[3]. Également investie dans l'organisation du pèlerinage, **Chantal** est une habitante de Saint-Germain-du-Puy, commune proche de Sainte-Solange. Aujourd'hui en retraite anticipée (assistante maternelle), elle est secrétaire adjointe de

[1] Sa trajectoire est plus détaillée dans notre deuxième partie, chapitre 5.
[2] Nous analyserons la terminologie employée pour nommer les différents groupes dans notre troisième partie.
[3] Nous détaillons ce point dans le chapitre 6 de notre troisième partie.

l'Association Sainte-Solange. Non croyante, elle s'intéresse surtout à la fête comme célébrant la localité. Ce point est intéressant dans la mesure où il permet de saisir la valorisation de la localité plus que du religieux à travers la célébration de Sainte-Solange. Les membres de l'association organisatrice du pèlerinage ont donc été interrogés (une douzaine de personnes) et leurs discours révèlent l'hétérogénéité des perceptions de la célébration. Au-delà des organisateurs, ce sont enfin des pèlerins sans fonction associative directement liée au pèlerinage que nous avons rencontrés. Certains d'entre eux nous ont permis d'aller plus loin dans les représentations du pèlerinage, notamment les entretiens effectués auprès de celles et ceux qui l'avaient connu avant l'arrivée des Portugais. Parmi ces personnes, **Claudette** qui habite à Sainte-Solange, tout comme ses ascendants, fait qui vaut à cette famille la position respectée d' « ancienne famille ». Aujourd'hui retraitée de près de quatre-vingt ans, elle a tenu autrefois une exploitation agricole avec son mari. C'est l'un des fils qui a aujourd'hui repris l'exploitation. Celui-ci participe d'ailleurs à l'organisation du pèlerinage. Claudette a toujours connu le pèlerinage de Sainte-Solange, l'a toujours fréquenté, y compris avant la Seconde guerre mondiale.

La série d'entretiens portant principalement sur l'accueil des migrants en région Centre cherchait à appréhender comment l'Église locale[1], mais aussi les autres acteurs et institutions, s'était saisie d'une telle question, avec l'idée que l'étude de ces pratiques (passées et actuelles) était nécessaire à la compréhension de la construction des appartenances. À cette occasion, j'ai rencontré des représentants ou anciens membres d'associations ou de services d'Église : membres de La Pastorale des Migrants (antennes du Cher à Bourges et Vierzon) ou du Secours Catholique. Dans ce cadre, la rencontre avec d'anciens migrants, essentiellement originaires du Portugal, a permis de comprendre les trajectoires de la migration, avant, pendant et après celle-ci, l'aide reçue puis apportée ensuite à d'autres migrants, ou encore l'investissement dans les structures d'aide, etc.

Parmi ces enquêtés, certains membres du clergé, tel le père **Jean-Pierre**, font là-encore le lien entre Sainte-Solange et l'action plus générale de l'Église envers les migrants. Ce constat révèle d'ailleurs l'importance du pèlerinage lorsqu'on aborde la présence des migrants

[1] L'expression « Église locale » est utilisée ici et tout au long de ce travail pour désigner l'ensemble des membres du clergé d'un diocèse réunis sous l'autorité de l'archevêque. Le terme Église fait référence à l'idée d'Église universelle comme communauté de croyants, pensée comme un « corps ». (« Le corps humain forme un tout, et pourtant il a beaucoup d'organes. Et tous ces organes, dans leur multiplicité, ne constituent qu'un seul corps. Il en va de même pour ceux qui sont unis au Christ ». 1 Co. 12.12.). Celui d'église sans majuscule se réfère à l'édifice religieux.

(portugais mais aussi d'autres régions du monde) dans le diocèse. Le père Jean-Pierre est l'ancien prêtre de la paroisse Saint-Jean, au nord de Bourges (jusqu'en 2013, où il part pour l'Aube). Il est alors considéré comme un intermédiaire entre les « Africains » et les Catholiques locaux « Français ». Le père Jean-Pierre s'est toujours investi dans l'aide aux migrants, essentiellement originaires du continent africain. Il a donc participé à l'invitation et l'organisation de la venue des « Africains » au pèlerinage de Sainte-Solange ces dernières années. Son successeur à la paroisse Saint-Jean ne semble pas autant se préoccuper de la présence des « Africains » au pèlerinage.

Enfin des personnes œuvrant dans l'aide aux migrants, dans des services ou associations d'église locales, comme La Pastorale des Migrants ou le Secours Catholique ont permis de développer la partie de notre travail axée sur le rôle de l'Église et de ses services dans la construction des appartenances. Nous avons à cette occasion rencontré le responsable de La Pastorale des Migrants à Bourges. **Auguste** est un retraité d'une soixantaine d'années, autrefois éducateur à la protection judiciaire de la jeunesse. Responsable régional de La Pastorale des Migrants, il a également présidé le Secours Catholique de 2002 à 2009. C'est un croyant pratiquant et agit en faveur des migrants en difficulté. Il prend connaissance des actions d'aide envers les migrants lorsque, dans les années 1990, des Kosovars arrivent à Bourges[1]. Responsable de La Pastorale des Migrants à Vierzon, **Valérie** fait le lien entre engagement dans les services d'Église auprès des nouveaux arrivants et célébration de Sainte-Solange. Cette employée de mairie d'environ cinquante-cinq ans devient croyante tardivement, après le décès d'un proche. Aujourd'hui investie dans diverses structures liées à l'Église comme La Pastorale des Migrants ou le Renouveau Charismatique, elle participe depuis peu au pèlerinage de Sainte-Solange. Elle n'a pas toujours habité dans la région et n'a connu le pèlerinage qu'assez tard. De plus, elle l'a longtemps pensé « réservé » aux Portugais[2]. Aujourd'hui, elle organise un temps de prière l'après-midi de l'événement, à l'église.

Il serait trop long et fastidieux de développer ici l'ensemble des profils des personnes interrogées. Certaines font l'objet d'une attention particulière dans notre travail et nous nous attardons plus longuement sur leur rôle dans l'accueil des migrants, sur leur représentation du pèlerinage ou la façon dont ils perçoivent leur aide envers les migrants. D'autre part,

[1] Son parcours est plus détaillé dans la deuxième partie de notre travail, chapitre 6.
[2] Nous détaillons son parcours dans le sixième chapitre (partie 2).

beaucoup d'autres enquêtés ont été rencontrés lors des réunions de l'association organisatrice (réunions ouvertes à tous), mais surtout lors des pèlerinages qui offraient l'occasion de rencontres plus ou moins brèves avec les participants. Ces moments de discussion au cœur du terrain ont permis d'une part d'obtenir des contacts pour des entretiens plus approfondis, et d'autre part de saisir des discours au moment même de la célébration, matériau important puisque l'attachement à la célébration, l'émotion qu'elle suscitait, pouvaient être saisis sur le moment et non à partir de souvenirs.

Observations

La participation au pèlerinage a bien entendu été l'un des éléments clefs de la compréhension de l'événement : la possibilité de vivre la fête en tant que participant a permis l'immersion dans le rite, mais aussi dans la fête. Un tel travail d'immersion, sans jamais cacher mon rôle (bien que celui-ci ait parfois été difficile à cerner par mes interlocuteurs), a ainsi été l'occasion de saisir une diversité de détails, parfois déjà obtenus par la littérature locale, mais également de vivre de façon sensible les changements de cette célébration en mouvement d'une année sur l'autre. Par exemple l'arrivée de nouveaux groupes comme celui des « Africains » en 2011, invitation au pèlerinage qui se renouvelle depuis cette date. Relevons également certains changements dans le déroulement du rituel comme les offrandes de chaque pays faites à la fin de la messe. Cette pratique n'aura lieu que lors du pèlerinage 2012 mais les objets déposés par chaque groupe sont révélateurs de l'idée que chacun souhaitait donner à voir de soi – et sans doute ce que l'on attendait d'eux : une bouteille de Porto pour les Portugais, des bananes plantains ou des ignames pour les Haïtiens, du pain et des fleurs pour les organisateurs du pèlerinage. Citons encore ce temps de prière mis en place à l'église l'après-midi du pèlerinage, c'est-à-dire en même temps que les fêtes folkloriques portugaises, afin que la célébration conserve un aspect religieux toute la journée (à partir de 2011), la présence des communiants et des scouts d'Europe (2013), etc. La place accordée à chaque groupe dans le cortège, mais également dans des moments plus informels de la journée, les pratiques, les conversations tenues ont permis d'obtenir un matériau d'analyse conséquent sur quatre années, de même l'assurance que le pèlerinage n'était pas un événement figé dans le temps.

Un grand nombre d'éléments a été recueilli par l'observation : des détails considérés comme insignifiants pour les participants, pratiques sortant quelque peu du rituels (cueillir les fleurs ou épis d'un certain endroit, gratter un morceau de bois de la croix), la langue dans laquelle se font les discussions entre pèlerins, la langue dans laquelle on s'adresse spontanément à moi (en français le matin, en portugais l'après-midi), mais aussi les divers rôles qu'on me prête dans la célébration. Les observations ont ainsi été, autant que les entretiens, utiles à la compréhension des interactions, des relations entre groupes et de la constitution de ces groupes.

Hormis l'observation du pèlerinage en lui-même, je me suis rendu aussi souvent que possible aux réunions de préparation de celui-ci, très instructives car elles permirent de comprendre comment se décidaient, se discutaient, se négociaient l'organisation et le sens des symboles entre les différents acteurs : les représentants de l'Église, des « groupes de Portugais », « d'Africains », des locaux, chacun ayant son représentant. Au-delà d'un rituel religieux bien défini, la journée englobe en effet d'importantes considérations relevant du symbolisme, de l'ethnique, du local ou du global. Pour ne citer qu'un exemple, les références régionales, nationales ou internationales se donnent à voir à travers les drapeaux, les bannières qui tour à tour, selon les moments de la journée, selon les acteurs qui les portent, renvoient à la localité de Sainte-Solange, à la France, au Portugal ou encore à l'Europe.

Sources écrites

Afin de recueillir des matériaux de recherche sur cette participation des Portugais – mais aussi des migrants en général – au pèlerinage, plusieurs sources bibliographiques ont été identifiées et exploitées. Les principales ont été les archives de la presse régionale généraliste, celles de *La semaine religieuse du Berry* (journal édité par le diocèse de Bourges) et les archives de La Pastorale des Migrants (archives personnelles du père Cothenet, mises à disposition par le propriétaire).

Trente-trois titres de la presse locale ont été dépouillés de 1809 à 2013[1]. Certains journaux ont eu une durée de vie relativement courte, d'autres ont traversé près de deux cents ans. Mais ce corpus a l'intérêt de constituer un continuum sur toute cette période. Ces journaux sont

[1] Voir figure 2 pour le détail des titres et des périodes dépouillés.

volontairement très divers : républicain, catholique, socialiste, conservateur. Les points de vue sont extrêmement variables et proposent ainsi des approches différentes sur ce pèlerinage. Les articles des journaux n'étant pas indexés, j'ai dans un premier temps relevé toutes les dates des lundis de pentecôte, puis dans un second temps, dépouillé les journaux une quinzaine de jours avant et après cette date. Cette méthode permettait de relever les annonces du pèlerinage ainsi que les comptes-rendus. Le recours à la presse locale m'a été utile pour comprendre la manière dont les Portugais de la région se sont appropriés le pèlerinage et le culte de Sainte-Solange en analysant la réception locale de cette appropriation, et en examinant le contexte socio-historique dans lequel cette appropriation s'était réalisée. J'ai donc utilisé les articles de presse non comme de simples comptes-rendus ou constats de situation mais en tant qu'éléments de discours participant pleinement à la construction des représentations. C'est-à-dire que j'ai envisagé ces diverses sources écrites comme des formes de discours ayant un rôle dans le processus de catégorisation des groupes minoritaires par le groupe majoritaire.
Mon attention s'est portée sur divers éléments : Qui parle et de quel point de vue ? (Quelle est la tendance politique ou religieuse du journal qui rapporte l'événement, est-ce un journaliste ou un lecteur qui écrit ?). Quelle est la structure de l'article ? (Quelle est la place des termes et leur hiérarchie d'apparition dans l'article, quels éléments sont mis en avant dans les titres, quels éléments sont évoqués et dans quel ordre, y'a-t-il des photos et qui voit-on dessus ?). Par exemple, parle-t-on d'un événement religieux, d'une tradition, évoque-t-on immédiatement ou de manière anecdotique telle population ? Les photographies présentent-elles la fête qui a lieu l'après-midi ou la procession du matin ? Quelles sont les connotations des termes employés ? Qui désigne-t-on par quels termes, à quels stéréotypes fait-on appel ? Est-ce que l'on met en relief l'appartenance religieuse ou ethnoculturelle en précisant que les participants sont des catholiques berrichons ou des catholiques portugais ? Ces éléments ont bien entendu été replacés dans leur contexte politique, local ou national.

La *Semaine religieuse du Berry* est un bulletin édité par le diocèse de Bourges. Il a été dépouillé depuis son premier numéro (1865) jusqu'à nos jours. Les *Semaines religieuses* sont toutefois éditées dans chaque diocèse de France et Gabriel Le Bras estime que cette revue constitue une source non négligeable « d'indication sur la vie culturelle et sociale » de l'Église contemporaine[1]. Cette revue offre effectivement un panorama assez large de la vie

[1] Le Bras Gabriel, « Économie et société dans les sources de l'histoire religieuse », *Revue économique*, vol. 7, n° 3, mai 1956, p. 353-369, (p. 357).

religieuse locale sous de multiples angles (la vie proprement ecclésiale mais aussi culturelle, économique, sociale etc.). Ce bulletin constitue un ensemble de données très riches et sa « découverte » a permis de récolter des informations concernant le pèlerinage de Sainte-Solange autant que sur la représentation de l'altérité. Ainsi, de la même façon que Nicole Laurin, Danielle Juteau et Lorraine Duchesne se sont saisies du *Canada Ecclésiastique* pour étudier le travail des religieuses au Québec[1], la *Semaine religieuse* a ici été utilisée comme une base de données mais aussi comme le reflet de représentations locales sur près d'un siècle et demi. La revue comprend une dimension globale et théologique de l'Église avec une dimension plus « locale » ou diocésaine présentant des aspects concrets de la vie régionale : la revue débute bien souvent par les « avis officiels » auxquels succèdent les « annonces diocésaines » ou les « nouvelles du diocèse ». Lorsqu'un index le permettait, mes recherches se sont portées sur Sainte-Solange, ainsi que sur les pages relatives aux populations considérées comme étrangères. Dans le cas où les articles n'étaient pas indexés, j'ai procédé de la même manière que pour la presse locale. La prise en compte des événements locaux a bien sûr attiré mon attention sur les dates concernées (réunions de La Pastorale des Migrants, conférences sur le thème des migrations, etc.).

Enfin, nombre de documents personnels conservés par le père Cothenet, ce prêtre « bras droit » des Portugais, ont pu être consultés. Le fonds de ce prêtre très investi dans l'accueil des migrants et membre de La Pastorale des Migrants depuis sa création dans le diocèse, a permis de faciliter les recherches. De telles archives donnent en effet des éléments d'analyse précieux pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les documents de préparation de réunions des groupes de réflexions, ordres du jour et comptes-rendus, donnent à voir la façon dont l'accueil des nouveaux venus a été questionné, là où la *Semaine religieuse*, lorsqu'elle fait état des réunions organisées, ne donne que l'issue de ces réflexions. C'est donc la construction des débats, la parole de chaque participant, qui est reflétée dans ces documents et non pas le consensus qui aboutit. En d'autres termes, ces textes constituaient bien souvent le matériel à partir duquel étaient rédigés les articles paraissant dans la *Semaine religieuse*.
Des comptes-rendus de réunions, des tracts, des lettres manuscrites échangées entre les divers diocèses français ou étrangers (avec le Portugal ou l'Angola), sont autant d'éléments qui ont contribué à comprendre les liens entre les prescriptions institutionnelles, leurs applications

[1] Laurin Nicole, Juteau Danielle, Duchesne Lorraine, *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*, Montréal : Le Jour, 1991.

locales, la théorie et les modalités d'action choisies. La plupart du temps, ces documents étaient datés et l'auteur identifiable, ce qui en a grandement facilité l'utilisation.

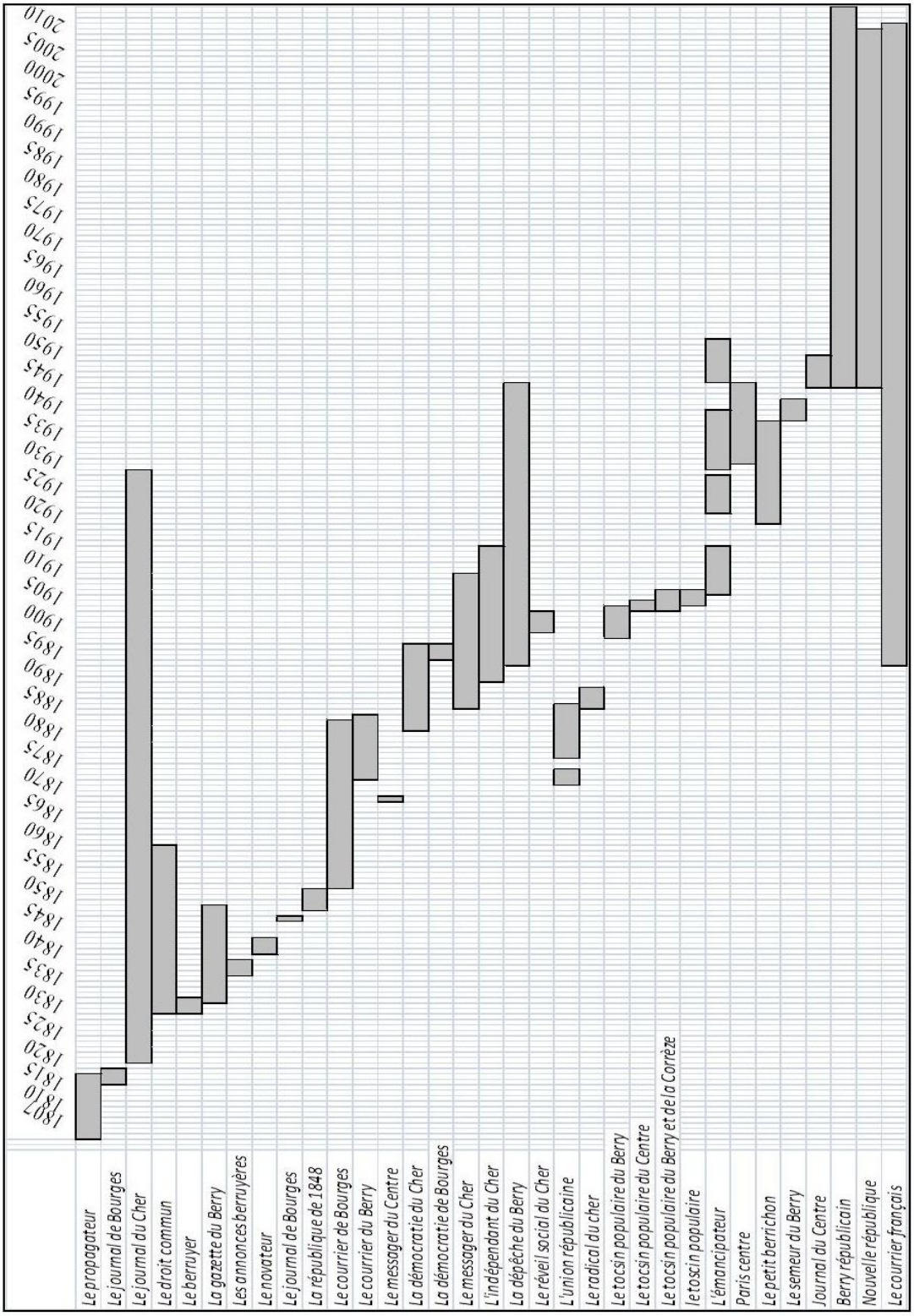


Figure 2 : Détail des périodiques dépouillés avec périodes

Rapport au terrain

J'ai rapporté la façon dont le choix du terrain s'est construit, voire imposé à moi, de même que certaines relations entretenues avec des enquêtés considérés, surtout par mes autres interlocuteurs, comme centraux. Il faut aussi expliciter davantage les rapports que j'ai entretenus avec ces « informateurs » et avec le terrain. Le principal fait à relever ici concerne une certaine distance avant le début de l'enquête d'une part avec la religion chrétienne, d'autre part avec la migration portugaise.

À propos des études sur les relations interethniques, Everett Hughes faisait, dans les années 1940, le constat suivant :

> « En général, celui qui étudie ces relations appartient à l'un des groupes impliqués. On pourrait supposer qu'il prétend connaître son propre groupe et souhaite par conséquent étudier l'autre. Il n'en va pas tout à fait ainsi. La plupart des études traitent du groupe qui est considéré comme la minorité. Le chercheur qui appartient lui-même à la minorité veut faire connaître et apprécier son groupe par le groupe dominant ; celui qui appartient au groupe dominant considère probablement qu'il connaît son propre groupe et que le problème est, en fin de compte, de savoir comment la minorité va s'adapter au groupe dominant »[1].

Contrairement à ce que Hughes décrit ici, ce travail m'a permis d'appréhender deux « mondes sociaux » qui m'étaient inconnus. N'étant ni descendant de migrant, ni croyant, j'ai dû souvent expliquer aux enquêtés mon intérêt pour l'un ou l'autre de ces objets. D'un côté, non croyant et n'ayant reçu aucune éducation religieuse, je devais me familiariser avec un vocabulaire, des rites, une hiérarchie interne, une conception du monde, qui m'apparaissaient au départ très opaques. De l'autre, connaissant peu l'histoire de la migration portugaise, je devais comprendre un contexte socio-historique de migration, mais aussi apprendre quelques mots de portugais bien que la langue n'ait jamais été un obstacle puisque la plupart des enquêtés parlaient français. J'ai rapidement considéré ce manque de familiarité comme un atout. Ayant tout à apprendre, j'évitais certains écueils lors d'entretiens : les enquêtés insistaient en effet sur chacun des points développés, partant du principe que je ne connaissais ni la localité, ni les migrants portugais, ni l'Église catholique. Cette inexpérience me

[1] Hughes Everett C., « L'étude des relations ethniques », Chapoulie Jean-Michel (textes rassemblés par), *Le regard sociologique*, Paris : EHESS, 1996 [1948], p. 201-207, (p. 204).

permettait également de débuter un travail sans avoir l'impression de déjà le connaître, donc sans partir de connaissances personnelles tenues pour acquises.

En revanche, je devais nécessairement avoir une place. On devait me trouver une place pour comprendre mon rapport au terrain. Cette place, justifiant ma présence et mon intérêt, prendra trois grandes formes selon les acteurs et les situations : journaliste ou historien, étudiant à former (« le petit Guillaume ») et Portugais venant célébrer le pèlerinage.

Pour certains enquêtés, après que j'eus expliqué n'être ni portugais, ni catholique, la question « mais pourquoi vous vous intéressez à cela ? » restait en suspend. J'ai alors souvent fait valoir l'originalité d'une situation où les Portugais adoptaient une sainte berrichonne. Un tel intérêt de ma part a ainsi suscité celui de la plupart de mes interlocuteurs et en grande partie permis mon insertion sur le terrain : chacun y voyait la possibilité de valoriser soit l'événement, soit la culture portugaise, soit la position d'une Église catholique souvent décrite comme « en avance sur son temps » comme le précise le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants de Bourges. Je devins donc celui par qui mes informateurs pouvaient faire passer un message à l'extérieur du groupe, ce qu'ils ne pouvaient pas faire eux-mêmes sans qu'on leur reproche leur parti-pris.

Ce fût là ma place de journaliste ou historien, capable d'apporter des éléments nouveaux sur la localité, de faire connaître la célébration au-delà de cette localité, et ainsi de légitimer un attachement décrit comme patrimoine : l'intérêt d'une personne « extérieure » ne pouvait que démontrer la légitimité d'un patrimoine défendu. J'avais donc droit à des demandes particulières auxquelles je ne pouvais répondre comme des informations sur l'origine et la signification d'un blason ou l'écriture d'un article sur Sainte-Solange dans le quotidien local. De ce fait, j'ai parfois eu le sentiment de biaiser une relation en interrogeant mes interlocuteurs sur des faits qu'ils considéraient comme annexes et pourtant au cœur de mon travail : par exemple des représentations personnelles de leur vécu là où ils s'efforçaient de me décrire des généralisations sur le pèlerinage ou la migration portugaise. Mais « l'informateur est loin d'être un pion déplacé par le chercheur ou une victime prise au piège de son incoercible curiosité »[1] relève Olivier de Sardan : chacun (moi-même et mes interlocuteurs) tendait à tirer un certain profit des rencontres.

Devais-je pour autant épouser la cause ou la croyance pour comprendre de l'intérieur les phénomènes étudiés ? Ou devais-je au moins laisser planer le doute sur ma croyance ? Le

[1] Olivier de Sardan Jean-Pierre, *op. cit.*, 2008, p. 62.

problème de la « juste distance »[1] avec le terrain me préoccupait plus qu'il ne devait. J'avais en effet des doutes au début sur la place qu'on m'accorderait à plus long terme, notamment dans les rituels ou les discussions plus intimes quant à la religion. Ma distance constituerait-elle un biais ? Serais-je mis à l'épreuve ? Curieusement, je me posais ces questions pour le « monde » religieux et non pour les « Portugais », ne craignant pas d'être rejeté par les Portugais auprès de qui j'enquêtais. Deux réflexions peuvent expliciter ce constat. D'une part le chercheur est pris lui aussi dans le rapport majoritaire-minoritaire et nourrit plus d'inquiétude quant à la mise à l'épreuve par le majoritaire que par le minoritaire. D'autre part il ne s'agit pas, pour l'appartenance portugaise d'une croyance auquel je choisissais d'adhérer ou non et les critères d'inclusion au groupe étaient tout autres.

Comme le relève Sandra Fancello à propos de son terrain sur une Église pentecôtiste en Afrique, « Le terrain des religions peut s'avérer particulièrement éprouvant pour l'anthropologue qui ne partage ni la foi, ni la culture religieuse des communautés dans lesquelles il a choisi de travailler. Le respect de la foi des autres, et peut-être même la compréhension de l'autre, n'impliquent pas nécessairement la sympathie, et celle-ci n'implique pas l'adhésion »[2]. L'auteur explique avec clarté comment son assiduité fût mise à l'épreuve pour légitimer et justifier sa présence lors des rituels. J'essayai d'ailleurs de déceler un certain nombre de ces épreuves qui m'attendaient. De toute évidence, le terrain sur lequel j'arrivais ne révélait pas tant d'écueils méthodologiques. D'une part, le caractère prosélyte du catholicisme auquel j'avais à faire était faible, d'autre part, je peux affirmer avoir par la suite ressenti une certaine indifférence à l'égard de mon incroyance qui se ressentait rapidement dans les rencontres, notamment par cette ignorance des rites, du vocabulaire religieux, décrite précédemment.

Cette indifférence ne s'est pourtant pas traduite par une « invisibilité » sur le terrain et notamment lors des pèlerinages : ce fut ma place de Portugais. Certains participants avec qui j'ai pu échanger ont dit « m'avoir déjà vu » les années précédentes. Cette présence, notamment aux démonstrations de folklore, a souvent été interprétée comme un signe d'appartenance à la communauté portugaise et fut par la suite un élément d'analyse opératoire, révélateur de la présence des Portugais l'après-midi du pèlerinage. Cette assignation ne m'est d'ailleurs pas réservée et certaines personnes assistant aux

[1] Bensa Alban, « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance », *Enquête*, 1995, p. 131-140.
[2] Fancello Sandra, « Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les « convertis » », *Journal des anthropologues*, n° 114-115, 2008, p. 65-90, (p. 65).

démonstrations de folklore l'après-midi m'ont rapporté être considérées comme des « Portugais ».

Enfin une dernière place m'ayant été accordée, essentiellement au début de l'enquête, fut celle d'étudiant à former, le jeune que l'on prend sous son aile, un peu infantilisante. Cette place m'a surtout été accordée par les plus âgés du village de Sainte-Solange. Un jeune homme que l'on tutoie, le « petit Guillaume » qui débute un travail universitaire et qui, finalement, était assez proche de la réalité. Cette position a d'ailleurs été assez agréable en ce sens qu'elle m'ouvrait facilement un accès privilégié au terrain : les organisateurs du pèlerinage me donnaient beaucoup d'informations sur l'événement, sur la localité, la légende, la présence portugaise. Malgré une certaine aisance dans cette posture, elle ne dura pas très longtemps. Plusieurs facteurs contribuèrent à altérer cette vision comme, par exemple, les cours que je donnais à l'école d'infirmiers de Bourges et auxquels assistait une jeune femme, membre de l'organisation du pèlerinage. Je passais alors de « l'autre côté », devenant enseignant plus qu'étudiant. Le fait de demander l'autorisation de publier des photographies dans un article est un autre de ces exemples qui donnait plus de « consistance » à mon travail, et qui notamment, me faisait basculer dans la catégorie historien ou journaliste.

4. Plan de la thèse

Ce travail s'organise ainsi en trois parties, renvoyant aux différentes échelles et thèmes développés. La première présente le pèlerinage de Sainte-Solange, les divers aspects du rituel, son histoire ou encore sa plus récente appropriation ou adoption par les Portugais. La deuxième partie cherche à décentrer le regard pour comprendre comment l'Église locale, conformément aux grands changements de l'institution ecclésiale, a pu devenir un acteur privilégié dans l'accueil des migrants. Enfin la dernière partie est consacrée aux processus de construction et reconstruction des appartenances des participants à ce pèlerinage, opérant par l'imbrication des éléments précédemment étudiés : une histoire locale désormais vécue comme une tradition par ceux qui étaient autrefois désignés comme étrangers, une religion commune qui permet à la fois la réinterprétation des « différences » culturelles et la démonstration publique de cette altérité.

La première partie présente le pèlerinage (*1ere partie : La célébration d'une sainte berrichonne. la fête actuelle, son évolution et l'appropriation portugaise*), c'est-à-dire la fête actuelle, son déroulement mais aussi son organisation, de manière ethnographique. Dans cette description, je souhaite montrer que la fête de Sainte-Solange est un moment d'expression de diverses appartenances et de relations interethniques dans un contexte religieux. À ce titre sont abordés les acteurs participant au pèlerinage, les différents groupes perceptibles pour l'observateur, mais également les associations ou services d'Église prenant part à l'événement et sa mise en place (*chapitre 1, Diversité des acteurs en présence et appartenances au pèlerinage de Sainte-Solange*). Cette description minutieuse de la fête permet de poser les bases de la présente étude et de décrire avec précision cet espace-temps où s'expriment ces diverses appartenances. J'y décris également dans une perspective socio-historique le culte voué à sainte Solange et son évolution jusqu'à une période contemporaine correspondant à la participation de populations de migrants, et notamment celle des Portugais (*chapitre 2, L'histoire d'un culte local et de ses contradictions*). J'interroge de manière critique le point de vue de l'Église locale sur ses changements. Les représentations du culte et son évolution par la société religieuse (notamment à travers l'étude de bulletins catholiques locaux) et par la société civile (à l'aide de la presse locale) sont étudiées, tout comme les contextes plus généraux (théologique, politique, historique ou sociologique) ; les représentations du culte étant selon moi indissociables de l'évolution de l'Église catholique (concile Vatican II, positions sur les phénomènes migratoires, etc.). Cette partie a pour but de montrer que le pèlerinage fait intervenir une grande diversité d'acteurs, de groupes et qu'il ne constitue pas uniquement un objet religieux. L'objectif est donc ici d'envisager le sens religieux donné à cet événement mais surtout son sens anthropologique, c'est-à-dire un événement de la vie sociale locale à part entière, profondément ancré dans le local et qui a toujours connu des contradictions à propos de son caractère festif. Cette mise en contexte permet ainsi de saisir l'appropriation de la fête par les Portugais, point sur lequel s'achève cette première partie : quelle est la signification de cette appropriation pour les participants faisant valoir une appartenance portugaise, quel investissement dans le pèlerinage et quel sens donné à cet investissement par les Portugais ? Ce troisième chapitre (*L'appropriation locale du culte de Solange et l'accueil bienveillant des Portugais*) souhaite démontrer que la présence portugaise a précisément permis de résoudre une partie des contradictions évoquées précédemment, à savoir celle entre sacré (pèlerinage catholique) et profane (événement populaire) et qu'en ce sens, l'expression de l'appartenance portugaise a été encouragée.

Afin de comprendre comment cette Église locale a pu s'accommoder de la présence portugaise au pèlerinage, il faut dans un deuxième temps envisager de façon plus large l'histoire de l'accueil des nouveaux arrivants, Portugais mais aussi de toutes autres origines, par des services ou associations dédiés tels La Pastorale des Migrants ou le Secours Catholique (*2e partie : L'accueil des nouveaux venus par l'Église et son rôle dans la construction des appartenances*). L'hypothèse développée dans cette partie est que cette Église locale a joué un rôle prépondérant dans la construction des appartenances que l'on retrouve notamment lors du pèlerinage de Sainte-Solange. Dans le chapitre 4, je questionne ainsi spécifiquement le rôle de l'Église locale et ses représentants comme acteurs de l'accueil des migrants au sein de la société française et de la société locale (*chapitre 4, Entre prescriptions institutionnelles et applications locales : des pratiques constitutives de l'altérité*) avec une attention particulière portée aux pratiques locales qui, différant quelque peu des prescriptions institutionnelles, sont constitutives des appartenances. Quelles sont les recommandations théologiques concernant l'accueil de l' « étranger », quelles sont les réflexions et les pratiques locales qui ont fait de l'Église un acteur privilégié de cet accueil, et dans quelle mesure ces relations sont-elles construites sur des rapports asymétriques ? On peut notamment y discerner les différentes façons dont l'altérité est saisie : théologiquement (chrétiens, catholiques, non-croyants…) et culturellement à travers l'étude des stéréotypes sur la distance culturelle. Dans le chapitre 5, j'aborde la manière qu'ont les personnes qui s'investissent dans l'accueil des nouveaux venus, leurs rapports à ce que l'Église envisage comme l'altérité, en mettant en parallèle leurs expériences personnelles, le dogme religieux catholique et ses mises en pratique (*chapitre 5, Se définir par une pratique, agir par idéal chrétien*). Envisager l' « expérience de l'altérité » au regard de pratiques concrètes actuelles mises en contexte avec le parcours d'individus permet de comprendre d'une part qu'il n'existe pas qu'une forme d'engagement (lorsque l'aide aux nouveaux venus est considérée comme un engagement), et d'autre part que ceux qui aident sont aussi bien souvent ceux qui ont été aidés. Je souhaite ici montrer que les manières de caractériser leurs actions par les « bénévoles » permettent de comprendre en quoi une croyance religieuse peut intervenir dans la constitution de rapports sociaux spécifiques, desquels résultent l'expression d'appartenances diverses.

Enfin, la troisième partie conclut la recherche en questionnant cette construction des appartenances, de l'identique et du différent, à travers ce moment spécifique qu'est le pèlerinage où l'appartenance portugaise est mise en scène, conjointement à une appartenance religieuse (*3e partie : Construction et complexité des appartenances*). Nous verrons que les appartenances se construisent dans un jeu mêlant le global (références universelles au dogme catholique, à des territoires transnationaux) et le local (un fort ancrage territorial par l'appel à l'autochtonie). De quelle manière se définissent les participants au pèlerinage, quels groupes sont fédérés par l'événement ? J'examine la question de l'ancrage ainsi que celle de la construction des autochtonies puisque le couple identité / altérité renvoie à celui d'autochtone / allochtone, c'est-à-dire le même et le différent, celui d'ici et celui d'ailleurs (*chapitre 6, Ancrage et autochtonie en construction*). Dans le chapitre 6, nous voyons que l'ancrage se construit à l'aide d'outils faisant appel à la localité avec la mise en avant de pratiques et discours liés à l'autochtonie, à la parenté mais aussi au patrimoine. Toutefois, si l'appartenance est construite, la situation observée ne correspond pas à un ensemble homogène et le désir de montrer d'autres appartenances persiste. Peut-on alors parler de métissage à travers ce jeu local / global ou d'interpénétration des valeurs, qu'elles soient religieuses ou culturelles ? Ces questionnements voudront montrer la complexité et la labilité des appartenances en fonction d'un temps et un espace spécifiques qui ne correspondent pas nécessairement à la vie quotidienne (*chapitre 7, Des appartenances à géométrie variable*). Nous terminerons cette étude sur ce chapitre avec l'analyse des pèlerinages comme symboles du mouvement, caractère qu'ils partagent dans une certaine mesure avec le fait de migrer. C'est en ce sens que nous envisagerons le caractère liminal, marginal, du pèlerinage tout comme de la migration. Nous insisterons sur le processus dynamique des appartenances en prenant en compte tous les constats et hypothèses précédemment travaillés.

Première partie

La célébration d’une sainte berrichonne. La fête actuelle, son évolution et l’appropriation portugaise

« Les saints les moins célèbres sont parfois les plus instructifs » précisait avec à-propos Robert Hertz dans son étude sur Saint-Besse[1]. Sainte Solange, bergère martyre du IXe siècle, n'est peut-être pas la « plus » instructive, mais l'étude de son culte et surtout de sa célébration annuelle est intéressante lorsqu'on s'interroge sur l'expression et la construction des appartenances. Comment un événement religieux local devient-il le lieu d'expression de diverses appartenances, en l'occurrence portugaise, à tel point qu'il soit aussi un lieu de centralité, certes éphémère, de la communauté portugaise locale ? La situation que je vais décrire en trois chapitres s'attache effectivement à démontrer comment un événement religieux est devenu un symbole, nous dirons plus loin un patrimoine, pour ceux faisant valoir une appartenance portugaise, renforçant par ailleurs le caractère profondément local de la sainte célébrée. Comment cette situation est-elle devenue le lieu de cristallisation d'une frontière ethnique au sens de Fredrik Barth, c'est-à-dire un espace de fabrication de catégorisations croisées où s'élabore une « activité continue d'expression et de validation »[2] ? La situation particulière de cette célébration conduit à interroger un ensemble d'éléments qu'elle fait intervenir : c'est un événement religieux, mais c'est aussi un événement étroitement lié à la vie locale (comme le signale l'analogie de la sainte au village qui porte son nom). Avec Albert Bastenier, reprenant dans une certaine mesure la notion de fait social total de Mauss en l'appliquant aux relations interethniques, on peut considérer que « toute situation sociale est une totalité et toujours y intervient la combinatoire de tous ses composants. Mais peuvent néanmoins exister des configurations où l'un d'eux se voit doté d'un rôle qui requalifie l'ordonnancement de la totalité. Cela ne veut pas dire que les autres composants n'auraient plus d'importance ou se seraient effacés, mais bien que l'interprétation que les acteurs produisent de la réalité s'est transformée »[3]. Le postulat de Bastenier repris ici conduit ainsi à porter l'attention sur l'importance de la catégorisation ethnique comme catégorie d'analyse opératoire, non parce qu'elle surplombe, dépasse ou évacue toutes les autres (notamment le fait religieux), mais parce qu'elle est devenue, c'est ce que nous verrons, l'un des éléments autour duquel s'est réorganisé l'ensemble des pratiques et des représentations.

---

[1] Hertz Robert, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris : Presses universitaires de France, 1928, p. 110-160, (p. 156).

[2] Barth Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », [1969], Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, 2008, [1995], p. 203-249, (p. 213).

[3] Bastenier Albert, « La différenciation et la hiérarchisation ethnique », *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 105-174, (p. 164).

C'est donc à partir de la description actuelle de cette célébration que je souhaite saisir la cristallisation des appartenances ethniques et les représentations de l'altérité, dans un contexte traversé par un rapport majoritaire-minoritaire complexe qu'il sera nécessaire de décrypter. Le premier chapitre, basé en grande partie sur des observations participantes, permet de poser l'assise du travail empirique en s'attachant à une description systématique des temps forts de la journée, des acteurs en présence, des éléments du rituel ou encore de l'organisation de cette journée. Une brève description de la légende de sainte Solange trouve ici sa place en ce sens que c'est finalement l'élément central de la célébration. Dans un deuxième temps, je cherche à comprendre, en faisant un détour par l'histoire de ce culte local, le contexte particulier qui permet d'organiser la coprésence légitime de l'expression d'une croyance religieuse, de spécificités locales et d'appartenances ethniques. J'aborde notamment la manière dont l'appel à la « culture de l'autre », la culture dite d'origine[1], permet de justifier et de rendre conciliables un ensemble d'éléments, tels que la fête et le religieux, le sacré et le profane, qui ont pourtant toujours été entremêlés comme le montre Danielle Hervieu-Léger dans ses propres travaux « La fête, avec ses multiples fonctions, est le moment privilégié où se constituent et s'affirment, inséparablement, la religion populaire et l'identité d'une collectivité enracinée dans un lieu et dans une histoire »[2]. Le troisième et dernier chapitre de cette première partie vient justement poser le regard sur la participation de populations désormais plus décrites comme « étrangères » que chrétiennes. C'est en ce sens que j'y étudie les explications données à l'appropriation de ce culte par les « Portugais »[3] ainsi que les significations et le sens donnés à cette appropriation, du point de vue des Portugais comme de celui des organisateurs de l'événement ou du clergé local. Si les Portugais de la région occupent évidemment une place prépondérante dans cette étude, à l'image du pèlerinage actuel, la prise en compte d'autres populations (tels les « Africains » participant depuis 2011, ou les Hmong dont l'invitation est discutée depuis cette même année) est ici analysée afin de comprendre les prises de décisions et les enjeux qui y sont liés, les rapports construits entre les divers acteurs : les populations concernées, la société locale, le clergé.

---

[1] Cuche Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La découverte, 2010, [1996]. L'auteur montre l'utilisation ambivalente de la culture et ses limites lorsque celle-ci est considérée comme un élément figé, devenant explicatif de tous les comportements ou valeurs propres à un groupe.

[2] Hervieu-Léger Danielle, Champion, Françoise, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris : Cerf, 1987, p. 123.

[3] J'emploie le vocable de « Portugais » dans ce travail pour désigner les personnes faisant valoir le sentiment d'appartenir à une « communauté portugaise », qu'elles soient anciennes migrantes ou non, descendants de migrants, voire alliés dans certains cas. L'utilisation des guillemets rappelle ainsi le caractère dynamique du terme.

Chapitre 1 : Diversité des acteurs en présence et appartenances au pèlerinage de Sainte-Solange

Nous débuterons cette étude par une présentation de la fête actuelle de Sainte-Solange, de son déroulement mais aussi de son organisation, de manière ethnographique. L'intérêt de cette première démarche est de fournir les clefs de lecture nécessaires pour la suite de notre propos. Nous souhaitons montrer dans ce premier chapitre que la fête de Sainte-Solange constitue un espace et un temps où s'expriment de multiples appartenances. En ce sens sont abordés méthodiquement les divers aspects caractéristiques d'une célébration religieuse ponctuelle qui mobilise toutefois une grande partie de la vie sociale locale, voire symbolise la localité. Louis Dumont relevait en conclusion de *La Tarasque* que celle-ci « est l'emblème de la localité, à travers elle s'exaltent les énergies locales […] »[1]. Sociologues et ethnologues ont souvent envisagé la fête dans cette perspective jusqu'à la considérer comme le symbole de la subversion, de la remise en cause de l'ordre quotidien[2]. En tant que jour extraordinaire, sortant du quotidien comme nous le verrons, le pèlerinage de Sainte-Solange constitue à l'instar d'autres fêtes villageoises un moment particulièrement fort de la vie sociale locale. Le déroulement de la journée, une brève description de la légende de Solange, les acteurs en présence, les associations ou services d'Église prenant part à l'événement ainsi que sa mise en place sont les points développés dans ce qui suit. Cette description minutieuse dépeint en premier lieu les différentes étapes de la journée du lundi de Pentecôte, jour de la procession de Sainte-Solange. Dans un deuxième temps, je rapporte la légende sur laquelle est basé ce culte, c'est-à-dire l'histoire de Solange, jeune bergère du IXe siècle. Nous abordons ensuite l'ordre de la procession et la manière dont la présence de chacun, chaque groupe, a été structurée dans le passé jusqu'à aujourd'hui. L'organisation de la journée est au cœur du point suivant dans lequel nous nous attachons à décrire les acteurs, associations, institutions, qui interviennent à quelque niveau que ce soit dans la préparation du pèlerinage. Enfin le dernier point de ce premier chapitre expose en détail les éléments matériels ou immatériels du rituel

[1] Dumont Louis, « Généralisation tardive (1986) », *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris : Gallimard, 1987, p. 233-238, (p. 235).
[2] Depuis Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF, 1960, [1912] jusqu'aux travaux de François-André Isambert montrant l'interpénétration du sacré et du profane, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris : éd. de Minuit, 1982.

que sont les chants, les édifices (la chapelle et l'église), la fontaine, les reliques ou encore les divers objets religieux.

1. Présentation et déroulement de la journée de pèlerinage

Le choix du découpage de la journée en quatre grandes parties dans ce qui suit (l'arrivée sur les lieux, la procession, l'interlude du midi et les fêtes de l'après-midi) peut prêter à discussion, et c'est un point sur lequel insistent certains participants, jugeant la distinction entre le caractère sacré du matin et festif de l'après-midi impropre à la démarche religieuse. Cette discussion sera développée plus tard car elle constitue l'un des nœuds de l'étude. Bien que certains participants, généralement les plus croyants et pratiquants d'entre eux, estiment ne pas faire de distinction entre ces deux grands moments, la teneur des événements est toutefois différente entre ces deux temps forts. Le matin est en effet plus axé sur l'aspect religieux, alors que l'après-midi laisse place à des comportements plus relâchés, « festifs » pour reprendre le terme des enquêtés. C'est précisément cette distinction religieux / festif qui fait l'objet de débats. La distinction opérée ici n'est cependant pas totalement arbitraire et si ces quatre grandes étapes sont utilisées par commodité de compréhension, elles sont aussi des catégories reprises par les participants, y compris ceux-là mêmes qui ne les estiment pas pertinentes. La description de la procession actuelle se base sur des observations effectuées lors des pèlerinages 2010, 2011 et 2012. La plupart des éléments se sont retrouvés d'une année sur l'autre. Lorsque des différences ont été observées, la précision de l'année est rappelée. L'un des changements majeurs entre ces trois années est la participation annoncée des « Africains »[1] et une place qui leur est réservée, tant dans les chants que lors des messes. La journée du pèlerinage peut donc être divisée en quatre parties correspondant à l'arrivée sur les lieux, la procession du matin, la pause du midi donnant lieu à des pique-niques, et l'après-midi, réservée de nos jours aux démonstrations de folklore portugais.

[1] C'est le terme utilisé par la principale association organisatrice du pèlerinage pour désigner les personnes originaires de divers pays d'Afrique participant au pèlerinage. L'expression « communautés africaines » est également utilisée. Elle ne reflète pourtant pas la réalité puisque si des « représentants » de pays du continent africain sont bien présents, l'expression englobe également des pays d'autres régions du monde comme Haïti ou encore Wallis et Futuna.

1.1. L'arrivée sur les lieux, stratégies de stationnement et moments de retrouvailles

Chaque année, le lundi de Pentecôte, la procession fait le parcours inverse de celui qu'aurait effectué, selon la légende, Solange lorsqu'elle fut décapitée. Le cortège part ainsi de l'église, au centre du village, transportant les reliques de la sainte jusqu'à la chapelle, lieu du martyre de la bergère, excentrée du village à quelque deux kilomètres de l'église. La plupart des participants qui viennent en voiture garent celle-ci à proximité du champ dit du « martyre », c'est-à-dire près de la chapelle, puis se rendent à l'église à pieds. En effet, la procession se terminant à la chapelle, cette stratégie permet de prendre au passage, lors de l'arrivée du cortège, des chaises ou couvertures laissées dans les voitures pour assister à la messe. Cela permet aussi à ceux qui ne restent pas sur place pour manger le midi de repartir tout de suite sans avoir à refaire la marche inverse. Lors de la procession du lundi de Pentecôte 2010, nous avons accompagné une famille d'origine portugaise durant la journée[1]. Nous nous sommes effectivement garés sur le chemin à proximité de la chapelle. En partant à pieds en direction de l'église, la femme la plus âgée, ancienne migrante du Portugal, précise qu'il y a quinze ans, la rue était pleine de voitures. La plupart des véhicules sont garés sur le terrain près du champ, mais aussi le long du chemin qui y mène, les conducteurs étant dirigés par quelques membres de l'association organisatrice ou de l'Hospitalité du Berry[2]. Si le terrain et la rue sont encombrés de personnes qui descendent vers l'église et de véhicules garés de part et d'autre de la rue, cela semble sans aucune commune mesure avec les souvenirs des uns et des autres comme le souligne ce retraité, ancien migrant portugais, habitant le village voisin des Aix-d'Angillon. Celui-ci rappelle ses premiers souvenirs du pèlerinage vers 1965.

> « On venait le matin de bonne heure. Moi je me rappelle, des fois, on venait à pied avec mes deux petits enfants, j'étais marié depuis pas très longtemps, il fallait venir le matin de bonne heure pour trouver une place. Mettre une voiture en travers, c'était affreux. C'était joli, c'était vivant. Aujourd'hui c'est un peu moins. C'est uniquement devant la chapelle. À part un petit peu devant … en bas, y'a beaucoup de monde qui se

[1] Cette famille est composée des deux parents, anciens migrants, leur fille née en France, son conjoint français et leur fils. Un autre couple très proche de la famille les accompagne. Il s'agit de l'oncle du père et son épouse. Cet homme, arrivé en France quelques années avant son neveu, a ensuite organisé sa venue en France. La proximité affective au sein de cette parentèle fait que cet homme est appelé parrain (*padrinho*) par tous les membres de la famille.

[2] Association dont la principale activité se situe dans l'accompagnement de groupes lors du pèlerinage de Lourdes.

met là. On allait souvent de fois jusqu'à l'autre bout, presque à Maubranche, la route qui va à Maubranche, c'était plein ! ».

Ce qui apparaît en premier lieu est la présence d'un grand nombre de personnes en costume folklorique du Portugal ou portant simplement des vêtements aux couleurs du Portugal. En descendant vers l'église, des familles s'interpellent, se reconnaissent et des regroupements se forment jusqu'à l'arrivée devant l'édifice. Le pèlerinage de Sainte-Solange est en ce sens un temps de retrouvailles. C'est une première occasion de donner des nouvelles à des connaissances que l'on n'a pas vues depuis longtemps, ou que l'on s'étonne de voir présentes : « L'année dernière, je me gare, et puis j'ai une collègue qui me fait : Oh ben qu'est-ce tu fais là ? » rapporte une habitante de Vierzon, employée de mairie (2011). Parfois les retrouvailles se font avec des connaissances plus lointaines et sont pour le moins inattendues. Un ancien migrant portugais relève ainsi que le pèlerinage de Sainte-Solange est aussi un moment où il est possible de retrouver des personnes d'autres régions, voire même des personnes originaires de la même région ou même ville du Portugal :

> « Des fois on se retrouve avec des gens qui viennent de Montluçon, y'a des gens qui descendent de Montluçon et qui sont de notre région. Moi je trouve des collègues qui sont de la même région que moi du Portugal. Ah oui y'en a pas mal des gens qui viennent d'Orléans ou Tours, des gens qu'on connaît. Y'a des gens que je vois à Sainte-Solange et que je vois quand je vais en vacances. Y'a des gens qui sont venus en France avant moi, mais que je connaissais déjà là-bas. Et après on s'est perdu de vue. Et des fois on se voit, ou on se voit pas… Et une fois qu'on a commencé à faire Sainte-Solange, à voir des groupes qui viennent de Montluçon… Une fois je me dis « Tiens je la connais celle-là ! Tu habites où ? Moi j'habite Montluçon, j'habite tel endroit ! » (2010).

Laure Teulières décrit les moments de sociabilité que constituaient les « pèlerinages émigrés »[1] des Italiens dans le sud-ouest de la France entre les décennies 1920-1950. Selon l'historienne, le caractère ambivalent de ces pèlerinages relève du fait qu'ils constituaient des événements vécus dans l'entre-soi permettant par ailleurs des retrouvailles mais aussi des

[1] Teulières Laure, « Le « pèlerinage des émigrés ». Itinéraires de dévotion et missions catholiques italiennes dans la France du Sud-Ouest », *Le Mouvement Social*, n° 209, 2004, p. 53-70.

événements mis en ordre par l'Église, soucieuse de conserver la foi des Italiens mais se méfiant tout de même des démonstrations trop expressives de particularismes.

La première messe à l'église débute à 9h30 et la procession à 10h. C'est donc vers neuf heures que les premiers participants arrivent afin de pouvoir s'asseoir dans l'église. Toutefois, certains n'assistent pas à cette première messe et arrivent donc plus tard pour le départ de la procession. Une observation rapide des véhicules permet de connaître l'origine géographique des participants. Les voitures sont surtout immatriculées dans le département du Cher, mais on trouve aussi beaucoup de véhicules venant de l'Indre, de l'Allier, de la Nièvre, du Loir-et-Cher, c'est-à-dire des départements voisins essentiellement. Quelques provenances un peu plus éloignées sont remarquées comme par exemple des véhicules venant du Puy-de-Dôme ou exceptionnellement du Portugal. Est également présent chaque année depuis 2009 un car immatriculé dans l'Indre, sur lequel sont accrochées des affiches prévoyant des spectacles folkloriques portugais. Il s'agit d'un véhicule loué par une association portugaise de Châteauroux (*Amizade*). Le véhicule dépose directement les gens devant l'église avant de partir se garer près du champ du « martyre », lieu où s'achève la procession.

1.2. La procession et ses points d'arrêt

1.2.1. Le départ de l'église

La procession se caractérise par trois étapes principales, la première étant l'église d'où la marche débute. Lors de la première messe le matin, vers 9h30, beaucoup de personnes attendent dehors. C'est à la fois par choix et par contrainte que chaque participant se place à l'intérieur ou à l'extérieur. D'une part, l'église est en effet trop petite pour permettre à tous les participants d'y entrer. Tous les sièges sont occupés, beaucoup sont debout, notamment dans l'allée centrale de l'église et devant les portes. D'autre part, certains n'entrent pas par choix, notamment de jeunes adultes ou adolescents qui attendent volontairement dehors. Un nombre important de personnes, femmes et hommes, sont habillées en costumes folkloriques portugais à l'intérieur comme à l'extérieur de l'église. Des membres de l'Hospitalité du Berry distribuent les livrets de messe, à l'entrée de l'édifice mais aussi parmi la foule. Sur la place de l'église, un stand est tenu par deux femmes (une bénévole de l'Hospitalité du Berry et une

bénévole de l'Association Sainte-Solange, organisatrice de la journée), proposant à la vente des objets religieux à l'effigie de Solange ainsi que divers livrets retraçant sa vie. À l'intérieur de l'église, la châsse en métal doré, contenant les reliques de sainte Solange, est exposée en hauteur, à environ deux mètres du sol, tenue par un câble au centre de l'édifice. De longues bandes de tissu rouge et blanc tombent depuis le plafond de l'église jusqu'au sol. Un premier chant évoque en français le martyre de Solange. Comme l'on peut s'y attendre, l'ambiance est très solennelle à l'intérieur alors que dehors, plus relâchées, les discussions se font entendre jusque dans l'église : ainsi, ceux n'ayant pas pu entrer, amassés devant les portes, demandent continuellement le silence pour pouvoir suivre la première messe.

Vers dix heures, lorsque la messe est terminée, les participants sortent de l'église. Le cortège se prépare alors que divers psaumes sont chantés à cette occasion[1]. Tout au long de la procession, les chants en français et en portugais, ainsi qu'en lingala (à partir de 2011), se succèdent. Toutefois, si les chants français et portugais sont retranscrits sur le livret, ceux en lingala y sont seulement relevés par la mention « chant en Africain » (en 2012, la mention « chant en malgache » apparaît), expression globalisante décrivant un groupe par une origine géographique pour le moins vaste et finalement erronée au regard des origines des participants. En 2012, les chants en lingala seront un peu plus nombreux au programme, mais somme toute toujours peu suivis. Cette première marche dure une dizaine de minutes et s'arrête sur l'actuelle place de la mairie, au tombeau de sainte Solange.

[1] Ps. 117 en 2010, Ps. 103 en 2011.

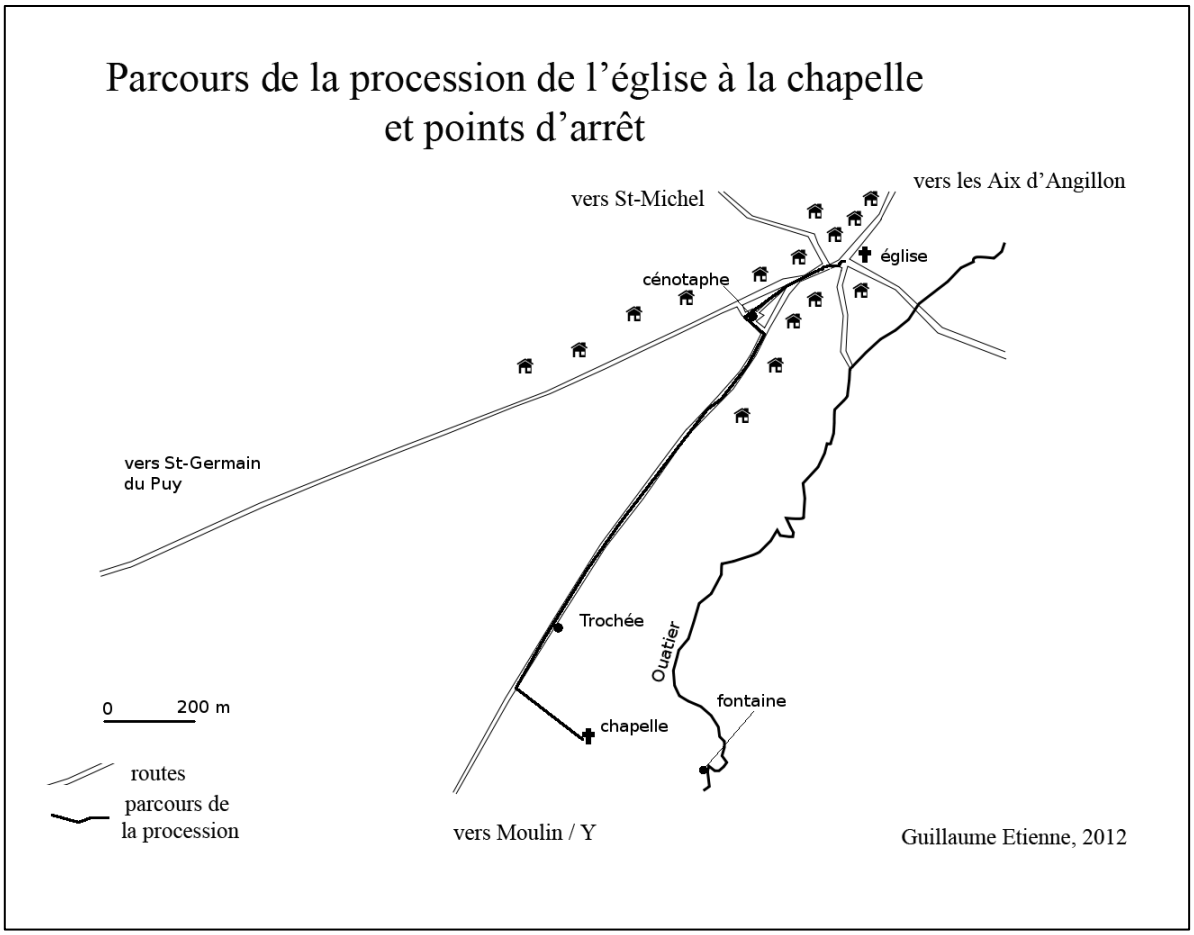


Figure 3 : Plan de la procession avec ses différentes étapes.



Cliché 1 : Départ de l'église. Statue de sainte Solange portée par deux « Portugais » en costume. 24 mai 2010.



Cliché 2 : Sortie de l'église. Statue de sainte Solange. 13 mai 2011.

1.2.2. L'arrêt au tombeau

L'église à laquelle Solange se serait rendue après son martyre, tout comme le cimetière, n'existe plus aujourd'hui. Son emplacement aurait été sur l'actuelle place de la mairie du village. Un cénotaphe fut érigé à cet endroit en 1851 à la demande du curé de Sainte-Solange de l'époque, le père Tisserat. Lors de la procession, la châsse contenant les reliques est placée sur ce monument, de même que les diverses représentations de la sainte largement fleuries. Des bouquets de fleurs sont également posés au sol. Cet arrêt ne dure qu'une quinzaine de minutes avant que la procession ne reparte en direction du champ du martyre. C'est l'occasion pour les prêtres de prendre la parole sur des sujets généralement d'actualité et en fonction du thème choisi pour le pèlerinage. Lors des pèlerinages de 2011 et 2012, un prêtre prend ainsi la parole et fait référence à l'appel Diaconia 2013, appel lancé par les évêques de France depuis 2009 visant à mettre la charité chrétienne et la fraternité au cœur des relations religieuses et sociales. Selon le prêtre, le pèlerinage est précisément un acte de diaconie. Lorsque la procession se remet en route, un autre chant portugais est lancé avant un autre arrêt, juste avant le chemin qui mène à la chapelle, au lieu-dit de « La Trochée ». C'est l'occasion de resserrer le cortège des participants qui s'est étalé durant le parcours.



Cliché 3 : Marche vers la chapelle. 13 mai 2011.

1.2.3. L'arrivée à la chapelle du champ du martyre et la messe

Le cortège arrive ensuite sur les lieux de la chapelle vers onze heures. C'est à cet endroit dit-on, qu'eut lieu le martyre de Solange, plus précisément à proximité de la rivière qui coule derrière la chapelle. Devant l'édifice est installée une scène sur laquelle les prêtres feront la messe et où est exposée la châsse contenant les reliques. Il s'agit en fait d'une remorque prêtée par un agriculteur du village pour l'occasion. Un autre stand propose à la vente des objets religieux, notamment à l'effigie de sainte Solange. Ce dernier est un peu plus grand que celui installé devant l'église. Quelques rangées de bancs sont agencées devant la scène, mais la plupart des gens sont assis à droite et à gauche de la scène, recherchant l'ombre des arbres. Les bénévoles de l'Hospitalité du Berry distribuent des bouteilles d'eau parmi les rangs à ceux qui le souhaitent. La plus grande partie de la messe est dite en français, mais certains textes sont lus en portugais par deux prêtres et des laïcs (2010). Lors du pèlerinage de 2011, ce sont cinq laïcs qui interviennent, dont une femme de l'Association Franco-Portugaise de Bourges, en costume folklorique portugais, parlant en portugais et une femme parlant français mais au nom de l'Afrique et pour « les peuples en guerre ». En 2012, une jeune femme intervient à nouveau au nom de l' « Afrique » et chante l'Alléluia en lingala. De nombreux chants sont effectués en français, portugais et en lingala. À côté de la scène, la chorale regroupe des personnes en costume folklorique portugais et des représentants non costumés de cette « Afrique » indéterminée. La messe dure jusqu'à midi environ. Lors du pèlerinage 2012, un temps d'offrandes a lieu à la fin de la messe où chaque représentant désigné des divers pays ou régions représentées va déposer devant l'autel, sur une table, un objet jugé typique du pays. Les « Portugais » ont ainsi déposé une bouteille de Porto, les représentants de Sainte-Solange un bouquet de fleurs et du pain, un drapeau d'Haïti ainsi que divers objets en bois (un globe et une sculpture). Beaucoup de fruits et légumes sont également apportés (bananes plantain, ignames, patate douce ou encore ananas). Les prêtres présentent enfin quelques intentions de prière envers des personnes décédées dans l'année ou des familles et l'on relève la mention de nombreux patronymes portugais. En 2012, la présidente de l'association organisatrice prend la parole pour remercier « nos chers amis portugais », et « les immigrés d'Afrique et de tous pays ». Elle fait également une « mention particulière aux ouvriers portugais qui ont ravalé la façade de la chapelle avec générosité ». Les prêtres descendent ensuite de l'estrade pour distribuer la communion à ceux qui le désirent, puis a lieu la translation des reliques de Solange dans la chapelle. Pendant toute la durée de la messe et

durant le reste de la journée, des gens contournent la chapelle et se rendent au ruisseau où Solange aurait été décapitée. Des adolescents trouvent également derrière la chapelle un lieu excentré des regards pour se divertir, jouer au football par exemple.



Cliché 4 : Arrivée à la chapelle et préparation de la messe.
13 mai 2011.



Cliché 5 : Offrandes de chaque « groupe » à sainte Solange. Drapeau haïtien, bouquet de fleurs, fruits exotiques et sculptures sur bois. 28 mai 2012.

1.3. L'interlude du midi, temps de repos et de sociabilité

Le champ du martyre constitue ensuite un espace propice aux pique-niques communs à nombre de fêtes de la Pentecôte. C'est un terrain de verdure qui entoure la chapelle, une rangée d'arbres de chaque côté permettant aux participants de s'installer à l'ombre. Beaucoup restent sur place, d'autres partent pour revenir ensuite l'après-midi, et pour certains, la journée de pèlerinage s'arrête ici. Ce moment est aussi l'occasion d'aller, armé d'un couteau, gratter un morceau de la croix, rapporté chez soi en guise de souvenir protecteur. Jusqu'en 2011, un repas spécifique était organisé à la salle des fêtes du village, où étaient notamment invités les prêtres et les organisateurs de la journée. Ce repas a cependant été remis en question en 2012, l'Association Sainte-Solange souhaitant privilégier le pique-nique qui constitue un moment d'échanges, de sociabilité, et où la solennité des messes s'est quelque peu dissoute (Laure Teulières évoque l'« instant champêtre » du pique-nique dans les pèlerinages des Italiens[1]). Derrière la chapelle est ainsi installée une grande table où le pique-nique est offert aux prêtres présents en 2012. Des groupes se forment et si les costumes portugais sont largement représentés, d'autres personnes se joignent à eux. Beaucoup de participants mangent sur place en attendant le deuxième temps fort de la journée, les spectacles de folklore portugais. Les démonstrations de folklore prennent bien souvent un peu d'avance sur le programme puisque nombreux sont les musiciens qui sortent les instruments pour animer la fin du repas : « le midi après la messe, tout le monde vient pique-niquer à droite et à gauche, partout, à la mode portugaise, un peu partout par terre. On emmène une table, une chaise, on joue de l'accordéon. Et pendant le repas, après la messe, c'est déjà la fête » (retraitée, ancienne migrante portugaise arrivée en 1974 et participant depuis 1975 au pèlerinage). Pour ceux qui ne restent pas sur place, le repas du midi est l'occasion de se retrouver en famille. Ainsi la famille portugaise accompagnée lors du pèlerinage de 2010 se retrouvera (parents, enfants et conjoints et petits-enfants) pour partager un moment de convivialité chez leur fille à Saint-Germain-du-Puy, à quelques kilomètres de Sainte-Solange. Aucun d'entre eux ne retournera à la fête ensuite.

[1] Teulières Laure, *op. cit.*, p. 62.



Cliché 6 : Derrière la chapelle, la croix est grattée par certains pèlerins.
24 mai 2010.

1.4. Les fêtes folkloriques de l'après-midi

Vers quatorze heures, les groupes folkloriques portugais se mettent en place devant la chapelle, sur la même estrade où a eu lieu la messe. Les groupes sont essentiellement locaux : Bourges, Vierzon, Mehun-sur-Yèvre ou encore Saint-Amand-Montrond, c'est-à-dire du département du Cher. Pourtant certaines années, les organisateurs ont pu faire venir des groupes du Portugal, événement toutefois rare mais pourtant mis en avant de façon à faire valoir un intérêt certain pour le pèlerinage de la part de groupes portugais. Chaque groupe comporte des musiciens et des danseurs qui campent les personnages du folklore portugais, de mariés, des costumes du dimanche, de la bourgeoisie, de l'ouvrier etc. Nous pouvons à ce sujet relever l'entretien d'un certain flou entre les personnages joués et les acteurs, notamment parce que les costumes folkloriques ne sont pas revêtus qu'au moment de la représentation mais dès le matin et pour le reste de la journée. Pour reprendre la terminologie proposée par Goffman, on peut estimer que la représentation proposée par les groupes folkloriques est une modalisation, c'est-à-dire la transcription d'une activité servant de modèle dans un autre cadre

que celui dans lequel elle se déroule habituellement[1]. En l'occurrence, le folklore prend comme modèle certaines activités de la vie sociale du début du siècle au Portugal. Or il semble que la délimitation des cadres soit rendue peu tangible pour les spectateurs qui n'ont pas tous conscience que les représentations sont précisément des représentations folkloriques. Nous avons ainsi pu constater que pour certains participants au pèlerinage, les personnages tendent à se confondre avec les personnes qui les campent c'est-à-dire les acteurs, ayant pour effet un décalage, une erreur de cadrage, où ce n'est plus le folklore qui est joué mais la vie sociale portugaise telle qu'elle existerait aujourd'hui. Nous reviendrons plus longuement sur les représentations culturalistes et leurs effets dans la saisie de l'altérité au pèlerinage mais aussi dans le contexte plus large d'accueil mis en place par l'Église locale et ses services dédiés.

Les âges sont très divers, il y a des enfants en bas âges (trois ou quatre ans), des personnes plus âgées, des hommes comme des femmes. La présence portugaise est omniprésente : on la voit, on l'entend, on la goûte. La fête est alors un moment où l'appartenance portugaise est exacerbée. Ce moment est vécu comme « un concentré de la convivialité villageoise »[2] comme peuvent le noter Deirdre Meintel, Marie-Antoinette Hily et Albano Cordeiro dans leurs descriptions des fêtes. La bière portugaise « Superbock » et le jus de fruit « Sumol » ont remplacé pour l'après-midi les bouteilles d'eau distribuées le matin et le midi par les bénévoles de l'Hospitalité. Les groupes annoncent leurs chansons en portugais. Tout se passe comme si l'auditoire était majoritairement lusophone. Devant la scène, certains dansent ; d'autres se tiennent plus à l'écart, attendant leur tour pour monter sur la scène. Le public se place sur les côtés de la scène, assis sur des bancs ou à même le sol. Lors du pèlerinage 2012, les « membres des communautés africaines » devaient présenter des danses folkloriques, mais il n'y aura qu'un seul groupe composé de cinq femmes, représentant de Madagascar, qui dansera en début d'après-midi, au grand étonnement des organisateurs qui pensaient assister à plus de démonstrations folkloriques de leur part. Lors des préparatifs de ce pèlerinage, ce sont en effet pas moins de quatre-vingt personnes qui étaient annoncées et particulièrement un groupe de Wallis-et-Futuna, une trentaine de personnes du Congo (sans précision), une vingtaine de Madagascar, une dizaine d'Haïti ainsi que des représentants du Bénin, d'Angola ou du Rwanda. Il semble que le père Jean-Pierre, prêtre de Bourges nord qui souhaitait

[1] Goffman Erving, *Les cadres de l'expérience*, Paris : éd. de Minuit, 1991, [1974], p. 52-53.
[2] Meintel Deirdre, Hily Marie-Antoinette, Cordeiro Albano, *op. cit.*, 2000, p. 59-76, (p. 63).

accroître la participation des populations « africaines » fréquentant son église au pèlerinage, n'ait pas réussi à mobiliser suffisamment de monde.

Les festivités se poursuivent tout au long de l'après-midi jusqu'en début de soirée, et la journée se clôt vers dix-huit heures par les vêpres, toutefois moins fréquentées que les offices du matin. Jusqu'à la décennie 1960, les festivités se poursuivaient plus tardivement dans la soirée, voire dans la nuit[1]. Il ne s'agissait alors pas de folklore portugais, puisque les participants portugais ne sont venus au pèlerinage qu'à partir des années 1960. Avant, l'après-midi donnait lieu à des fêtes et divertissements d'un autre genre. Ce sont notamment les mouvements de Jeunesse Catholique comme la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) qui a contribué dès les années 1930 à l'instauration d'une grande fête après la procession lors de laquelle des spectacles humoristiques, des pièces de théâtre, des danses et chants berrichons avaient lieu. Une fête foraine avait même lieu dans le centre du village jusque dans les années 1980. Cette fête populaire a cependant toujours posé la question de la coprésence du religieux de la procession avec le divertissement.

[1] Nous développons plus longuement les changements de la fête dans le deuxième chapitre de cette première partie.



Cliché 7 : Démonstration de folklore portugais devant la chapelle. Après-midi du pèlerinage. 28 mai 2012.

2. La légende de Solange, bergère martyre du IXe siècle

Il faut ici consacrer un point rapide à la légende Solange car si l'histoire de cette sainte céphalophore trouve écho dans de nombreuses autres hagiographies de saints catholiques, certains aspects en font un personnage du folklore local. Quelques éléments sont donc nécessaires à la compréhension de la suite de notre propos. L'histoire de cette sainte est celle d'une jeune fille du village de Saint-Martin-du-Crôt, actuellement Sainte-Solange, à la fin du IXe siècle. Ses dates de vie et de mort sont estimées entre 860 et 864 pour sa naissance et entre 878 et 881 pour sa mort[1]. C'est cependant la date du 10 mai 878 qui est retenue « par tradition »[2] pour célébrer cette sainte et celle du lundi de Pentecôte pour effectuer la procession en son honneur (la dernière translation des reliques aurait eu lieu le lundi de

[1] Abbé Bernard Joseph, *Histoire de Sainte-Solange, vierge et martyre, patronne du Berry*, Paris : V. Palmé, 1878.
[2] « La date du martyre, 10 mai 878, tient de la tradition. Cependant, l'époque, fin du IXe siècle, semble incontestable » rapporte le livret de pèlerinage de 2011, réalisé par l'association Sainte Solange qui gère l'organisation de celui-ci. (p. 4).

Pentecôte de 1511). La légende décrit Solange comme une fille de vignerons vivant dans le lieu-dit de Villemont, commune de Saint-Martin-du-Crôt. Elle était chargée de garder les moutons de son père qu'elle faisait paître[1] au champ que l'on nomme actuellement « champ du martyre ». Les récits hagiographiques relatent systématiquement deux éléments concernant Solange : sa grande beauté et son dévouement au Christ. Les Petits Bollandistes rapportent que « chez cette admirable enfant, la beauté du corps et celle de l'âme se rehaussaient réciproquement, de sorte qu'elle faisait les délices de Dieu et des hommes »[2]. L'un de ces documents retraçant l'histoire de la sainte à la fin du XIXe siècle insiste sur son dévouement à Dieu dès l'enfance :

> « À peine âgée de sept ans, assurent les vieilles chroniques, ornée de tous les charmes du premier âge et de toutes les grâces de l'innocence, mais déjà séduite par l'immatérielle beauté de l'Époux divin, elle célébra, avec Dieu, ses fiançailles spirituelles en lui consacrant, par le vœu de la virginité, son âme et son corps »[3].

Cette beauté est généralement décrite comme dépassant les frontières du village, rayonnant jusqu'à la ville de Bourges. Ce serait d'ailleurs précisément là l'origine de son martyre en 878. Cette renommée est alors analysée de deux manières différentes pour les narrateurs de la légende. Pour les uns, ce fut un triste sort pour celle qui ne désirait que vivre dans l'humilité :

> « La multitude de ses miracles finit par la trahir, et cette âme si humble, qui voulait vivre et mourir inconnue, fut bientôt révélée au monde. La renommée de ses charmes, de sa remarquable beauté, et le rayonnement de ses vertus s'étaient répandus au loin. Dans tout le pays, on ne parlait plus que de sa haute sainteté »[4].

Pour d'autres auteurs au contraire, cette reconnaissance fut un vœu de Dieu : « Enfin le temps arriva ou Dieu voulut couronner tant de vertus & combler les vœux ardents d'une Épouse si fidèle »[5]. Quelle que soit l'interprétation du martyre, la réputation de Solange fut à l'origine de celui-ci puisque l'un des fils du comte du Bourges, peut-être Bernard, attiré par la beauté

---

[1] Arnold Van Gennep rapporte cet élément dans *Le folklore français. 2, Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris : Robert Laffont, 1999, [1949], p. 2027.
[2] Guérin Paul, « Sainte-Solange, vierge et martyre », *Les petits bollandistes, vie des saints*, Tome 5, Paris : Bloud et Barral, 1876, p. 427.
[3] Anonyme, *Sainte-Solange, bergère, vierge et martyre. Patronne du Berry*, Bourges : Tardy-Pigelet, 1894, p. 7-8.
[4] *Ibid*. p. 21.
[5] Abbé Lajoie, *Abrégé de la vie de Sainte-Solange, vierge et martyre, patronne du Berry*, Bourges : imprimerie de la Ve de Jacques Boyer, 1759, p. 15.

de Solange que la rumeur lui décrit, se serait rendu à cheval sur le pré où Solange gardait les moutons. Cherchant à séduire la jeune femme, il lui aurait demandé de l'épouser. Dévouée à Dieu, Solange refusa alors les avances de Bernard, qui se transformèrent finalement en menaces. Le noble l'enleva de force sur son cheval, mais Solange réussit dans la course à se laisser tomber à terre, à proximité d'un ruisseau, l'Ouatier[1]. Pris de colère, Bernard lui trancha la tête avec son épée. C'est alors que Solange ramassa sa propre tête, répéta trois fois le nom de Jésus[2], puis marcha jusqu'à l'église du village et fut enterrée dans le cimetière de celle-ci.
Il existe différentes versions de la vie de Solange mais celles-ci ne sont pas pour autant objets de controverses. En effet tous les récits, des plus anciens jusqu'aux plus récents, s'accordent sur les éléments paraissant essentiels, à savoir l'origine locale de Solange (née dans le lieu-dit de Villemont), son occupation de bergère, sa grande beauté et son dévouement à Dieu. Dans certains cultes locaux, tel celui de Saint-Besse étudié par Robert Hertz[3], c'est l'origine géographique du saint qui est remise en cause, de même que sa condition (soldat ou berger dans le cas de Saint-Besse), et cela donne lieu à de véritables affrontements entre les défenseurs d'une version « officielle » ou de l'autre, « orale ». Si les récits diffèrent parfois quelque peu concernant Solange, nommant ou non l'auteur du crime, précisant parfois la présence d'un écuyer accompagnant celui-ci, l'hagiographie de sainte Solange se résume cependant toujours en six étapes que sont la prière, la tentation, l'enlèvement, la décapitation, la marche de Solange vers l'église et les pèlerins qui la célèbrent.

3. L'ordre de la procession ou l'agencement des groupes présents

La place des participants au sein de la procession relève d'un ordre spécifique, négocié entre les différents acteurs. Les groupes sont différenciés en fonction de plusieurs critères. En tête du cortège se trouvent la croix, les servants d'autel, les bannières de Sainte-Solange et les bâtonniers élus des différents villages voisins (confréries de Saint-Vincent, Saint-Blaise, et

[1] La mention systématique de ce ruisseau dans les récits, est un attribut classique des saints et une référence à l'eau régénératrice du symbolisme chrétien sur laquelle nous reviendrons. La fontaine est en effet un élément important, quoiqu'informel, de la procession.
[2] Le folkloriste Pierre Saintyves rapporte cet élément de la légende selon lequel le nom de Jésus aurait été répété trois fois par Solange. Ce détail n'est cependant pas systématiquement cité dans les hagiographies de la sainte. Voir Saintyves Pierre, « Les saints céphalophores », *En marge de la légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris : Librairie critique, 1931, p. 219-282.
[3] Hertz Robert, *op. cit.*, 1928, p. 110-160.

Saint-Paul). La deuxième place est faite au groupe portugais en costume. Le gisant et une statue de la sainte sont respectivement portés par des femmes et des hommes en costume portugais. D'autres personnes du groupe soutiennent également différents objets représentant le folklore portugais. Depuis le pèlerinage 2010, le « groupe des Portugais » est suivi par celui des « Africains », beaucoup moins nombreux. Puis le groupe est suivi des petites bergères, du clergé et des reliques de la sainte. Enfin, on trouve la foule des pèlerins. D'autres personnes ayant un rôle particulier n'ont toutefois pas de place spécifique dans la procession. Nous pouvons ainsi relever la présence des membres de l'Hospitalité du Berry, celle des membres de l'Association Sainte-Solange, organisatrice de la journée, qui font des va-et-vient parmi les rangs ou encore les personnes chargées du stationnement le matin. La procession n'a néanmoins pas toujours été ordonnée en places distinctes pour chaque groupe et ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle, face à l'augmentation de l'affluence que la paroisse a voulu agencer, pour des raisons pratiques, les groupes dans la procession, notamment en fonction des villages d'origine de chacun. Nous allons dans un premier temps évoquer l'ordre actuel de la procession et les acteurs en présence. Puis nous évoquerons les débuts de l'organisation du pèlerinage et les ordres qui ont pu exister à l'intérieur de la procession autrefois.

3.1. L'ordre actuel et ses divers acteurs

3.1.1. Les bannières de Sainte-Solange et les confréries locales

Deux principales bannières sur lesquelles figure Solange sont portées par des hommes au devant de la procession. L'une montre Solange debout, un mouton à ses pieds, vêtue de rouge et de blanc. Elle tient un rameau dans la main gauche et un bâton dans la main droite. Sa représentation est entourée de l'écriture « Paroisse de Ste Solange » et on peut remarquer plus bas deux « S » entrecroisés pour Sainte-Solange. L'autre face de la bannière représente Saint-Ursin, un autre grand saint du Berry, considéré comme le premier évêque de Bourges[1], qui aurait vécu au milieu du IIIe siècle. Celui-ci est également représenté de face et debout, la main droite levée, et surmonté de la phrase « St-Ursin, priez pour nous ». Si la bannière comporte deux faces différentes, c'est cependant celle représentant Solange qui est dans le

[1] Le Luel Nathalie, « Études des Vies de saint Ursin de Bourges : une première approche », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, n°114-1, 2007, p. 7-32.

sens de la marche lors de la procession. La deuxième bannière comporte elle-aussi deux faces. L'une, celle qui va dans le sens de la procession, présente Solange auréolée sur un fond blanc, debout de profil tournée vers la croix, plusieurs moutons à ses pieds. On peut apercevoir au fond de la représentation l'église du village. Est écrit sur cette face « Sainte-Solange, Patronne du Berry, Protège la jeunesse ». L'autre face arbore, sur fond rouge, les deux grands « S » entrecroisés. Ces deux bannières sont entreposées à l'intérieur de l'église durant la première messe, puis sont déposées à l'entrée de la chapelle une fois la procession terminée.

Les bâtonniers de quelques villages voisins sont présents eux-aussi en tête de la procession. Leur nombre varie d'une année à l'autre, en fonction des élections des confréries et du souhait de participer ou non. Ce sont les saints liés à des métiers spécifiques, généralement les métiers de la terre, qui sont ici célébrés comme par exemple Saint-Vincent (métiers de la vigne) ou Saint-Blaise (agriculture).



Cliché 8 : Bannière de sainte Solange, départ du tombeau. 28 mai 2012.

3.1.2. Les groupes folkloriques

Une place particulière est réservée aux « Portugais » vêtus de costumes folkloriques. Les costumes sont revêtus toute la journée et pas seulement au moment de la démonstration de folklore l'après-midi. En ce sens, ce ne sont pas uniquement des costumes « de scène » mais ils participent de la visibilité et de l'expression de ce sentiment d'appartenance au « groupe des Portugais ». Ce sont des membres de ce cortège qui tiennent le gisant de Solange ainsi que sa statue. Quatre femmes en costume folklorique tiennent le gisant de Solange, fleuri pour l'occasion. Le gisant représente le corps de Solange avec sa quenouille, étendu sur un tissu rouge. Deux hommes tiennent quant à eux sur leurs épaules la statue de Solange à l'aide de deux bâtons de bois traversant le socle. Solange est représentée debout, un mouton à ses pieds. Le socle est paré d'un voile rouge sur lequel figurent les deux « S » entrecroisés. Des cordons sont tirés des quatre coins du socle, et sont tenus par quatre autres personnes (un homme en costume, une femme et deux enfants non costumés mais habillés de vêtements aux couleurs du Portugal en 2011). Le gisant et la statue trouveront ensuite place, à la fin de la dernière messe, dans la chapelle du champ du martyre.

Les personnages joués par les danseurs ne renvoient pas à l'histoire de Solange mais au folklore portugais. Une partie du cortège sépare de plus les hommes des femmes (les premiers à gauche, les secondes à droite de la marche). Notons toutefois que cette dissociation repose sur les personnages et non sur les acteurs : c'est le costume revêtu qui confère le genre. Ainsi, certaines femmes ayant un costume d'homme prennent place dans la rangée des hommes. Nous retrouvons cette caractéristique lors des démonstrations de folklore (généralement lorsqu'il y a plus de femmes dans le groupe afin d'équilibrer les rôles sur scène).

Depuis l'édition 2010 du pèlerinage, le groupe des « Africains » trouve place après le groupe des « Portugais ». Peu nombreux, ils ont toutefois une place particulière dans la procession, après les Portugais. Cette place dans l'ordre de la marche leur a été proposée par les associations organisatrices de l'événement et n'a pas réellement donné lieu à des débats. En effet, présents lors des réunions de préparation du pèlerinage, nous avons pu remarquer que cette place a semblé s'imposer d'elle-même, et n'a pas été contestée de part ou d'autre.



Cliché 9 : Bannière de sainte Solange tenue par un homme en costume portugais et accompagné d'enfants du groupe des « Africains ». 28 mai 2012.

3.1.3. Les petites bergères

Certains revêtent les costumes des personnages de la légende ou du folklore berrichon lors de la procession. Un groupe de jeunes filles (d'environ cinq à douze ans) endosse ainsi le rôle de la bergère, étant habillées en costumes rouge et blanc : le blanc symbolisant la pureté et le rouge le martyre. Elles portent également une quenouille, rappelant que la jeune femme filait la laine en gardant ses moutons. La quenouille renvoie à une référence biblique mais relève

également de rites sociaux comme le remarque Van Gennep pour qui cet objet est le symbole du travail féminin. La quenouille peut aussi être le symbole de la nuptialité, ou d'une manière plus générale, des rites de la première fois[1]. C'est l'Association Sainte-Solange, organisatrice du pèlerinage, qui choisit les jeunes filles volontaires pour jouer le rôle de Solange. Cependant, le peu de prétendantes actuelles ne laisse guère le choix bien que l' « on arrive toujours à garder un petit noyau de bergères » selon l'une des membres de l'Association Sainte-Solange. Le groupe ne représente en effet qu'une quinzaine de jeunes filles. L'une d'entre elles tient une bannière blanche et verte sur laquelle est écrit « Sainte bergère, gardez nous ». Trois moutons apparaissent en bas, rappelant les armoiries de la ville de Bourges. Dans ce cortège des petites bergères trouvent place, bien qu'en nombre très faible, d'autres personnages du folklore berrichon : de jeunes garçons également habillés en berger ou encore, plus rarement, des adultes.



Cliché 10 : Petites bergères et bergers au départ de l'église. 13 mai 2011.

[1] Van Gennep Arnold, *Le folklore français. 1, Du berceau à la tombe. Cycles de carnaval – Carême et Pâques*, Paris : Robert Laffont, 1998, [1943], p. 316-317 et 408.

3.1.4. Le clergé

Cette partie du cortège est composée des prêtres qui participent à la messe sur la scène installée devant la chapelle. Certains prennent la parole, d'autres non. Certains sont systématiquement présents, comme l'abbé Cothenet qui joua un rôle important dès les années 1960 dans l'invitation des populations de migrants, et notamment celle des Portugais, au pèlerinage. Actuellement, les prêtres participant au pèlerinage sont une dizaine (treize prêtres et l'évêque sont présents lors de la célébration de 2010, onze en 2011 et quatorze en 2012). L'étude historique de la présence du clergé au pèlerinage est révélatrice des périodes d'affluence du pèlerinage. Lorsque leur dénombrement est possible, nous pouvons observer les correspondances avec l'affluence des pèlerins. À titre comparatif, on constate qu'au XIXe siècle, plus précisément entre 1870 et 1900, il n'y eut jamais moins de dix prêtres, avec certaines années une présence particulièrement importante (75 prêtres en 1874, 50 en 1883 et 1893 ou encore 80 en 1894 et même 100 en 1895). Ces dernières dates correspondent effectivement à une affluence particulière de pèlerins liée à l'ouverture de la ligne de chemin de fer traversant Sainte-Solange. Le pèlerinage semble connaître son apogée en 1909 avec 120 prêtres présents. Puis la présence du clergé semble se maintenir (environ 60 prêtres jusqu'aux années 1960) pour décroître jusqu'à nos jours.



Cliché 11 : Le clergé devant le tombeau. 24 mai 2010.

3.1.5. Les reliques de la sainte

Les reliques de Solange ont, dans ce cas comme dans la plupart des célébrations en l'honneur des saints, un rôle important sinon central[1]. Des os (mâchoire) sont contenus dans une châsse en métal doré pour la journée de la procession. En temps ordinaire, les reliques sont présentées dans l'église dans un reliquaire en métal doré également[2]. À l'intérieur de la châsse, le réceptacle qui contient les reliques est en forme de cœur, posé sur un coussin de tissu rouge. Sur la châsse sont représentées les scènes de la légende. Lors du pèlerinage, la châsse, elle-même posée sur un réceptacle ornée de tissu rouge est hissée au centre de l'église à environ deux mètres du sol. Quatre longues bandes de tissu rouge et blanc descendent du plafond jusqu'à chaque coin de l'église. Après la messe à l'église, la châsse est descendue et transportée par deux hommes à l'aide de traverses en bois. La châsse est ensuite exposée sur

[1] Les reliques des saints et saintes font office de liens entre les hommes et Dieu et c'est pour cette raison qu'elles ont un rôle central dans les célébrations. Nous revenons plus longuement sur ce point lorsque nous abordons les éléments du rituel. Voir Vincent Odile, « Les retrouvailles anachroniques d'une communauté avec son fondateur Saintes reliques et définitions territoriales dans la région de Limoges », *L'Homme*, n° 163, 2002, p. 79-106.

[2] Depuis 2011, les reliques ne sont plus présentées au public dans l'église et c'est donc vide que le reliquaire est présenté. C'est par crainte de dégradations ou de vol qu'elles sont désormais conservées dans un coffre.

le cénotaphe devant la mairie. Puis, sur la scène devant la chapelle, la châsse est ensuite découverte et le reliquaire exposé aux pèlerins. À la fin de la messe, les reliques sont finalement transportées et exposées dans la chapelle, puis sont rapportées à l'église en début d'après-midi (jusqu'en 2011 ; en 2012, les reliques restent toute la journée présentées dans la chapelle).



Cliché 12 : Le reliquaire exposé (hors pèlerinage),
église de Sainte-Solange. 30 janvier 2010.



Cliché 13 : La châsse contenant les reliques sur son brancard.
28 mai 2012.

3.1.6. La foule

Sous le terme de « foule » se trouve réuni, pour le clergé local, l'ensemble des participants du pèlerinage. Parfois appelé « peuple », la foule de la procession fait écho à l'hétérogénéité des personnes en présence. Le terme « pèlerin » faisant plutôt référence au religieux, il ne décrit pas l'ensemble des participants, personnes ordinaires, dont la venue au pèlerinage est motivée par diverses raisons : religieuse, traditionnelle, voire même « captive » en ce qui concerne quelques enfants ou accompagnateurs. Nous savons que le caractère religieux du pèlerinage et de ses participants a fait l'objet de débats. Un rapide détour vers l'histoire du pèlerinage nous le fera remarquer immédiatement. La « foule » fait donc référence pour l'Église locale, mais aussi pour les organisateurs, à un ensemble de personnes qui ne trouve place ni dans le clergé séculier ou régulier, ni dans le folklore portugais, ni parmi les bâtonniers, ce sont en quelque sorte des personnes « ordinaires ». En revanche, nous pouvons relever parmi cette foule ordinaire de nombreuses personnes arborant les couleurs du Portugal et qui ne trouvent pas place dans le cortège réservé au « groupe des Portugais » en costume. C'est ainsi que des signes d'appartenance peuvent être relevés. Certains sont évidents comme les t-shirts de l'équipe de football du Portugal ou arborant les couleurs du drapeau portugais, ou encore quelques tatouages liés au Portugal de jeunes adultes. D'autres signes sont plus discrets comme des broches accrochées à une veste. Enfin certaines jeunes filles se targuent d'avoir un « style portugais » que l'on ne retrouve pas chez d'autres : une jeune femme d'environ vingt ans, née en France de parents portugais rapporte ainsi l'après-midi (2011) que sa robe rose en dentelle ne peut être portée que par une Portugaise : « Vous verrez jamais une Française habillée comme ça ! ».

3.1.7. L'Hospitalité du Berry

L'Hospitalité du Berry est une association créée en 1913, reconnue comme service d'Église par le diocèse de Bourges depuis 1970. Les bénévoles sont des laïcs qui accompagnent régulièrement les pèlerinages organisés vers Lourdes. La présence des Hospitalités sur les lieux de pèlerinage catholique est très fréquente. À Lourdes, des bénévoles de toute la France mais aussi d'autres pays (par exemple l'aumônerie catholique de l'Université d'Oxford qui

organise chaque année un séjour à Lourdes[1]) accompagnent ainsi les malades ou handicapés. Présents à Sainte-Solange, les bénévoles de l'Hospitalité du Berry n'ont toutefois pas une place spécifique dans la procession, leur but étant plutôt de parcourir les rangs du cortège afin de proposer des bouteilles d'eau, de distribuer les livrets de messe, ou encore de tenir les deux stands de vente d'objets religieux à l'église et la chapelle. Les bénévoles, hommes et femmes, sont habillés de bleu et portent un badge destiné à les identifier. La mise en ordre du pèlerinage n'a cependant pas toujours été simple et un détour sur la présence des premiers « coordinateurs » permet de lier l'augmentation de la fréquentation du pèlerinage et l'arrivée de nouveaux types de pèlerins.

3.2. Mettre de l'ordre dans un événement de plus en plus fréquenté. Retour sur l'histoire de l'ordre dans la procession

La fin du XIXe siècle se caractérise par l'augmentation du nombre de participants au pèlerinage et la nécessité, aux yeux de l'Église locale, de différencier les participants. Depuis l'ouverture des lignes de chemins de fer desservant le village de Sainte-Solange en 1893, le nombre de pèlerins paraît toujours grandissant si bien que chaque procession réunit près de dix mille pèlerins, parfois le double, jusque dans les années d'après la seconde Guerre Mondiale. La procession est alors guidée par des prêtres ou par des « maîtres de cérémonie » mais toujours avec difficulté. Ainsi les vingt-cinq maîtres de cérémonie présents lors du pèlerinage de 1874 n'ont permis que de « maintenir un ordre quelconque »[2]. La présence des gendarmes pour surveiller d'éventuels problèmes n'est pas vraiment nécessaire, et leur présence est donc toujours limitée. Ils ne sont par exemple que deux pour surveiller l'ensemble de la procession en 1874, et ne remplissent qu'un « rôle purement honoraire »[3]. Le nombre grandissant des foules ne permet toutefois plus d'organiser la procession de manière ordonnée et la paroisse des Aix-d'Angillon, de laquelle dépend Sainte-Solange, propose que les pèlerins constituent des groupes en fonction des paroisses d'origine :

> « Nous avons recueilli une réflexion qui nous a semblé pratique et dont la réalisation serait féconde en bons résultats. Ce serait que les paroisses voisines se fissent

[1] Eade John, « Pilgrimage and tourism at Lourdes, France », *Annals of Tourism Research*, vol. 19, 1992, p. 18-32.
[2] *La semaine religieuse*, 10e année, mercredi 27 mai 1874, n° 21, p. 243.
[3] *Ibid*.

représenter par des groupes distincts, ayant leur programme de cérémonie et de chant »[1].

Cette proposition vise à définir un certain ordre dans la procession en distinguant les différents groupes en fonction des villages d'origine, sans remettre en question l'unité des chrétiens : ce qui doit unir ici est en effet la religion commune. Dès le début du XXe siècle, la procession s'organise plus formellement, la paroisse cherche véritablement à ce que chaque groupe ait une place spécifique dans le pèlerinage (communautés, patronages, etc.). La paroisse représentée par le curé demande ainsi à tous les groupes qui souhaitent participer de faire connaître leur intention auprès du curé de Sainte-Solange afin d'organiser la place qu'occuperont les uns et les autres. Il semble ainsi que chaque participant doive se rallier à un groupe en fonction par exemple de son village de provenance. De même, des « commissaires », ornés de brassards rouge et blanc, sont sur place pour renseigner la foule et maintenir l'ordre :

> « Mais l'ordre ? Essayons de bien voir. Il n'apparaît pas tout d'abord. Et pourtant tout a été prévu, toutes les mesures sont prises. De distance en distance, sur les maisons, des pancartes sont placées pour aider au rassemblement des groupes. On les retrouve tous les lundis de Pentecôte, ces pancartes, elles sont jaunies par le soleil, lavées par les averses […]. On regarde, on passe et on ne se groupe pas. Les commissaires aussi sont là, ou plutôt, non, ils ne sont déjà plus là, ils sont partout, ils se multiplient ! Ils ont le brassard au bras, ils vont, ils viennent, ils sont rouges, ils ont chaud. Que font-ils ? Ils créent de l'ordre dans ce chaos »[2].

Ces commissaires ont également pour fonction d'organiser la procession en plaçant les groupes selon leur paroisse d'origine à l'aide de pancartes, réparties entre l'église et le tombeau, c'est-à-dire entre les deux premières étapes de la procession. L'ordre de la procession sera toujours sensiblement le même, les seules modifications concernent la présence aléatoire de certaines paroisses. De même, on relève dans les années 1870 que la châsse contenant les reliques est « entourée d'une garde imitée des Suisses, munie de hallebardes, et une écharpe aux couleurs du martyre en sautoir »[3]. Cette présence de la garde suisse semble cependant disparaître rapidement puisque plus aucune référence n'y sera faite

[1] *La semaine religieuse*, 27e année, samedi 30 mai 1891, n° 22, p. 305.
[2] *La semaine religieuse*, 46e année, 21 mai 1910, n°21, p. 335.
[3] *La semaine religieuse*, 7e année, mercredi 17 mai 1871, n° 20, p. 232.

après les années 1880. La participation de la garde suisse est courante dans les pèlerinages, tradition qui s'est perpétuée jusqu'au XXe siècle. Françoise Lautman dans son étude des ostensions limousines relève ainsi, encore en 1981, leur participation au pèlerinage célébrant Saint-Junien[1]. Parmi les modifications dans l'ordre de la procession de Sainte-Solange, relevons encore les fanfares (celle de Sainte-Solange mais parfois d'autres villages à partir de 1903) qui accompagnent le cortège jusque dans les années 1950, période à laquelle la sonorisation les remplace.

En revanche, un élément de la procession semble intéressant à relever dès les premiers comptes-rendus écrits paraissant dans *La semaine religieuse*. Alors que les groupes ne sont pas encore préalablement organisés par la paroisse, mais se forment dans le cortège, on relève la présence de « pèlerins étrangers » dès la fin du XIXe siècle. En 1876 par exemple, l'ordre de la procession est le suivant : la bannière paroissiale (de Sainte-Solange), la paroisse de Sainte-Solange ainsi que les paroisses avoisinantes, les pèlerins étrangers, puis le clergé et les reliques. Le programme prévoyait ainsi : « 5h du matin : une messe basse à l'église paroissiale. 7 heures : Chemin de la croix, pour les pèlerins étrangers, au champ du martyre »[2]. La mention de ces pèlerins étrangers se retrouvera régulièrement par la suite. La précision concernant l'origine de ceux-ci n'est toutefois pas faite. Nous pouvons émettre l'hypothèse que sont sans doute qualifiés ainsi les participants catholiques d'autres diocèses. Il est tout de même important pour la suite de notre analyse de relever cette présence car elle souligne la volonté d'élargir le pèlerinage à toute la communauté catholique sans restriction d'origine géographique. Cela permet toutefois de comprendre qu'un siècle avant la création de services tels que La Pastorale des Migrants, l'Église locale se souciait déjà d'aménager des services spéciaux pour ceux qu'elle nommait « étrangers ».

4. L'organisation de l'événement de nos jours et la distribution des rôles

Trois associations sont particulièrement impliquées dans l'organisation de la procession du lundi de Pentecôte : l' « Association Sainte-Solange », « La Pastorale » et le « Centre Franco-Portugais de Bourges ». Elles sont toutes des associations de type loi 1901. C'est lors des

[1] Lautman Françoise, *op. cit.*, 1985, p. 29-36.
[2] *La Semaine religieuse*, 12e année, samedi 3 juin 1876, n° 23, p. 273.

réunions de l'Association Sainte-Solange que se prennent toutes les décisions relatives à l'organisation de la procession. Les membres ou représentants des deux autres associations, La Pastorale et le Centre Franco-Portugais de Bourges, sont dès lors invités à y prendre part. L'Association Sainte-Solange et La Pastorale fédèrent d'une manière générale les mêmes membres, les uns passant de l'une à l'autre. L'Association Sainte-Solange et La Pastorale s'occupent également de l'organisation des offices qui ont lieu le 10 mai, jour de la fête de la sainte.

4.1. L'Association Sainte-Solange, principale organisatrice

Créée après la première Guerre Mondiale en 1924, l'Association Sainte-Solange est spécifiquement dédiée au pèlerinage et à tout ce qui s'y rapporte : organisation de la journée, entretien du matériel servant à la procession mais aussi tout l'aspect logistique : tables, tentes etc. Elle est composée d'une trentaine de membres dits « actifs », c'est-à-dire inscrits en tant que membres adhérents. La moyenne d'âge des membres est d'environ soixante ans et certains regrettent ainsi l'absence des « jeunes ». Une seule jeune femme d'environ 30 ans, aide-soignante à l'hôpital, s'investit dans les préparatifs et est ainsi appelée « la petite Bernadette », expression insistant sur son jeune âge au regard des autres membres. De nombreux autres bénévoles viennent en aide lors des préparatifs, de manière ponctuelle. Si l'association est entièrement dirigée vers la préparation de la procession, elle organise tout de même quelques autres événements (par exemple des concerts dans l'église) afin de faire quelques bénéfices financiers qui seront investis par la suite dans la préparation du pèlerinage. Les membres de l'Association Sainte-Solange ne sont pas nécessairement habitants du village, certains venant de Saint-Germain-du-Puy par exemple ou d'autres villages alentours. La plupart des membres sont des catholiques pratiquants. Ce constat s'explique assez aisément par le caractère religieux de l'association et son objet. En revanche, nous pouvons relever que certaines personnes sont catholiques non pratiquantes. De même, une personne du bureau n'est pas croyante et se définit elle-même comme « athée ». Cette femme explique ainsi sa démarche par sympathie avec la présidente, par investissement dans un événement local qui fait notamment appel à ses talents de couturière (c'est elle qui fût chargée en 2011 de refaire les vêtements du « corps saint »). C'est là un exemple parmi d'autres du caractère local

du pèlerinage considéré comme un lieu de sociabilité villageoise autant qu'un événement religieux.

4.2. La Pastorale, association d'Église au service de l'organisation

La Pastorale est une association d'Église, impliquée également dans l'organisation du pèlerinage, mais à une échelle légèrement plus grande, celle de la paroisse des Aix-d'Angillon, regroupant neuf clochers, dont celui de Sainte-Solange[1]. Son activité première concerne la vie de la paroisse, le pèlerinage n'est donc qu'un aspect de ses activités. Elle regroupe une vingtaine d'adhérents. Comme dans beaucoup d'autres paroisses de France, le manque de prêtres empêche d'assurer l'ensemble des tâches et La Pastorale a justement pour objectif d'assister le prêtre dans son travail, par exemple lors de l'organisation des funérailles. L'association est donc composée de laïcs mais demeure, comme le précise l'un des membres, « sous l'égide du prêtre ». La Pastorale participe également à la vie du village, en organisant notamment des repas (pour le Nouvel An entre autres). Enfin La Pastorale s'investit également dans les frais liés à l'entretien de l'église Sainte-Solange : frais de chauffage et électricité, réparations matérielles etc.

4.3. Le Centre Franco-Portugais de Bourges

Le Centre Franco-Portugais de Bourges ou Association Franco-Portugaise, est une association ayant pour objet la culture portugaise au sens large et dont l'organisation du pèlerinage ne constitue qu'une petite partie des activités. Elle organise ainsi des cours de langue portugaise, des repas à thème (selon le calendrier des fêtes portugaises), possède deux groupes folkloriques (l'un de danses et chants, l'autre de percussions), une émission de radio locale, un système de coopérative alimentaire se procurant des produits au Portugal, etc. C'est une association fortement ancrée localement, son rayonnement est plus régional que municipal : elle est en effet plutôt ancienne et réunit environ quatre cents familles, soit plus d'un millier de membres. Elle est issue de la fusion de deux associations de Bourges en 2005, celle de

[1] Les clochers de la paroisse sont ceux des Aix-d'Angillon, Aubinges, Brécy, Morogues, Parassy, Rians, Saint Céols, Saint Michel et Sainte-Solange.

l'Association culturelle et folklorique Franco-Portugaise (créée en 1974) et du Centre lusophile de Bourges (créée en 1988). Le président du Centre Franco-Portugais de Bourges occupe sa fonction depuis la fusion de 2005 et était auparavant président de l'Association culturelle et folklorique créée en 1974. L'Association Franco-Portugaise intervient dans l'organisation du pèlerinage et particulièrement l'après-midi qui est le temps fort pour les démonstrations de folklore portugais. Elle intervient également de façon plus informelle, par des actions bénévoles qui ne sont pas spécifiquement associatives, mais qui font davantage intervenir un réseau de connaissances (restauration du chemin de croix, de la façade de la chapelle, construction d'un local sanitaire à proximité de la chapelle…).

4.4. La place du clergé dans l'organisation

Afin de comprendre la place que peut avoir le clergé dans le pèlerinage de Sainte-Solange, faisons tout d'abord un rapide constat de la situation religieuse de l'église de la ville quant à sa place dans l'organisation territoriale catholique. Le tableau ci-dessous ainsi que les deux cartes de localisation présentent l'insertion de la ville de Sainte-Solange, de sa paroisse au diocèse, dans l'organisation territoriale de l'Église.

Province de Tours 5 diocèses	**Diocèse de Bourges** 2 archidiaconés	**Archidiaconé du Cher** 6 doyennés	**Doyenné Forêt-Champagne** 5 paroisses	**Paroisse des Aix d'Angillon** 9 églises
Sous autorité de l'Archevêque	Sous autorité de l'Evêque	Sous autorité de l'Archidiacre	Sous autorité du curé doyen	Sous autorité du curé
• *Bourges*	• *Cher*	• *Forêt-Champagne*	• *Aix d'Angillon*	• *Sainte-Solange*
• Orléans	• Indre	• Sauldre-Loire	• St-Martin-d'Auxigny	• Aix d'Angillon
• Chartres		• Vierzon-Sologne	• Henrichemont	• St-Céols
• Blois		• Bourges	• Baugy	• Brécy
• Tours		• Val d'Aubois-Dunois	• Avord	• Morogues
		• Boischaut-St-Amandois		• Parassy
				• St-Michel
				• Aubinges
				• Rians

Tableau 1 : Présentation de l'église de Sainte-Solange au sein des territoires catholiques de la Région Centre. (En italique, le territoire comprenant Sainte-Solange).



Figure 4 : Les cinq diocèses présents dans la région Centre : Tours, Blois, Chartres, Orléans et Bourges. Précisions sur le diocèse de Bourges avec ses deux archidiaconés (Indre et Cher) et ses douze doyennés.

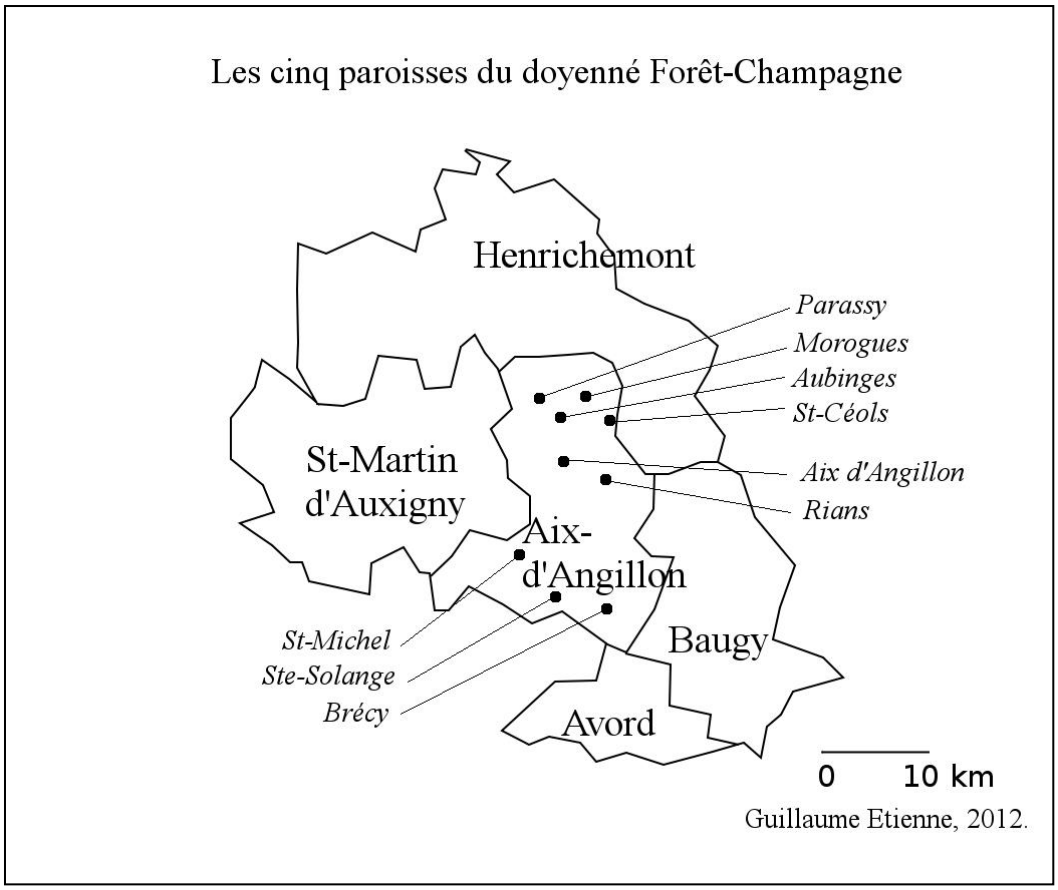


Figure 5 : Carte de localisation du doyenné Forêt-Champagne.

La région Centre comprend cinq diocèses. Autrefois province ecclésiastique, Bourges est désormais, depuis la restructuration des provinces ecclésiastiques de 2002, rattachée à la province de Tours. La plupart des diocèses de France se superposent au maillage des départements. Celui de Bourges comprend toutefois deux départements, le Cher et l'Indre, découpés en deux archidiaconés, ce qui en fait l'un des plus grands diocèses français en superficie. L'archidiaconé du Cher est ensuite divisé en six doyennés dont celui de Forêt-Champagne, qui comprend notamment celui des Aix-d'Angillon et quatre autres paroisses. Enfin, la paroisse des Aix-d'Angillon comprend neuf églises, dont celle de Sainte-Solange.

Si la journée du pèlerinage est organisée par les associations, le clergé n'est toutefois pas absent des préparatifs. Les prêtres qui participeront aux messes de la procession sont eux aussi invités aux réunions. Le curé de la paroisse est par ailleurs président d'honneur de l'Association Sainte-Solange. Il a donc un rôle particulier au sein du bureau et prend part aux réunions et aux décisions.

Certains ont par ailleurs des tâches spécifiques, tel ce prêtre de la paroisse Saint-Jean à Bourges, chargé de faire le lien entre le pèlerinage de Sainte-Solange et les « communautés

africaines » ou les Hmong, comme le précise l'une des membres de l'Association Sainte-Solange. Le père Jean-Pierre se définit ainsi lui-même comme un « intermédiaire », comme le « trait d'union » entre la communauté catholique et les Africains de tous horizons. Cela s'explique par le fait que la paroisse Saint-Jean est située au nord de Bourges, dans un quartier de grands ensembles construit dans les années 1960, où se sont retrouvés et où logent encore de nombreux travailleurs étrangers et anciens migrants. Le prêtre est donc en contact régulier avec des migrants catholiques de toutes nationalités, notamment beaucoup de personnes venant du continent africain. L'évêque et l'archevêque de Bourges sont également invités aux réunions de l'organisation afin de préparer la liturgie. L'évêque choisit généralement un thème pour chaque pèlerinage, par exemple celui de la famille ou des services (diaconie). Le clergé n'a pas qu'un rôle « passif » qui se limiterait à célébrer les offices, mais il fait bien partie intégrante de l'organisation puisque des prêtres sont invités à prendre part aux réunions de préparation de la journée.

4.5. Un ensemble d'acteurs dans les réunions d'organisation

Tout au long de l'année ont lieu des réunions pour préparer le pèlerinage. L'Association Sainte-Solange réunit les représentants ou les membres de La Pastorale et du Centre Franco-Portugais de Bourges, de même que les prêtres, les musiciens ou encore le chef de chœur, qui interviendront dans la procession ou la liturgie. Les réunions de travail démarrent en décembre, soit six à sept mois avant la Pentecôte, afin de pouvoir discuter de, puis préparer l'organisation et mettre en place les répétitions de la liturgie. Lors de ces réunions sont décidés le déroulement du pèlerinage (rappel des horaires, du parcours, choix des personnes intervenant : qui porte les reliques, qui sont les « petites bergères » etc.) et la répartition des tâches entre les associations et les membres de celles-ci. Comme le notent toutes les personnes rencontrées assistant à ces réunions et quelle que soit l'association à laquelle elles appartiennent, il est parfois complexe de mettre tout le monde d'accord et de ménager les susceptibilités de chacun. Les tâches sont soigneusement réparties : pas moins de vingt-neuf catégories de tâches sont relevées et accordées aux divers bénévoles (2011). Ces tâches vont du fleurissement de l'église et de la chapelle à la vente des objets pieux, du montage des stands aux invitations à envoyer aux médias, de la sonorisation à l'organisation des parkings. Alors que le pèlerinage de 2012 a été organisé avec beaucoup de changements – « on a tout

chamboulé » comme le précise la nouvelle présidente – et notamment en prévoyant une place importante aux « Africains et toutes ces différentes ethnies », il est important de relever qu'aucun représentant de ces pays n'a été présent lors des réunions de préparation. En revanche, c'est le père Jean-Pierre, de la paroisse de Bourges-nord qui agissait en tant qu'intermédiaire comme nous l'avons souligné précédemment.

Il semble que deux principaux sujets de discorde reviennent régulièrement lors des réunions : la présence plus ou moins active de certains, et un droit de veto tacite que se réserve l'Association Franco-Portugaise dans l'organisation de la partie folklorique du pèlerinage. Le trésorier de l'Association Sainte-Solange précise : « Moi je considère que quand on veut s'occuper d'une chose, on s'en occupe de A à Z. Si c'est pour mettre mon nom sur un bout de papier, moi je ne fais pas partie ». Cet ancien migrant portugais, aujourd'hui retraité, d'une soixantaine d'années avoue ne pas être toujours d'accord avec les membres du Centre Franco-Portugais de Bourges et particulièrement avec son président. Bien qu'il les connaisse très bien, (il se considère par ailleurs comme un intermédiaire entre la « communauté portugaise » et l'Association Sainte-Solange) il n'a jamais fait partie de leur association. Il poursuit :

> « On est obligé de [lui] demander [au président du Centre Franco-Portugais de Bourges], parce que c'est lui. C'est pas nous, c'est lui. Et voilà où je veux en venir : comme c'est lui, nous on n'a pas le droit d'intervenir sans le lui demander la permission. Et moi je suis pas tout à fait d'accord parce que Sainte-Solange, c'est à tout le monde. D'abord aux Portugais, oui, mais lui il s'impose comme le maître ».

Un élément important dans ce discours réside dans la manière de percevoir le pèlerinage. Portugais ou non, le pèlerinage ne doit pas être approprié par une population spécifique selon notre enquêté. Son discours est d'ailleurs l'un des rares à remettre en cause la présence portugaise, non en tant que telle, mais plutôt parce qu'elle tend à occulter le caractère diocésain de la célébration. Pourtant lui-même d'origine portugaise, arrivé en France en 1963, il estime qu'une telle appropriation est illégitime et que le pèlerinage doit rester diocésain. En d'autres termes, le pèlerinage doit rester une fête religieuse. Il y a donc un partage implicite des tâches entre la partie du matin et celle de l'après-midi qui pose parfois problème. En revanche, tous sont unanimes sur le fait qu'il ne faut pas tomber dans l'excès inverse. Les « Portugais » ont une place désormais légitime à Sainte-Solange et l'invitation des Africains ne devrait en aucun cas remplacer celle des Portugais : « ça serait marcher à l'envers » estime le secrétaire de l'association organisatrice.

4.6. Le rôle de la municipalité dans l'événement

La municipalité n'intervient pas de nos jours de manière visible dans le pèlerinage qu'elle considère en revanche comme un atout pour le village. Si l'ancien maire[1] estimait que le pèlerinage est « indissociable de Sainte-Solange. Il fait partie des traditions de la commune. Nous devons y puiser notre avenir, notre force »[2], celui-ci n'y participe pourtant pas directement. C'est toutefois une tradition pour les maires de la ville d'organiser un petit déjeuner le matin, en présence des organisateurs et des prêtres présents. Le nouveau maire ayant pris ses fonctions en 2012 semble vouloir établir un rapprochement entre le pèlerinage et la mairie, au regard du caractère traditionnel et local de l'événement. En effet celui-ci participe aux réunions de préparation et poursuit le traditionnel petit-déjeuner d'accueil dans les locaux de la mairie avant les célébrations. La municipalité intervient également en mettant à disposition un local pour l'Association Sainte-Solange, et par la participation à certains frais, achats de matériels, notamment parce que l'église est propriété de la ville. D'autre part, la municipalité met à disposition deux employés communaux pour aider au montage des stands et barnums le week-end de la célébration. Pour la rénovation de la façade de la chapelle, effectuée bénévolement par des membres de l'association portugaise de Bourges, la mairie subventionnera à hauteur de 500 euros l'achat de matériel (le coût total de la rénovation étant à peu près de 1500 euros).

Les liens entre municipalités et Église ont été rendus complexes à partir de la loi de séparation de 1905, cette loi impliquant l'appropriation des édifices par les municipalités. Dans un tel contexte, lorsque le maire participait à la procession, sa présence était saluée puisqu'elle représentait un avancement des idées anticléricales. Ce fut le cas au début du XXe siècle où la présence du maire est rapportée plusieurs années de suite. Aujourd'hui les retombées locales du pèlerinage n'offrent pas réellement de bénéfices en termes d'économie ou de tourisme : l'événement ne dure qu'une journée et son rayon d'attraction se limite pour l'essentiel au département. Seuls le bar, situé sur le chemin de la procession, et la boulangerie du village semblent être bénéficiaires, au niveau économique, de cette journée.

---

[1] Didier Barotte (sans étiquette), maire élu en 2008, a démissionné de ses fonctions en 2011 à la suite d'un désaccord avec ses adjoints. Roger Demarsy (maire de 1995 à 2001, sans étiquette) lui succède ainsi en février 2012. S'il est encore trop tôt pour évaluer d'éventuels changements concernant cette nouvelle prise de fonction, nous pouvons toutefois relever l'implication de R. Demarsy qui est présent aux réunions de préparation du pèlerinage dès le début de l'année 2012.

[2] *La Nouvelle République*, lundi 2 février 2009.

5. Les éléments matériels et immatériels du rituel de Sainte-Solange

Un certain nombre d'éléments présents lors de l'événement sont d'importance pour la suite de notre propos, notamment ce qui fait « patrimoine ». Il convient de les présenter dès à présent. Comme dans tout pèlerinage, les chants religieux ponctuent le déplacement du cortège. Nous les présentons pour comprendre la place qu'occupent les diverses populations, au moins symboliquement, dans le pèlerinage, puisqu'un certain nombre de chants sont effectués en français mais aussi en portugais ou en lingala. Des éléments matériels comme les édifices religieux (l'église ou la chapelle) marquent également symboliquement autant que spatialement le pèlerinage, de même que la fontaine de la sainte qui occupe une place particulière dans la célébration. Enfin, nous nous attarderons sur un élément central de toute procession, à savoir les reliques de la sainte, et terminerons ce point par une réflexion sur la place des objets religieux (mis en vente ou bien simplement « cueillis », « prélevés » sur place) au sein de l'événement.

5.1. Les chants religieux dans la procession

Les chants sont omniprésents dans la procession de l'église à la chapelle, qu'elle soit en marche ou à l'arrêt[1]. C'est depuis une voiture sonorisée que les chants sont lancés par quelques personnes à l'aide d'un mégaphone. Nous avons choisi de distinguer les chants en fonction de la langue (français, portugais et lingala) car la langue est un élément important et qu'il n'est pas anodin de choisir de la parler, en l'occurrence de la chanter, publiquement. La langue est certes un élément objectivable mais elle est, tout comme la culture au sens large, objet de « représentations mentales » comme le soulignait Bourdieu[2]. Chanter publiquement dans sa langue constitue à ce titre un élément symbolique fort dans la démonstration d'une appartenance. De plus, la place des chants dans la procession, tout comme leur mention dans les livrets de messe, sont des éléments de compréhension de la visibilité donnée aux uns et aux autres dans la célébration. En d'autres termes, si la langue ne peut pas constituer l'un des

[1] Voir en annexe 1 les livrets de pèlerinage.
[2] Bourdieu Pierre, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, n° 35, 1980, p. 63-72, (p. 65).

éléments irréductibles de l'ethnicité, le choix de la faire intervenir lors des chants pratiqués publiquement pour des personnes qui parlent pourtant toutes le français, doit être considéré comme un objet d'intelligibilité dans l'analyse de la démonstration de l'appartenance d'une part, et dans les relations sociales induites d'autre part : « Nous on a de la chance, parce que nous on chante le portugais et on chante le français. Tandis que le Français ne chante pas le portugais ! » relève avec à propos l'un des membres de l'Association Sainte-Solange, ancien migrant portugais.



Cliché 14 : Représentants de chaque groupe chantant lors de la messe à la chapelle. 13 mai 2011.

5.1.1. Chants en français

Les différents chants en français évoquent la légende de Solange, son ancrage local, mais aussi des passages de la Bible sans rapport direct avec Solange. C'est en revanche toujours par le rappel en français du martyre de la jeune fille que s'annonce la procession. La plupart des chants en français sont écrits dans le livret de messe à l'exception de certains passages de la Bible qui sont seulement mentionnés par une référence succincte de type « Évangile : Jean 1-35, 44 » ou « Notre père… ». L'ordre des chants semble vouloir toujours privilégier, au moins pour le premier, le français, rappelant par là le caractère local de la sainte. D'après

l'actuelle présidente de l'Association Sainte-Solange, « les gens tiennent à ce que le premier chant soit en français ». Ces gens dont elle parle sont les habitants de Solange, « les petites mamies » qui veillent, comme elle le précise, à ce que le culte voué à Solange ne soit pas dénaturé, ce qui passe visiblement par le symbole d'un premier chant en français. Une contradiction est toutefois relevée par quelques membres de l'Association Sainte-Solange entre le souhait de privilégier des chants connus de tous qui n'évoquent pas forcément sainte Solange et le désir des « gens d'ici » de chanter des airs évoquant la jeune bergère.

5.1.2. Chants en portugais

Les chants en portugais n'évoquent pas Solange mais Jésus ou encore des passages de la Bible. Ce sont par exemple « Notre Père » ou « Je vous salue Marie » qui sont chantés en portugais après avoir été chantés en français. Les chants en portugais ne sont en revanche pas systématiquement la traduction exacte d'un chant effectué en français précédemment. Dans ce cas, soit le chant est seulement mentionné sur le livret (« Chant portugais »), soit les paroles sont rapportées. Cela permet d'ailleurs à ceux qui ne connaissent pas le portugais d'accompagner, quoique phonétiquement, les chœurs, comme nous avons pu le constater lors des pèlerinages 2010 et 2011. Dans le livret de messe de 2010, les chants français sont écrits, les chants portugais sont seulement mentionnés par l'expression « chant portugais » jusqu'à l'arrivée à la chapelle. Puis les offrandes, la communion et les chants durant le transfert des reliques sont cette fois-ci écrits en portugais. Dans le livret de 2011, les chants portugais et africains sont là-encore seulement mentionnés jusqu'à la communion, écrite en portugais tout comme le chant pendant le transfert des reliques. Aucun chant en lingala n'est écrit. La procession compte toujours approximativement le même nombre de chants en français et en portugais. Si le français est privilégié pour débuter la procession, il semble que la clôture de celle-ci favorise le portugais. En effet, lors de la translation des reliques (2010 et 2011), ce sont des chants portugais qui clôturent la messe au champ du martyre. En 2010, ce chant évoque Marie (*Maria*), alors qu'en 2011, il évoque le Seigneur (*Senhor*).

5.1.3. Chants en lingala

Ce n'est qu'à partir de 2011 qu'une place est réservée aux chants en lingala. Le livret de messe prévoit ainsi dès le matin dans l'église, c'est-à-dire au tout début de la journée avant la procession, des « chants africains » sans plus de détails. Ils sont simplement mentionnés sur le livret. Lors des pèlerinages 2012 et 2013 où les groupes « africains » sont censés être plus nombreux et plus présents, on peut observer la même absence de précision concernant la langue. D'ailleurs, l'un des prêtres originaire du Congo nous précisera son incompréhension à ce sujet et souligne le caractère globalisant de l'appellation : « ils mettent chant en africain, mais c'est pas une langue, c'est un continent ».

Ces chants religieux se répètent tout au long de la procession, au même titre que les chants portugais et français, mais sont peu suivis par les participants. Depuis la voiture-sonorisation, c'est un homme d'une quarantaine d'années qui chante et s'accompagne à la guitare. Il ne porte pas de vêtements folkloriques, et aucune précision n'est faite sur la langue dans laquelle il chante ni sur une origine plus précise que le continent africain. Arrivée au champ du martyre, la messe est rythmée par les interventions successives des chœurs en français, portugais et en « africain ». Tout ce monde prend place au même endroit, chacun essayant de chanter dans la langue de l'autre avec les paroles sous les yeux, à l'exception peut-être des « chants africains » qui ne sont pas vraiment repris. Pendant la prière universelle, le « chant africain » est cette fois-ci mentionné (2011) par le seul prénom de la personne : « chant solo par Moundele ». C'est seulement après la messe que nous réussissons à savoir en discutant avec lui, que l'homme chante en lingala et qu'il est originaire de Kinshasa (République Démocratique du Congo). Si les chants en lingala n'ont pas vraiment été suivis, ni en 2011 ni en 2012 et 2013, ils ont toutefois été appréciés comme en témoigne les félicitations que reçoit cet homme, et particulièrement de la part de femmes en costume folklorique portugais : « On a besoin de gens comme vous dans nos messes » lui confie l'une d'elles.

5.2. La chapelle du champ du martyre, une construction récente

La chapelle a été achevée à la fin du XIXe siècle, et consacrée le jour de la fête de la sainte, le 10 mai 1874. Nous avons évoqué la faible capacité de l'église à accueillir tous les participants du pèlerinage. C'est notamment l'une des raisons pour lesquelles le projet de chapelle a vu le

jour dans la seconde moitié du XIXe siècle quand on commence à réfléchir à l'érection d'un édifice en l'honneur de la sainte. Le village ne comporte alors que l'actuelle église en son centre. La construction d'un tel édifice se veut être la consécration de la sainte par les hommes près de dix siècles après son martyre : « Élevons un gracieux monument digne de notre Patronne ! »[1] écrit Xavier Lelièvre, curé de Sainte-Solange, en 1872. Pour parvenir à bâtir l'édifice, un appel à souscriptions est diffusé et ce sont près de quinze-mille francs de dons qui sont récoltés. À cela s'ajoutent sept-mille-huit-cents francs légués par le père Charbonnier, ancien curé de Sainte-Solange, mort en 1869, ainsi que le don du père Lelièvre, lui aussi curé de Sainte-Solange mort en 1873. L'édifice sera terminé dans l'année 1874 et consacré lors du 10 mai 1874, fête de la sainte. Ferdinand de Bengy, issu d'une grande famille de notables locaux, laisse également un don très important permettant de financer la construction de la chapelle. La famille de Bengy financera par ailleurs toutes sortes d'édifices (la statue se trouvant à la petite fontaine par exemple) et le patronyme est encore aujourd'hui bien connu des habitants de Sainte-Solange[2].

Plusieurs « fonctions » à cette chapelle sont alors relevées. C'est en premier lieu un monument d'indication puisqu'il permet de situer facilement, pour le pèlerin, l'emplacement du champ du martyre, alors qu'autrefois, « vous aviez déjà traversé deux ou trois fois le champ du martyre, dans vos marches et contre-marches, que vous ne l'aviez pas encore rencontré »[3]. Cet extrait illustre le désir des pèlerins de se rendre sur les lieux du martyre de la sainte et les difficultés que cela pose au moment où rien ne permet de le signaler. Ici, c'est l'identification qui performe le monument. Cette chapelle est également un monument de « réparation » qui permet de compenser le peu d'actions entreprises (autres que le pèlerinage) durant près de mille ans pour célébrer cette patronne. C'est enfin un monument de réhabilitation du culte : « il faut l'avouer, le pèlerinage de sainte Solange, qui ne fut jamais interrompu, il est vrai, était dégénéré de son antique splendeur, et ne présentait point ce caractère d'universalité qu'il aurait dû avoir, au lieu d'être, pour ainsi dire, la dévotion exclusive des campagnes »[4].

---

[1] Lelièvre Xavier, article paru dans *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 29 mai 1872, n° 22, p. 258-261, (p. 260).

[2] Des messes sont d'ailleurs vouées à la famille de Bengy encore aujourd'hui. Nous reviendrons sur cette famille dans la troisième partie de notre étude.

[3] *La semaine religieuse*, 10e année, mercredi 13 mai 1874, n° 19, p. 218.

[4] Abbé Morel Paul, « Fête patronale de Sainte-Solange et consécration de la chapelle érigée dans le champ du martyre le 10 mai 1874 », *La semaine religieuse*, 10e année, mercredi 13 mai 1874, n° 19, p. 218-222, (p. 219).

La chapelle a été rénovée durant la première moitié du XXe siècle et c'est par un appel à souscriptions que l'on interpelle la population en 1932. Le mauvais état des vitraux de la chapelle (usure liée au temps mais aussi à des dégradations volontaires) nécessite aujourd'hui encore des réparations et c'est pourquoi un nouvel appel à souscriptions a été lancé en 2010 auprès de la population.

5.3. L'église Sainte-Solange au centre du village

L'édifice actuel est de style roman et date du XIIe siècle. Construite en l'honneur de saint Martin, ce n'est que plus tard, lors de la translation des reliques de Solange en son sein, que l'église prit le nom de « Sainte-Solange ». Diverses reconstructions ont eu lieu notamment au début du XVIIe siècle. C'est dans l'église que sont conservées les reliques de Solange, le reliquaire se trouvant sur l'autel. Les représentations de Solange sont nombreuses : statues, vitraux, tapisseries évoquent la jeune bergère. Les six étapes du martyre sont évoquées par les vitraux :

- La prière : Solange est représentée avec ses moutons dans le pré, agenouillée au pied d'une croix et les mains jointes, une auréole au-dessus de la tête. On voit arriver au loin derrière elle le fils du comte de Bourges à cheval, et son écuyer.
- La tentation : le comte cherche à la séduire et, face au refus de Solange, il lui attrape la main.
- L'enlèvement : Solange est mise sur le cheval à l'aide de l'écuyer.
- La décapitation : le fils du comte tient son épée à la main devant Solange qui a réussi à se laisser tomber à terre.
- La marche : Solange marche jusqu'à l'église, tenant sa tête dans les mains.
- Les pèlerins : devant le corps de Solange à l'église, des pèlerins agenouillés prient pour elle.

Des tapisseries d'Aubusson du début du XVIIIe siècle sont également présentes de part et d'autre de la nef principale et représentent aussi le martyre de Solange. En revanche, sur les six étapes, celle du martyre manque, la tapisserie ayant été volée. Diverses statues représentent Solange en sainteté, auréolée ou la tête dans les mains. De nombreux ex-voto couvrent les murs de l'édifice : essentiellement de la région Centre, mais également d'autres

territoires (Bretagne, Algérie). On remercie Solange pour « les grâces obtenues », d'avoir « guéri les paralytiques », d'avoir opéré une « guérison inespérée ». C'est dans la sacristie de l'église que sont entreposées les bannières servant au pèlerinage ainsi que la châsse dans laquelle sont transportées les reliques. L'église est ouverte au culte et des messes y sont régulièrement célébrées. Elle n'est toutefois pas ouverte tous les jours, subissant les mêmes contraintes que de nombreuses autres églises où un seul prêtre célèbre les offices de toute une paroisse. Comme bien souvent dans ce cas, quelques personnes du village possèdent les clefs de l'église. Il s'agit ici de l'ancien président de l'Association Sainte-Solange (actuel secrétaire) et de l'actuelle présidente et son mari.

5.4. La fontaine de Sainte-Solange, une étape informelle de la procession

Derrière la chapelle, se trouve une grande croix en bois d'environ trois mètres de haut. La coutume veut que le pèlerin rapporte un morceau de la croix, si bien que celle-ci se trouve en assez mauvais état. Cette habitude est visiblement très ancienne, car dès le XIXe siècle, la pratique est rapportée : « C'est là qu'on avait autrefois érigé une croix de bois, que l'on était obligé de renouveler souvent ; car dès le milieu du XVIIe siècle, le peuple « était depuis longtemps dans l'habitude d'en couper de petits fragments comme remède aux maladies », - habitude qu'il a conservée jusque dans ces derniers temps »[1]. Robert Hertz, dans son étude sur la célébration de Saint-Besse[2], observait cette même pratique, les pèlerins rapportant chez eux des poussières de roche comme autant de reliques. Certains pèlerins de Sainte-Solange conservent aujourd'hui cette pratique mais elle a visiblement été beaucoup plus importante autrefois à tel point que la croix devait être régulièrement changée :

> « Une croix était auprès, croix modeste. Un chêne mal équarri en faisait tous les frais. Renouvelée presque tous les ans, elle s'en allait en morceaux, emportée comme souvenir par les pèlerins. Quand elle tombait, une autre prenait sa place, toujours de bois massif, toujours simple comme sa devancière, et toujours vénérée »[3].

Passée la croix, le chemin qui mène au ruisseau traverse un champ. Le passage à la petite fontaine n'est pas prévu dans le programme. Il est toutefois signalé par un panneau de bois

[1] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 2 février 1878, n° 5, p. 53.
[2] Hertz Robert, *op. cit.*, 1928, p. 110-160.
[3] *Le journal du Cher*, 28 mai 1874.

derrière la chapelle, installé pour l'occasion. Beaucoup de monde s'y rend, bien que le cortège soit à présent dissout. Au bout du chemin se trouve une statue de Solange avec son mouton, devant un petit puits d'à peine un mètre de profondeur (*la petite fontaine*) dans lequel il est coutume de jeter une pièce de monnaie. Une plate-forme fut en effet construite en 1934 afin que l'on « donne un accès facile à la rivière, permettant aux pèlerins de puiser l'eau qui fut maintes fois miraculeuse »[1]. Aujourd'hui la statue est elle-même décapitée. Il semble que cet incident soit dû à la chute d'un arbre comme en atteste un journal local en 2009, mais les pèlerins interrogés lors des célébrations pensent qu'il s'agit d'un acte de vandalisme. D'autres encore pensent qu'il s'agit là de la volonté du sculpteur afin de montrer le martyre de Solange. La bergère y est représentée accompagnée d'un mouton. Le temps a visiblement dégradé la bergère et son animal, amputés chacun de plusieurs membres (trois pattes du mouton, ainsi qu'un bras de Solange). L'une des membres de l'Association Sainte-Solange, organisatrice de la journée, précise que la statue a déjà plusieurs fois été dégradée (et notamment décapitée), et qu'il a été décidé par la famille qui a financé sa construction, par dépit, de ne plus la réparer.

Ce lieu excentré de la foule mais néanmoins constamment occupé par une dizaine de personnes constitue un espace d'observation particulièrement intéressant pour l'ethnologue. Quelques renseignements sont glanés et des entretiens informels sont effectués. Parfois, lorsque nous demandons des renseignements à quelques personnes (en français), celles-ci nous répondent en portugais, avant de s'excuser devant notre incompréhension, se justifiant : « je pensais que vous étiez Portugais » !

[1] *La semaine religieuse*, 70e année, 2 juin 1934, n° 22, p. 309. Nous revenons sur la fontaine lorsque nous abordons les miracles et intercessions de la sainte et le rôle de l'eau dans la légende (chapitre 2).



Cliché 15 : Derrière la chapelle, le chemin menant à la fontaine. 24 mai 2010.



Cliché 16 : Statue et petite fontaine de sainte Solange. 13 juin 2011.

5.5. Les reliques de la sainte, élément central de la procession

Les reliques sont au centre de beaucoup de pèlerinages car elles ne sont pas des objets sacrés comme les autres mais constituent des liens directs entre les hommes et Dieu : « L'organe prélevé sur le corps du Saint ou de la Sainte est le plus court chemin terrestre vers le Royaume » rapporte Le Breton[1]. C'est l'incarnation de Dieu à travers les restes du saint, en l'occurrence de la sainte, qui est à ce moment en jeu. Le fait qu'une relique soit, comme le souligne Odile Vincent, « le reste matériel d'un homme mort qui remplace la très abstraite incarnation de Dieu »[2] rend plus proche, plus concrète, la présence du saint ou de la sainte, auprès de la population qui le célèbre.

La période révolutionnaire a jeté le trouble sur la vie sociale locale à Sainte-Solange. L'un des événements les plus marquants dans l'histoire du pèlerinage sera la disparition des reliques de la sainte, puis leur réapparition, posant ainsi le problème de leur authenticité. En effet, au moment de la Révolution, les reliques de Solange sont dispersées dans plusieurs paroisses. Si, comme l'estime Jean-Michel Sallmann, « la sainteté est un bien symbolique soumis, comme les biens matériels, au jeu de l'offre et de la demande »[3], l'authentification des reliques de sainte Solange illustre tout à fait ce « marché de la sainteté » évoqué par l'auteur. Il s'agit effectivement de faire valoir la légitimité des reliques auprès de l'Église, de toute façon déjà acquise pour la population locale. Il semblerait que les reliques actuellement conservées à Sainte-Solange soient celles qui se trouvaient à Méry-ès-Bois, village voisin, au moment de la Révolution. Autrefois se trouvait à Mèry-ès-Bois une abbaye cistercienne, l'abbaye de Lauroy (ou Loroy) datant du XIIe siècle et qui avait demandé à la commune de Sainte-Solange une partie des reliques de la bergère. En 1791, les reliques furent donc transportées à l'église de ce même village[4]. En 1846, après la période révolutionnaire, Méry-ès-Bois fît don, de ses reliques à l'église de Sainte-Solange, les siennes ayant été perdues.

Plus que tout acte de destruction, le vol des reliques est décrit comme une grave profanation. Nous avons rapidement évoqué la valeur symbolique que peuvent revêtir ces « restes » pour les croyants, valeur dont les révolutionnaires avaient sans doute conscience. Les

[1] Le Breton David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : PUF, 1998, p. 36-37.
[2] Vincent Odile, « Les retrouvailles anachroniques d'une communauté avec son fondateur Saintes reliques et définitions territoriales dans la région de Limoges », *L'Homme*, n° 163, 2002, p. 79-106, (p. 90).
[3] Sallmann Jean-Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris : PUF, 1994, p. 121.
[4] Villepelet Jean, *Les saints Berrichons*, Bourges : Tardy, 1931, (2e éd. : 1963), p. 63-70.

révolutionnaires volèrent et jetèrent le reliquaire de Sainte-Solange dans une rivière de Bourges :

> « Une des scènes les plus lugubres que notre Berry ait eu à déplorer, pendant les jours de la Terreur, fut celle que vit la ville de Bourges, lorsqu'une bande de forcenés, revenant du village de Sainte-Solange, avec la châsse de notre pieuse Patronne, outragèrent sa chaste mémoire par des cris et des chansons obscènes, et jetèrent, en blasphémant, ses précieuses reliques dans l'Auron »[1].
>
> « Ce que n'avait pas fait le protestantisme du XVIe siècle, la tempête révolutionnaire de 1793 le fit. Des mains impies profanèrent le trésor du Berry : la châsse précieuse de notre Sainte devint la proie de la cupidité, et, au milieu de la dévastation sacrilège, les saintes reliques disparurent ! »[2].

Si les reliques de la commune de Sainte-Solange furent volées et détruites, celles de Méry-ès-Bois ne le furent qu'en apparence : ce fût un vol simulé par un agent municipal (parfois le maire selon les récits) qui permit de les sauver. Les récits diffèrent sur les personnages en question mais ils s'accordent sur le procédé qui rendit possible la dissimulation des reliques : au moment où les révolutionnaires s'apprêtaient à détruire les symboles religieux, un homme (tour à tour le maire de l'époque, un employé municipal, monsieur Gilbert Pailleret, M. Pellé ou encore un parent de ce dernier) alla dans l'église, prit les reliques et les cacha dans un moulin en attendant que les événements se passent et que les esprits s'apaisent. Une seconde version du récit précise que l'homme en question se fit passer pour un révolutionnaire, se mêlant au groupe qui venait chercher les reliques pour les détruire, afin de les cacher ensuite au moulin du village. D'autres fois encore, il est rapporté qu'au moment de la profanation par les révolutionnaires, le maire « acheta » les reliques : « [Il] s'approcha de l'un des profanateurs et, lui glissant quelques pièces d'argent dans la main, citoyen, donne-moi donc quelques-uns de ces vieux ossements : prends-les, citoyen, si cela te fait plaisir »[3].

Ce n'est qu'en 1846 que ces reliques furent transférées de l'église de Méry-ès-Bois à celle de Sainte-Solange. Si le village et l'église de Sainte-Solange ont retrouvé des reliques de la sainte, tout n'est pas pour autant réglé aux yeux de l'Église catholique qui interdit en effet l'exposition et l'idolâtrie de reliques dont l'authenticité est douteuse, doute que la période

[1] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 13 avril 1878, n° 17, p. 193.
[2] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 2 mars 1878, n° 11, p. 118.
[3] *La semaine religieuse*, 32e année, samedi 23 mai 1896, n° 21, p. 454.

révolutionnaire a jeté sur les « restes » de la sainte. C'est ainsi qu'à la fin du XIXe siècle, une enquête débute, visant à affirmer l'authenticité des reliques conservées.
La population est quant à elle certaine que les reliques de la sainte sont authentiques. D'ailleurs, durant le temps de l'enquête, il semble que les reliques aient tout de même été vénérées comme le mentionnent tous les comptes-rendus de pèlerinage. Aucun doute n'est permis sur leur authenticité : « Il m'est arrivé souvent d'entendre parler des reliques de sainte Solange » précise Paul Foudrat, l'un des prêtres du clergé local au moment de l'enquête ; « chaque fois qu'il fut question de leur destruction complète par les révolutionnaires, un rire d'incrédulité était la réponse des assistants, le geste et la parole laissaient toujours l'impression que le peuple ici ne croit pas à leur destruction entière »[1]. La dévotion envers la sainte demeure entière.

En 1859, le père Jean Alet note à propos des révolutionnaires dans un ouvrage posthume qu'« on n'a pu jusqu'ici connaître avec certitude s'ils ne détruisirent pas tout ce que la châsse en contenait » puis qu' « Il existe dans la sacristie de Sainte-Solange des ossements qu'on respecte sans pouvoir les proposer à la vénération publique. […] Mais toutes les personnes qui auraient pu être entendues dans une enquête, ont disparu. L'authenticité de ces ossements ne sera jamais suffisamment attestée […] »[2]. Pourtant la grande enquête visant à prouver l'authenticité des reliques prend fin en 1881 lorsque Monseigneur Marchal, archevêque de Bourges, prononce son jugement : d'après les témoignages recueillis et les traces historiques, les restes de la sainte sont jugés authentiques. Cette enquête porte principalement sur le témoignage d'une femme née en 1791, Emma Pellet, unique témoin vivant au moment de l'enquête. Emma Pellet croit se souvenir que son père était maire de Sainte-Solange en 1793, mais elle décrit parfois son père comme un « agent municipal ». Son témoignage porte sur deux principaux objets : le coussin sur lequel sont déposées les reliques, et les reliques en elles-mêmes. C'est ainsi qu'elle dépeint précisément le coussin accueillant les reliques dans la période pré-révolutionnaire, son témoignage concordant avec la description actuelle dudit coussin. Elle affirme dès lors qu'il s'agit bien du même coussin, précisant la taille et la matière de celui-ci. Concernant les reliques en elles-mêmes, elle dit se souvenir des ossements, de leurs formes (à ce titre elle croit reconnaître un doigt), et affirme que ce sont les mêmes qu'au moment de l'enquête. Le serment qu'elle fait devant Dieu ne laisse alors plus

[1] *La semaine religieuse*, 17e année, samedi 4 juin 1881, n° 23, p. 315.
[2] Alet Jean, *Vie de sainte Solange, patronne du Berry*, Bourges : Pigelet, 1859, p. 36-37.

aucun doute sur la véracité de ses dires et l'enquête, malgré les quelques incohérences concernant les personnes citées, aboutit favorablement. Ici la parole devant Dieu d'une seule personne semble plus importante aux yeux de l'Église que des faits historiques (les archives ne sont alors que peu consultées ni citées dans l'enquête) qui n'auraient sans doute finalement pas permis d'officialiser l'authenticité des reliques. L'enquête a pu aboutir par un travail de sélection du passé, et le témoignage d'une femme âgée d'une dizaine d'années au moment des faits, rapportant les dires de son père.

5.6. Les objets religieux, acheter ou se servir

Le pèlerinage est l'occasion de vendre des objets religieux, concernant sainte Solange ou le christianisme en général. Deux stands sont tenus à cet effet, l'un à côté de l'église, l'autre à côté de la chapelle. Ces bénévoles sont des laïcs, certains membres de l'Hospitalité du Berry, d'autres de l'Association Sainte-Solange. Les objets vendus sont achetés par l'Association. Il s'agit de médailles, de statuettes, de manuels de pèlerins, de reproductions d'anciennes cartes postales ou encore de chapelets, de croix et de photographies de Jean-Paul II.

Les souvenirs matériels du pèlerinage permettent de rapporter chez soi autant de liens avec la sainte célébrée. Marcel Mauss et Henri Hubert relèvent à la suite de Frazer tout en le critiquant sur certains points, le principe de contagion et de contiguïté. Ces deux principes de la pensée magique tendent d'une part à identifier la partie au tout, et d'autre part à transmettre des qualités de l'objet tout au long de la chaîne[1]. C'est donc dans un but de protection que l'on ramène chez soi ces objets mais c'est aussi une manière de rappeler que l'on était au pèlerinage. Nous avons évoqué cette pratique consistant à rapporter un morceau de la croix de bois se trouvant derrière la chapelle. Les souvenirs protecteurs et guérisseurs du pèlerinage sont parfois d'une toute autre nature et tout objet ayant un lien avec la sainte peut faire office de métaphore des reliques. Dans le passé, les pèlerins se pressaient par exemple autour de la châsse contenant les reliques pour lui apposer des objets de toutes sortes. Lors du pèlerinage de 1874 par exemple, un journal local rapporte que « la piété de tous ces pieux fidèles venant vénérer les saintes reliques était édifiante ; chacun voulait faire toucher à la châsse un objet

[1] Mauss Marcel, Hubert Henri, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'année sociologique*, 1902-1903, p. 1-146, (voir p. 62-65). Les auteurs développent ensuite l'idée de transmission en précisant qu'elle n'est pas généralisable : la transmission n'est d'une part pas infinie mais s'interrompt à un moment donné de la chaîne, d'autre part elle se limite à un effet (p. 65).

destiné à demeurer au foyer de la famille, un pieux souvenir, un remède dans la maladie ». Lors du pèlerinage de 1878, le même journal rapporte cette fois-ci que « Les pèlerins des pays éloignés se pressaient même plus nombreux que les années précédentes, autour de la vénérable châsse de la sainte et lui faisaient toucher toute sorte de vêtements, d'objets de piété et de fleurs »[1]. Parfois, ce sont tout simplement les fleurs ou l'herbe cueillies sur le champ du martyre ou près de la fontaine, là où le sang de la sainte touchait le sol au IXe siècle, qui sont rapportées comme pieux souvenirs. Les objets banals peuvent donc revêtir une symbolique particulière au contact des reliques, du sol du champ du martyre ou de l'eau de la fontaine :

> « Les bons pèlerins abord[aient] le champ du martyre, le genou à terre, le chapelet à la main, la prière sur les lèvres et y cueill[aient], avec un saint respect, de l'herbe et des fleurs pour en former des bouquets qu'ils emporteront chez eux comme autant de reliques »[2] évoque *Le courrier du Berry* en 1876.

Aujourd'hui encore, nous pouvons observer des personnes cueillir discrètement des fleurs sur le chemin menant à la fontaine ou encore des dames se précipiter lors du transfert des reliques pour toucher la châsse, ou l'embrasser. Tout objet peut revêtir un caractère sacré en fonction de sa proximité avec la sainte ou avec les éléments décrits dans la légende. Toutefois nous verrons que ces éléments n'ont pas toujours été perçus comme le signe d'une dévotion par l'Église qui redoute d'une part les pratiques estimées superstitieuses, païennes et d'autre part la recherche d'intérêts économiques de la part des marchands. En effet, si de nos jours la vente des objets religieux est organisée par l'Association Sainte-Solange, cela n'a pas toujours été le cas : les vendeurs ambulants ont bien souvent été accusés par l'église de vendre de faux objets bénis.

6. Conclusion partielle

Cette description du pèlerinage actuel, bien que ponctuée par quelques retours historiques, pose les bases de notre étude. Le contexte spécifique décrit ici est celui d'un événement religieux extra quotidien, une parenthèse dans le vocabulaire de Goffman[3], qui ne relève pas d'une pratique « ordinaire » de la religion, mais qui fait toutefois référence à un ensemble

[1] *Le courrier du Berry*, 28 mai 1878.
[2] *Le courrier du Berry*, 9 juin 1876.
[3] Goffman Erving, *Les cadres de l'expérience*, Paris : éd. de Minuit, 1991, [1974].

d’éléments qui relèvent quant à eux bien de la vie quotidienne à travers cette sainte locale (références aux rythmes saisonniers, à la sociabilité villageoise etc.). Cette brève description permet de comprendre la diversité des acteurs en présence lors de cette célébration et notamment la présence de ceux qui font valoir une appartenance portugaise (et, dans une moindre mesure pour l’instant, une appartenance « africaine » essentiellement décrite de façon exogène). C’est en effet une situation particulière que nous étudions, dans laquelle interviennent non seulement divers acteurs, mais aussi divers objets, pratiques et discours. Tous ces éléments concourent à la production de représentations spécifiques « situées », c'est-à-dire intelligibles à la condition de prendre en compte l’articulation produite en variant les échelles d’analyses, de temporalité, de points de vue. En ce sens, la description de ce premier chapitre doit désormais être reliée à une analyse diachronique envisageant l’évolution de ce culte local.

Chapitre 2 : L'histoire d'un culte local et de ses contradictions

Dans ce chapitre, nous allons explorer le culte voué à sainte Solange et son évolution jusqu'à une période contemporaine correspondant à la participation de populations de migrants, et notamment celle des Portugais. Le point de vue de l'Église locale sur ses changements y est étudié de manière critique, en fonction d'un élément déterminant qui est celui de l'évolution de l'Église catholique elle-même en tant qu'*institution* (concile Vatican II, positions sur les phénomènes migratoires, etc.). Les représentations du culte de Solange et sa transformation par la société religieuse (notamment à travers l'étude de bulletins catholiques locaux) et par la société civile (à l'aide de la presse locale) sont dès lors étudiées, tout comme les contextes plus généraux (théologique, politique, historique ou sociologique). Je souhaite ici démontrer que ce culte est ancré dans le local, bien qu'il ait toujours connu des contradictions, la plus prégnante étant celle entre le caractère sacré et festif du pèlerinage. J'aborde ici d'une part la façon dont ce culte local a évolué en fonction d'une perspective plus globale, celle du dogme catholique et d'autre part la façon dont l'histoire de cette célébration permet de mettre en lumière des éléments, sinon les germes, de la construction de l'altérité. Ainsi comme le relevaient Norbert Elias et John L. Scotson, lorsqu'ils insistaient sur la prise en compte du contexte socio-historique d'une petite ville industrielle anglaise pour comprendre les processus d'identification eux/nous, « established/outsiders » : « On prétend généralement que c'est la couleur de la peau qui amène les gens à ranger les autres dans un groupe différent. Il serait plus pertinent de commencer par se demander comment s'est imposée l'habitude de considérer ceux qui n'ont pas la même couleur de peau comme différent »[1]. C'est en ce sens que je fais ici un large détour par l'histoire du pèlerinage de Sainte-Solange, portant mon attention sur les façons de caractériser le local, la construction de l'Autre, la construction du même. Je décris dans ce chapitre le caractère local du culte de Solange puis le sentiment de déshérence qu'ont pu ressentir certains acteurs ou représentants de l'Église locale, en m'attardant sur les symboles de ce délitement et les pratiques et discours mis en œuvre afin de

[1] Elias Norbert, Scotson John L., *op. cit.*, 1997, [1965], p. 80.

lutter contre cette dégradation ressentie. L'objectif est ici en partie de montrer comment la culture portugaise a pu constituer un élément mis en avant pour évacuer un certain nombre de contradictions concernant le culte.

1. Les particularités du culte et les intercessions de Solange dans la vie sociale locale

Le culte de sainte Solange possède un certain nombre de particularités que nous avons déjà évoquées précédemment. Il est désormais nécessaire de comprendre la place de cet événement dans la société locale. Pour ce faire, nous commençons par évoquer les représentations de l'historicité de Solange dans la localité et son caractère profondément local, en étudiant notamment la fête du pèlerinage mais aussi la fête de la sainte qui a lieu un autre jour que le lundi de Pentecôte (10 mai). Cette démonstration du caractère local de la sainte et de la fête passe inévitablement par une présentation des pouvoirs attribués à la jeune bergère, ses intercessions et les divers miracles ou guérisons qui lui sont attribués.

1.1. Une fête locale : de Saint-Martin-du-Crôt à Sainte-Solange

D'après les sources écrites étudiées (comptes-rendus de pèlerinages dans la presse locale, revues diocésaines ou littérature locale), le pèlerinage de Sainte-Solange semble avoir traversé les siècles, y compris durant les périodes les plus difficiles comme celle de la Révolution de 1789. Il existe peu de traces qui permettent de donner une date particulière ni même une époque à laquelle le pèlerinage de Sainte-Solange aurait commencé à être célébré. Par ailleurs, rien ne permet d'affirmer l'historicité de Solange. Le nom du village de Saint-Martin-du-Crôt aurait été changé entre le Xe et le XIIe siècle, devenant Sainte-Solange et marquant ainsi l'importance de la sainte dans la vie locale. D'autres éléments, des références à la Révolution, au vandalisme révolutionnaire, montrent que les célébrations ont sans doute été très ritualisées, rassemblant déjà une population importante, depuis le XVIIe siècle. Certaines archives rapportent que le jour de la fête de la saine, le 10 mai, fut d'ailleurs chômé à partir de

1693[1]. Enfin certains éléments concernant les dates de célébration restent de même peu éclairés : si aujourd'hui encore le 10 mai est le jour de la fête de la sainte, le dimanche de la pentecôte, qui de nos jours ne donne pas lieu à une célébration, semble avoir été fêté au XIXe siècle. La bergère est omniprésente dans la vie sociale et si la plus grande célébration est celle du lundi de Pentecôte, son histoire montre qu'elle a pourtant été célébrée de manière plus intime à divers autres moments de l'année, voire de manière individuelle tout au long de l'année. La population est aujourd'hui encore très attachée à ce culte et à cette sainte dont la proximité n'est pas nécessairement observable dans d'autres cultes tels ceux de la Vierge. Solange est une sainte locale, originaire « du pays » et intervient pour des préoccupations concrètes, par exemple liées au travail de la terre (à travers l'eau qui semble être son élément privilégié). Ce caractère profondément local est peut-être précisément ce qui a pu contribuer à rendre suspects certains comportements aux yeux du clergé. Solange est en effet une sainte reconnue par le peuple et non par procès. Ainsi, « pour sainte Solange, il n'y a pas eu d'acte officiel, mais la reconnaissance du culte populaire » souligne aujourd'hui l'un des prêtres berruyers très investi dans cette célébration, le père Cothenet. S'il existe une définition « juridique » de la sainteté encadrée par le Saint-Siège et une définition plus anthropologique fondée sur la reconnaissance locale d'un personnage, la distinction ne relève pour certains auteurs que du label apposé sur le saint sans rien changer sur le fond[2]. Cet aspect de la légende qui fait qu'une population célèbre une sainte non canonisée, participe toutefois d'une certaine délégitimation de la pratique du pèlerinage en accentuant une caractéristique trop populaire, voire païenne, pour être sérieuse aux yeux du clergé local. Déjà en 1875, un débat a lieu entre A. Buhot de Kersers, écrivain local auteur de la *Statistique monumentale du département du Cher*, et un lecteur du *Journal du Cher*. Le lecteur reproche à l'auteur d'avoir laissé sous-entendre que Solange « n'était qu'une sainte locale non canonisée » et de contribuer ainsi à la détérioration du culte[3]. Cette reconnaissance « officieuse » par l'Église d'un culte fortement ancré dans la tradition locale depuis « tout temps » – tous les récits laissent entendre que le culte a toujours été célébré depuis la mort de Solange au IXe siècle – s'est faite par l'authentification des reliques de Solange.

[1] Jongleux Henry (chroniques mises en ordre par), *Chroniques berrichonnes du XVIIe siècle. Journal des choses mémorables arrivées en la ville de Bourges et autres lieux de la province 1621-1694*, Bourges : J. Bernard, 1881, p. 288.
[2] Sallmann Jean-Michel, « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives nord-méditerranéennes*, Saints et sainteté (sous la dir. de Gabriel Audisio), n° 3, 1999, p. 11-17.
[3] *Le journal du Cher*, 25 mai 1875.

1.2. Le 10 mai, jour de la sainte – la Pentecôte, jour du Grand pèlerinage

Deux principaux événements sont célébrés en l'honneur de sainte Solange : le 10 mai, jour de la sainte Solange, et le lundi de Pentecôte. La première date n'a jamais rassemblé qu'une population minime et surtout très locale, c'est-à-dire venant du village lui-même, et c'est encore le cas de nos jours. Depuis le XIXe siècle en effet, « la fête du 10 mai n'est qu'une ouverture. De temps immémorial, le grand jour du pèlerinage a lieu le lundi de la Pentecôte »[1]. C'est donc une célébration moins fréquentée, au rayon d'attraction plutôt faible qui a lieu le jour de la sainte. Nous avons pu lire à ce titre que la fête du lundi de Pentecôte n'a « plus le caractère intime, local du 10 mai ; c'est la fête de tout un peuple »[2], ou encore que « la fête du 10 mai est plus intime, c'est la fête de la paroisse »[3] alors que le lundi de Pentecôte, « c'est là la *vraie* fête, le *vrai* pèlerinage »[4]. D'ailleurs depuis le XIXe siècle, le pèlerinage du lundi de Pentecôte est appelé « le Grand Pèlerinage », ce qui souligne très justement la distinction faite avec celui qui n'est pas nommé – mais bien sous-entendu – petit pèlerinage du 10 mai. Cette distinction se maintient encore aujourd'hui : les célébrations du 10 mai sont minimes par le nombre de personnes qu'elles réunissent, s'agissant essentiellement d'habitants de la commune. C'est pourtant bien la même sainte qui est célébrée le 10 mai et le lundi de Pentecôte, deux jours reconnus par l'Église locale. Robert Hertz notait dans son étude de Saint-Besse que les deux cultes qui avaient lieu (le 10 août et le 1er septembre) « paraissaient tout à fait extérieurs l'un à l'autre », et que « la discordance des fêtes, l'autonomie presque complète du culte montagnard pourraient faire supposer que nous nous trouvons ici en présence de deux saints différents, qui n'auraient en commun que leur nom »[5]. Or dans le cas de Sainte-Solange, les deux dates de célébration ne sont pas en tension l'une par rapport à l'autre, les deux étant reconnues par les mêmes acteurs, à savoir l'Église, les pèlerins et d'une façon générale toute la société locale. Ce qui les distingue est *a priori* l'ampleur de la fête, le 10 mai donnant lieu à une seule messe, peu fréquentée. Nous pouvons par ailleurs émettre l'hypothèse qu'il s'agissait lors des premiers temps d'une seule et même fête. En effet la mort de Solange est estimée au 10 mai 878 comme nous l'avons

[1] *La semaine religieuse*, 26e année, samedi 7 juin 1890, n° 23, p. 275.
[2] *La semaine religieuse*, 25e année, samedi 22 juin 1889, n° 25, p. 309.
[3] *La semaine religieuse*, 24e année, samedi 26 mai 1888, n° 21, p. 253.
[4] *Ibid*. (Nous soulignons).
[5] Hertz Robert, *op. cit.*, 1928, p. 110-160, (p. 126-127).

précédemment souligné. Or la Pentecôte de l'année 878 fût fêtée le 11 mai, soit le lendemain du martyre de Solange, constat qui alimente l'hypothèse d'une seule et même fête originelle.

1.3. Les intercessions de Solange dans la vie quotidienne

La jeune martyre est historiquement invoquée pour toutes sortes de maladies, handicaps ou problèmes de la vie sociale (pour un « bon » mariage des jeunes filles par exemple) ou économique (favoriser les récoltes). Le culte de Solange est en ce sens à rapprocher des cultes saisonniers et cultes agraires : le fait qu'il soit fêté le 10 mai puis à la Pentecôte – soit peu après le printemps – peut dès lors être interprété à la lumière des théories allant chercher l'origine du culte des saints dans des racines païennes[1], fêtant ainsi un nouveau cycle agraire par exemple. Le caractère païen de certains rites et pratiques est alors sans cesse remis en cause par l'Église locale et, comme nous le verrons, l'un des arguments auxquels a eu recours le clergé pour accommoder le sacré et le profane de la célébration – présents par ailleurs dans la plupart des célébrations de saints locaux – a été fourni par la présence portugaise et l'appel à une supposée culture d'origine.

La maîtrise des éléments naturels, des végétaux ou encore l'obéissance des animaux, en d'autres termes le contrôle de la nature, est un aspect de la vie des saints qui est généralement mis en avant dans les récits hagiographiques[2]. L'historien Alain Pauquet évoque le journaliste et homme politique originaire de Vierzon Félix Pyat pour lequel dans le milieu du XIXe siècle, « on venait faire bénir des cornes de cerf, des amulettes pour la chasse et les troupeaux » ajoutant que « l'aspect religieux n'était que secondaire »[3]. La Société du Berry, dans son hagiographie de la sainte, rapporte que « l'eau qui coule, le vent qui passe, la feuille qui tremble, la fleur qui s'ouvre, l'oiseau qui chante, sont autant d'émanations de la Divinité. Elle parle à des êtres invisibles qui lui répondent. On assure qu'elle commande aux éléments, qu'elle détourne les tempêtes, les tonnerres et la grêle des champs du voisinage, et y appelle à propos les pluies bienfaisantes »[4]. Solange pouvait ainsi détruire les nuisibles qui abîmaient les récoltes, favoriser ou arrêter la pluie, ou encore rassembler les brebis puisque « les bêtes

[1] Saintyves Pierre, *Les saints successeurs des dieux*, Paris : É. Nourry, 1907.
[2] Sallmann Jean-Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris : PUF, 1994, p. 278-281.
[3] Pauquet Alain, *La société et les relations sociales en Berry au milieu du XIXe siècle*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 246.
[4] Société du Berry, *Compte rendu des travaux de la Société du Berry à Paris*, 11e année, novembre 1864, p. 136-137.

des champs et des bois elles-mêmes lui obéissaient ; bien plus, elle reçut une puissance sur la pluie et les vents, sur les nuages et la foudre »[1]. Dès lors, « s'il arrivait que quelqu'une de ses brebis s'écartât et se jetât dans les prairies voisines qui n'étaient pas de son ressort, elle ne se servait ni de chien ni de bâton pour la faire revenir : il lui suffisait d'élever son cœur vers son Époux céleste, et de désavouer intérieurement le dégât que pouvaient causer ces animaux : ils revenaient aussitôt rejoindre le troupeau avec une docilité qui jetait dans l'admiration ceux qui en étaient les témoins »[2]. Parfois l'obéissance des animaux envers Solange est telle que sa chute du cheval lors de l'enlèvement put être la réaction de l'animal voulant aider la jeune fille à se libérer :

> « Mais le noble animal, comme s'il comprenait l'horreur d'un crime qu'il ne veut pas partager, secoue son double fardeau, s'irrite, se cabre, et tandis que le cavalier essaie de la maîtriser, la douce victime s'échappe des étreintes du ravisseur »[3].

Cependant, un attribut particulier semble revenir plus que d'autres dans les récits sur sainte Solange. Qu'elle soit présente sous forme de ruisseau, de fontaine ou de pluie, l'eau est partie intégrante de la légende. Les vertus prêtées à l'eau sont aussi à replacer dans un contexte plus général de croyances populaires du renouveau, de la fin de l'hiver : le calendrier agraire, non chrétien, inscrit l'eau, le nettoyage des maisons et autres pratiques dans le Cycle de mai[4]. Si cet élément n'est pas au premier plan des récits hagiographiques, on constate tout de même des références systématiques à l'eau : la fontaine de sainte Solange, le ruisseau dans lequel ou sur les rives duquel elle est tombée, la pluie pour laquelle on invoque la jeune bergère etc. La fontaine, attribut classique des saints, possède un caractère particulier :

> « Tandis que ces grandes scènes se passaient à la chapelle, d'autres scènes moins grandioses mais plus attendrissantes avaient lieu à la fontaine. Des mères en pleurant venaient y déposer de tout petits enfants malades. Des paralytiques y baignaient leurs bras ou leurs pieds sans vigueur. D'autres puisaient de l'eau pour l'emporter avec eux. D'autres enfin coupaient des lambeaux d'écorce au vieux saule qui ombrage la source, ou cueillaient quelques fleurs qui n'avaient d'autre mérite que celui de s'être épanouies sur ces bords »[5].

---

[1] *La semaine religieuse*, 9e année, mercredi 4 juin 1873, n° 23, p. 273.
[2] Guérin Paul, « Sainte Solange, vierge et martyre », *Les petits bollandistes. Vie des saints*, Tome 5, Paris : Bloud et Barral, 1876, p. 427-431, (p. 428).
[3] *La semaine religieuse*, 32e année, samedi 25 avril 1896, n° 17, p. 382.
[4] Van Gennep Arnold, *Le folklore français. 2, op. cit.*, 1999, [1949].
[5] *Le journal du Cher*, 28 mai 1874.

Que l'on s'y baigne pour soigner ou prévenir quelque maladie, que l'on rapporte un peu de son eau ou que l'on y s'attarde seulement quelques instants, l'eau de l'Ouatier fait partie intégrante de la légende et du rituel du lundi de Pentecôte. C'est la petite fontaine qui, encore de nos jours, est le symbole de ces demandes d'intercession puisque nombreux sont ceux qui jettent des pièces de monnaie dans le ruisseau. Autrefois des pratiques plus originales pouvaient s'y observer. Ces pratiques liées aux croyances populaires locales méritent qu'on s'y attarde quelque peu à travers les miracles prêtés à la sainte car nous verrons que certaines d'entre elles persistent encore de nos jours et qu'elles ont été reprises par les « Portugais » fréquentant le pèlerinage.



Cliché 17 : Tableau de la fontaine de sainte Solange (chapelle de Sainte-Solange). Peinture offerte en 1991 par « un Portugais » (précision du trésorier de l'association Sainte-Solange). Signé De Magalhaes Monteiro.

1.4. Les miracles opérés par la sainte

La plupart des miracles attribués à Solange ont un rapport direct avec l'eau : soit parce que le miracle est demandé à travers l'eau (comme média), soit parce que l'eau constitue en soit le miracle (en cas de sécheresse, ou à l'inverse en cas de trop forts orages, deux phénomènes que l'on souhaite faire cesser par l'intermédiaire de la sainte). Abordons successivement ces deux aspects des intercessions de la sainte.

1.4.1. L'eau comme média des miracles

Lorsque l'eau est le moyen par lequel le miracle arrive (la guérison d'une maladie ou d'un handicap), c'est le ruisseau dans lequel Solange aurait été tuée qui est concerné. Selon la légende, sainte Solange fut décapitée sur les bords de l'Ouatier, voire même dans le ruisseau d'après certaines variantes. Les textes favorisent la première version alors que la transmission orale semble aujourd'hui préférer la seconde. Un couple de Portugais, anciens migrants, raconte par exemple le passage du récit où Solange est tuée : « À un moment donné y'avait un ruisseau, elle a voulu sauter le ruisseau, mais elle n'a pas pu sauter et elle est tombée dedans. Et là, le fils du comte il l'a attrapé ». Ce qui est appelé la fontaine désigne ainsi l'endroit supposé où eut lieu le martyre : « La fontaine dont il est ici question, appelée de temps immémorial la Fontaine de Sainte-Solange, est le point précis où s'est accompli le martyre. […] C'est moins une source qu'un réservoir formé par la petite rivière du pays »[1] lit-on dans *La semaine religieuse* en 1878. Parfois encore, la fontaine est confondue avec le ruisseau lui-même et l'on désigne par un terme ou l'autre l'ensemble du lieu :

> « Ce n'est pas une fontaine quoiqu'on lui donne ce nom, c'est la rivière elle-même qui fait un coude pour venir au-devant de vous, pour vous offrir un peu de son onde, comme autrefois la Samaritaine à notre divin Sauveur, et quand vous l'offrirez aux lèvres de vos malades, sainte Solange demandera pour elle, au Dieu de miséricorde, une vertu surnaturelle »[2].

[1] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 2 février 1878, n° 5, p. 53.
[2] *La semaine religieuse*, 32e année, samedi 23 mai 1896, n° 21, p. 455.

Dans le symbolisme chrétien, l'eau exprime à la fois ces deux états de mort et de vie, comme par exemple l'eau du baptême par laquelle l'enfant est intégré à la communauté chrétienne : « Le symbolisme des Eaux implique aussi bien la mort que la renaissance » précise Mircea Eliade[1]. L'Ouatier est donc devenu un lieu sacré, et précisément le lieu que l'on nomme la fontaine à proximité de la chapelle. Bien que le passage à la petite fontaine ne soit plus officiellement programmé dans le parcours de la procession, l'habitude veut que les pèlerins s'y rendent après la messe à la chapelle. Depuis le XIXe siècle, des récits rapportent la guérison miraculeuse de personnes après qu'elles se soient baignées dans le ruisseau :

> « La source auprès de laquelle elle remporta ce glorieux triomphe a pris le nom de fontaine de Sainte-Solange, nom qu'elle porte encore aujourd'hui. Souvent on voit des pèlerins puiser de l'eau à cette fontaine et y trouver, grâce à la protection de la sainte, la guérison de leurs maux »[2].

Là où les récits et les anecdotes non datés peuvent alimenter le doute, les témoignages directs de personnes ayant vécu des miracles ajoutent à la crédibilité de l'intercession de la sainte. Ainsi celui de cette dame qui a retrouvé l'usage de ses jambes à la fin du XIXe siècle :

> « Je ressentais de grandes douleurs de reins ; mes jambes étaient complètement paralysées depuis trois ans ; je ne pouvais même pas les remuer. J'étais forcée d'être couchée toute la journée ne pouvant rester lever que deux heures par jour. Tout cela a disparu en sortant du ruisseau de sainte Solange »[3].

Une autre femme rapporte qu'elle était atteinte d'une paralysie totale et très douloureuse du côté gauche de son corps. Ne pouvant bouger, elle fut transportée dans un drap par quatre hommes lors du pèlerinage de 1865, qui la déposèrent dans le ruisseau. Lorsqu'ils la ressortirent, elle pouvait marcher. Elle n'a jamais souffert à nouveau depuis[4]. Ce sont aussi des enfants qui, atteints d'une infirmité grave et incurable (cécité, paralysie) sont guéris quelques temps après leur venue au pèlerinage, des prières à la sainte et l'application d'eau de la fontaine sur les membres handicapés. Un participant au pèlerinage témoigne ainsi de la guérison d'une jeune enfant d'environ six ans incapable de marcher depuis sa naissance : « La pauvre petite ne pouvait se tenir que couchée ou assise : elle n'avait pas d'os dans les

[1] Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, 1965, p. 113.
[2] *La semaine religieuse*, 1ere année, mercredi 21 juin 1865, n° 17, p. 204.
[3] Lettre écrite par une certaine Annette Gilard adressée à un prêtre non nommé, et publiée dans *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 12 juin 1872, n° 24, p. 280-281.
[4] *La semaine religieuse*, 23e année, samedi 19 février 1887, n° 7, p. 81.

jambes »[1]. Il explique avant tout son scepticisme sur les miracles de la sainte que les habitants espèrent. Il rapporte que depuis une cinquantaine d'années, les populations revenant du pèlerinage se demandaient toujours si la sainte allait faire un miracle cette année :

> « Je ne suis pas un incrédule, mais j'avouerai franchement que je voyais là, dans le principe, une question née de la simplicité populaire plutôt que fondée sur les faits ; et longtemps, je n'attachai aucune importance ni au Pèlerinage ni à cette croyance des simples qui n'admettent pas que la *bonne sainte* laisse passer l'une de ses fêtes sans manifester sa compassion pour les souffrants et sa puissance auprès de Dieu »[2].

Mais lorsqu'il put constater qu'après l'« emploi de l'eau de la fontaine », dans les quinze jours qui suivirent le pèlerinage, l'enfant était guérie, ses doutes disparurent. La jeune fille avait retrouvé l'usage de ses jambes et l'homme sa foi envers la sainte. Pierre Saintyves relevait en 1931, que « la source auprès de laquelle Solange déposa sa tête porte encore son nom et les pèlerins pensent obtenir les faveurs de la sainte en s'y lavant »[3]. Le passage à « la petite fontaine » comme elle est nommée familièrement par les participants au pèlerinage de nos jours, est effectivement devenu partie intégrante, mais non « officielle », de la procession. En effet, le cours d'eau passe derrière la chapelle du champ du martyre dans laquelle a lieu la messe en fin de matinée, constituant le point final de la procession. À ce moment, avant de pique-niquer sur place, de nombreux pèlerins en profitent pour se rendre à proximité du ruisseau : « On va jusqu'à la petite fontaine et y'a des gens qui jettent des pièces au lieu où la tête a été coupée » précise cette jeune femme d'origine portugaise. D'ailleurs si le passage à la petite fontaine n'est pas officiel dans le parcours de la procession, l'habitude des pèlerins est si importante que les organisateurs flèchent le parcours d'indications vers le ruisseau pour ceux qui ne le connaîtraient pas. Le fait de jeter des pièces en guise d'offrandes ou de promesses peut rajouter à l'aspect superstitieux de la croyance et en ce sens, confirmer le retrait du clergé à ce sujet.

---

[1] Témoignage publié dans *La semaine religieuse*, 23e année, samedi 16 juillet 1887, n° 29, p. 342.
[2] *Ibid*., p. 341.
[3] Saintyves Pierre, « Les saints céphalophores », En marge de la légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques, Paris : librairie critique, 1931, p. 219-282 (p. 261). [En ligne]. Disponible sur Gallica à l'adresse <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54287131.r=saintyves+pierre.langFR> [réf. du 10 mars 2010].

1.4.2. L'eau comme miracle en soi

Sainte Solange est également liée à la pluie : elle est invoquée soit contre la sécheresse, soit pour arrêter la pluie. Elle est celle qui rend les moissons plus généreuses ou favorise l'agriculture. Lorsqu'en 1657, les habitants de Bourges « offraient à leur glorieuse Patronne une magnifique châsse d'argent massif […] elle fut portée triomphalement pour la première fois au milieu d'une innombrable multitude, une pluie bienfaisante vint encore arroser les campagnes desséchées et sauver les récoltes »[1]. Les comptes-rendus du pèlerinage, encore aujourd'hui, évoquent toujours le beau temps (dû à Solange qui a su retenir la pluie) ou au contraire la pluie (également due à Solange qui a ainsi montré sa présence). En d'autres termes, quelque soit le temps, orageux ou ensoleillé, les pèlerins décryptent cela comme une volonté de Solange :

> « La main bienfaisante de Solange est demeurée sur son peuple qui l'aime, toujours prête, quand on l'invoque, soit à dissiper les orages qui menacent les moissons, soit à amonceler sur les campagnes arides les nuées rafraîchissantes »[2]. Ou encore « la pluie, une pluie bénie, depuis longtemps attendue, tombait sans discontinuer à la grande satisfaction de tous »[3] peut-on lire dans le compte-rendu de la fête de Sainte Solange du 10 mai 1875.

Les intempéries ne semblent ainsi pas gêner le bon déroulement des célébrations. Ces pluies sont en effet considérées comme des événements positifs : elles favorisent les moissons et régénèrent les terres abîmées par un excès de sécheresse. C'est donc avec enthousiasme que les pluies sont accueillies :

> « Un orage avec une pluie bienfaisante avait marqué la fête, un orage encore devait éclater le matin du pèlerinage. Sans doute, c'était une nouvelle pluie d'or sur nos champs de nouveau altérés et, à ce point de vue, tout le monde était heureux et reconnaissant »[4].

[1] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 16 février 1878, n° 8, p. 91.
[2] *La semaine religieuse*, 12e année, samedi 10 juin 1876, n° 24, p. 290.
[3] *La semaine religieuse*, 11e année, mercredi 22 mai 1875, n° 20, p. 236.
[4] *La semaine religieuse*, 11e année, mercredi 29 mai 1875, n° 21, p. 243-244.

Parfois lorsque les orages se montrent trop importants, que l'on juge les terres assez humides ou que le temps n'est pas favorable à la procession et aux pèlerins, la sainte est à nouveau invoquée et son intercession est quasiment immédiate :

> « Cependant la pluie tombait toujours, et chacun communiquait ses craintes au sujet de la procession d'usage à la nouvelle chapelle immédiatement après la grand'messe. Les gens du pays seuls ne voulaient pas désespérer. « Vous verrez, répétaient-ils, *que notre petite Sainte saura bien nous envoyer du beau temps pour sa procession !* » Au fait la grand'messe était à peine terminée, que la pluie avait cessé et que quelques rayons de soleil venaient enfin se mettre de la fête »[1].
>
> « Cependant la pluie continuait à tomber, et la procession, qui n'a jamais manqué de se mettre en marche, semblait compromise. « Ne craignez rien, Monseigneur, avait dit un habitant de la commune, auquel Sa Grandeur témoignait sa crainte, l'eau cessera bien. Jamais notre bonne Sainte n'a permis que sa procession fût empêchée par le mauvais temps. » Il ne se trompait pas. Cette conviction est profonde chez tous les habitants de la paroisse ; et l'on n'a pas souvenance que jamais la procession ait été arrêtée sur le seuil de l'église. Cette année encore, au moment où elle allait sortir, la pluie qui jusque là avait tombé en abondance, cessa comme par enchantement ; et à peine fût-elle rentrée à l'église que la pluie recommença avec intensité »[2].

En 1881, on constate que les pèlerins doivent « lutter contre une pluie diluvienne », mais que rapidement « le ciel était devenu radieux et cela dura toute la soirée : n'était-ce pas là une bénédiction de la Sainte ? »[3]. En temps de sécheresse, des processions en faveur de la sainte étaient ainsi organisées en dehors de celles habituelles du lundi de Pentecôte. Ces processions avaient lieu à Sainte-Solange mais aussi dans les villages alentours : « On nous signale de divers points du diocèse de bien consolantes démonstrations de foi et de piété, à l'occasion des neuvaines, pour obtenir du ciel la cessation de la sécheresse qui désole nos campagnes »[4]. Les pèlerins ne se contentent pas de prier, mais portent les reliques sur les lieux en faveur desquels on invoque la sainte :

> « Pleins de confiance en leur sainte Patronne, les habitants du Berry viennent l'invoquer pour tous leurs besoins. Principalement, quand de grandes sécheresses ou

[1] *Ibid.*, p. 244.
[2] *La semaine religieuse*, 17e année, samedi 11 juin 1881, n° 24, p. 329.
[3] *La semaine religieuse*, 18e année, samedi 1er novembre 1882, n° 46, p. 740.
[4] *La semaine religieuse*, 6e année, mercredi 15 juin 1870, n° 24, p. 278.

des pluies persistantes font craindre pour les récoltes, on se presse à son tombeau. On ne se contente pas de vénérer ses reliques ; on les porte en procession ; on les conduit jusqu'aux lieux qui réclament sa protection »[1].

Les reliques de la sainte sont ainsi portées au-delà des frontières de Sainte-Solange, à Bourges par exemple, dans le but d'arrêter des pluies trop fortes ou à l'inverse dans les périodes de sécheresse trop importantes. Encore de nos jours, le beau temps lors du pèlerinage est volontiers interprété comme une intercession de la sainte. Ainsi lorsqu'en 2012 la météo prévoit des orages alors que le temps reste ensoleillé toute la journée, cela est interprété par l'un des membres organisateurs comme une présence de Solange. En 2013, où à l'inverse la pluie tombe sans arrêt, le signe de la présence de la sainte est à nouveau incontestable.

2. Le sentiment d'un pèlerinage en déshérence ? Le point de vue critique de l'Église locale sur l'évolution du culte

Il semble que la description du délitement du pèlerinage, sous-entendant un âge d'or lors duquel la procession se distinguait par sa grandeur et sa ferveur religieuse, soit récurrente depuis le XIXe siècle jusqu'à nos jours. Pourtant, ces représentations de délitement ne sont pas liées à une démobilisation des participants aux célébrations. À l'exception des moments de guerre, on note un nombre de participants toujours grandissant jusque dans les années 1960 où la participation s'affaiblit. C'est plutôt dans les représentations de ce que doit être un « bon » pèlerinage pour les plus croyants que réside l'explication. Les pèlerinages ont toujours connu des fluctuations quant à leur vitalité. Leur histoire est ponctuée de moments forts, où les célébrations sont très fréquentées, et de périodes « creuses » où elles semblent se déliter. Parfois ils disparaissent, puis réapparaissent[2]. Malgré les critiques évoquées concernant un délitement du pèlerinage, la fréquentation se maintient stable par le nombre de pèlerins, et la célébration reste dotée d'une grande popularité parmi les habitants et les visiteurs venant d'autres villages ou régions : « Les pèlerins meurent, mais le pèlerinage demeure »[3] peut-on lire en 1887 dans *La semaine religieuse*. Cette popularité se caractérise

[1] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 16 février 1878, n° 8, p. 90.
[2] Dupront Alphonse, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris : Gallimard, 1987.
[3] *La semaine religieuse*, 23e année, samedi 16 juillet 1887, n° 29, p. 341.

par le sentiment de proximité avec les habitants du village mais aussi de tout le diocèse qu'évoque la sainte patronne du Berry. En effet, selon la légende, la jeune bergère est née, a vécu et est morte sur les lieux de la procession. C'est donc cette proximité qui procure aux pèlerins une sensibilité particulière à l'égard de la sainte, y compris durant les époques les plus contraignantes comme celle de la Révolution :

> « Dix siècles se sont écoulés depuis le martyre de cette humble bergère, et son nom est toujours prononcé avec confiance. Les pèlerins n'ont jamais cessé de l'invoquer sur les lieux témoins de sa modestie et de sa force, dans le sacrifice volontaire de sa vie. Je n'ai pu lire sans émotion le nom des pèlerins qui ne craignaient pas de venir se faire inscrire sur le registre de la Confrérie pendant les années 1791, 1792, 1793, etc. »[1].

La dévotion apparaît dès lors une raison toute aussi importante à la venue des participants que la tradition. L'Église locale explique le caractère traditionnel et populaire de la célébration par l'image charismatique que dégage la jeune bergère. Parfois même il est suggéré que le pèlerinage a toujours été effectué, et ce dès la mort de la jeune fille. Ainsi en réponse au curé Lelièvre, l'abbé Lagrange explique :

> « Cette vierge et martyre du Berry est en effet une de nos saintes les plus populaires, et il est merveilleux que son culte ait amené et amène encore à son tombeau, depuis dix siècles, un concours de pèlerins qui ne s'est jamais interrompu, pas même, ainsi que vous nous l'apprenez, aux années les plus funestes de la première révolution française. Je n'en suis pas étonné. Sainte Solange est une des figures les mieux faites pour frapper et charmer les peuples »[2].

La jeune bergère incarne beaucoup d'éléments expliquant la popularité du pèlerinage qui lui est voué : la beauté et la jeunesse, la dévotion qui n'a jamais laissé place à l'hésitation, y compris lorsqu'elle s'est refusée au jeune seigneur, préférant la mort à la trahison de sa promesse, faisant d'elle une martyre. D'une manière générale, Solange semblait par ses conditions de vie (née de parents pauvres dans un petit village) comme prédestinée à devenir sainte. De multiples similitudes entre Solange et des personnages bibliques sont ainsi rapportées pour légitimer une condition de sainte. Solange est même parfois assimilée à la

[1] Lelièvre Xavier, *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 29 mai 1872, n° 22, p. 258-261, (p. 260-261).
[2] Abbé Lagrange, *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 19 juin 1872, n° 25, p. 291.

brebis attaquée par le loup, son bourreau : « C'est le loup qui a surpris la timide brebis, la jette sur sa croupe et l'emmène dans la forêt pour la dévorer »[1].

L'Église locale oscillera sans cesse entre deux éléments à propos du pèlerinage : celui d'une expansion du nombre de participants et, *a priori* de manière paradoxale, le sentiment d'un délitement du pèlerinage. Pourtant les raisons de ce sentiment de délitement, malgré une popularité toujours croissante du pèlerinage à ce moment, ne sont pas dénuées d'arguments. Le principal est celui d'une dévotion qui disparaît proportionnellement au nombre de participants. Si la popularité de la procession permet de faire vivre les célébrations en l'honneur de sainte Solange, les foules qu'elle attire ne sont pas celles que le clergé attend. Ce sentiment est effectivement directement lié à des événements et des « catégories » stéréotypées de personnes que l'Église locale interprète comme des menaces potentielles à la religiosité qu'elle-même entend monopoliser.

3. Les symboles de la déshérence de Sainte-Solange

Considérons les différents éléments ou événements qui ont représenté ou suscité le sentiment de déclin du pèlerinage : l'ouverture de la ligne de chemin de fer passant par Sainte-Solange en 1893, élargissant le rayon d'attraction du pèlerinage, la présence de marchands et des imposteurs (c'est-à-dire les faux mendiants ou faux handicapés), des touristes ou des curieux, mais aussi de l'altérité (symbolisée par la présence du Juif), et des faits marquants qualifiés de profanation. Parfois ces symboles de délitement se cumulent, notamment lorsque le Juif est également le vendeur de faux objets religieux ou qu'il est soupçonné de profanation.

3.1. L'ouverture de la ligne de chemin de fer et la popularité du pèlerinage

L'ouverture de la ligne de chemin de fer en 1893 constitue un élément déterminant dans le développement de la popularité du pèlerinage. Dès l'année suivante, on rapporte qu' « un seul détail suffira pour donner une idée de l'envahissement. Malgré les prévisions presque exagérées pour satisfaire à l'approvisionnement des pèlerins, le pain a manqué ! »[2]. Le

[1] *Ibid.*, p. 273.
[2] *Le journal du Cher*, mardi 15 et mercredi 16 mai 1894.

pèlerinage de 1895 attire beaucoup plus de pèlerins qu'à l'accoutumée grâce à la ligne de chemin de fer reliant Bourges à Cosne-sur-Loire : « Depuis deux ans, la foule qui s'y rendait a plus que doublé »[1]. Des trains spéciaux sont affrétés au départ de Bourges ou Sancerre le lundi de Pentecôte et des tarifs réduits (50% soit 0,75 francs l'aller-retour Bourges-Sainte-Solange) sont mis en place par la Compagnie d'Orléans qui gère le transport. La foule nombreuse, que la célébration attire désormais chaque année, semble difficile à contenir car toujours plus dense avec les trains spécialement affrétés :

> « La gare de Bourges est envahie ; les trains spéciaux sont pris d'assaut ; par-dessus les têtes se passent les paniers et les enfants, on s'engouffre dans les compartiments, on se serre, on s'entasse comme on peut »[2].

La venue au pèlerinage se trouve dès lors facilitée et cette ligne de chemin de fer participe certainement à l'augmentation du nombre de pèlerins. Du début du XXe jusqu'à la première Guerre Mondiale, on estimera chaque année la présence de plus ou moins dix mille pèlerins[3]. À partir de la fin du XIXe siècle, l'affluence des pèlerins est telle qu'il devient très difficile d'approcher la fontaine ou la châsse contenant les reliques. La popularité du pèlerinage et l'augmentation du nombre de pèlerins va attirer des vendeurs et marchands de toutes sortes et notamment des vendeurs d'objets religieux. Durant la période de la première Guerre Mondiale, les difficultés d'accès au pèlerinage sont interprétées comme un filtre puisque seuls les plus croyants font l'effort de s'y rendre. En fait, cette période n'a visiblement marqué la célébration du pèlerinage que par l'absence de trains spéciaux habituellement mis en place pour desservir Sainte-Solange. En effet, à partir de 1915, « en raison des circonstances actuelles et particulièrement des besoins militaires à assurer, il est absolument impossible d'organiser des trains spéciaux »[4]. À partir de 1915, l'impossibilité d'affréter ces trains spéciaux vers Sainte-Solange pour le lundi de Pentecôte ne permet plus au pèlerinage une affluence aussi importante que les années précédentes. En 1915, trois mille pèlerins sont estimés présents, puis seulement deux mille l'année suivante. Cependant, il est précisé une fois de plus que le pèlerinage gagnera en dévotion ce qu'il perd en affluence : le pèlerinage n'attire que les « vrais » pèlerins. Durant cette période difficile, les messes évoquent le parallèle entre Solange et son bourreau et la France et son ennemi. La bergère qui a préféré

---

[1] *Le journal du Cher*, mardi 4 et mercredi 5 juin 1895.
[2] *La semaine religieuse*, 46e année, 21 mai 1910, n° 21, p. 334.
[3] À l'exception de l'année 1907 où le pèlerinage ne put avoir lieu. Nous reviendrons sur ce point.
[4] *La semaine religieuse*, 51e année, 8 mai 1915, n° 19, p. 360.

résister plutôt que se résigner, a finalement vaincu par sa sainteté sur son oppresseur. Les fidèles sont donc invités à prier sainte Solange pour sauver les soldats français et pour gagner la guerre.

Alors que la guerre est terminée, à l'occasion du grand pèlerinage de 1919, il est encore impossible pour la Compagnie d'Orléans qui gère les chemins de fer, de mettre en place des trains spéciaux pour transporter les pèlerins : « Nous ne sommes pas encore revenus aux jours où l'immense foule des Pèlerins envahissait dès 8 ou 9 heures du matin, le bourg, l'église, les abords de Sainte-Solange ou les prairies et chemins ombragés qui avoisinent la Chapelle du Martyre » rapporte un journal local catholique, *Le petit berrichon*. Pourtant, les participants au pèlerinage ne semblent pas satisfaire pleinement l'Église locale. Le même article poursuit : « Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait que de vrais pèlerins ! Avec le beaux temps… et la Paix, les curieux et les touristes ont fait un retour offensif… »[1]. Le pèlerinage de l'année suivante est également quelque peu perturbé par une grève des cheminots, ce qui handicape grandement la venue de nombreux pèlerins à Sainte-Solange. À nouveau, on se réjouit de ce fait interprété comme le moyen de démobiliser les moins croyants puisque « cette crise des transports par voie ferrée, aura arrêté, sans doute, bien des curieux et des promeneurs, et nous ne le regrettons pas pour la bonne tenue et la piété du Pèlerinage »[2].

3.2. Les marchands et vendeurs ambulants

De nos jours, seuls deux stands vendent des objets religieux sous l'égide de l'Association Sainte-Solange, à côté de l'église et de la chapelle. Les achats sont donc limités et contrôlés, les bénéfices des ventes allant à cette association. D'autres types de marchandises sont vendus comme les boissons l'après-midi (le stand est alors tenu par des membres de l'Association Franco-Portugaise qui remet une partie des bénéfices à l'Association Sainte-Solange) mais la vente se limite à des produits alimentaires. Dans le passé il semble que la journée du pèlerinage ait pu prendre des allures de marchés, les stands proposant des objets religieux mais aussi de toutes sortes. C'est un aspect du pèlerinage qui a été décrié par le clergé local car l'aspect marchand qui s'est développé à un moment donné a pu faire écran à ce qui devait

[1] *Le petit berrichon*, dimanche 15 juin 1919, 23e année, n° 23. Bien que non édité par l'Église, ce journal annonce clairement dès la une de chaque numéro sa tendance catholique par une image du Christ sur la croix sous-titrée d'un « Dieu protège la France ».
[2] *La semaine religieuse*, 56e année, 5 juin 1920, n° 23, p. 287.

rester le fondement de la célébration, c'est-à-dire la dévotion. D'autre part, les ventes, y compris lorsqu'elles comprennent les objets religieux, furent soupçonnées d'opportunisme, les vendeurs exposant alors des objets faussement bénis. Le pèlerinage, rassemblant toujours plus de participants, semble alors souffrir de cette popularité, attirant non seulement les pèlerins mais aussi des vendeurs et camelots de toutes sortes qui ne semblent pas tant animés par la dévotion que par l'esprit commercial. « C'est inimaginable ce qu'il s'est vendu de souvenirs, chapelets, médailles et pieux souvenirs que tout le monde porte, même les incrédules » relève avec surprise un journaliste dans *Le journal du Cher* en 1900[1].

3.3. Les imposteurs et faux mendiants

De même que les faux commerçants, les « professionnels mendiants, aveugles, estropiés, manchots, êtres aux difformités repoussantes, étalent sur les chemins *ces lucratives misères que tous les pèlerinages connaissent*, et implorent la charité des passants avec des objurgations impérieuses »[2]. En 1897, on relève à nouveau que « les professionnels mendiants – aveugles, estropiés, manchots, – sont là dans la rue, sollicitant par des cris variés la charité des passants. Certes l'infirmité, envisagée en elle-même et surtout au point de vue chrétien, a la vertu d'exciter la miséricorde, la compassion, l'intérêt, mais quand elle est exhibée sans mesure, dans le seul but d'amasser de gros sous, elle laisse un peu froids ceux qui, outre un cœur généreux, ont un esprit éclairé »[3]. Le journal républicain *La démocratie du Cher* rapporte ironiquement lui-aussi les faux malades et les pseudo-miracles. Un extrait du journal de 1890 relate une anecdote dans un registre particulièrement burlesque :

> « Et pourtant on nous assure qu'on avait préparé un lot de miracles de première catégorie. Plusieurs douzaines de faux boiteux, de paralytiques postiches, de gâteux artificiels avaient, dit-on, répété leurs rôles cet hiver et devaient, en retour, les jouer avec un remarquable talent. De ces miracles, un seul est parvenu jusqu'à nous. C'est un épisode touchant, qui a vivement ému les assistants. Le voici dans toute sa simplicité : Un aveugle, qui s'en retournait aux Aix par la diligence, s'est écrié soudain : Je vois ! Puis, pour compléter la démonstration, il a pris le caniche qui lui servait de conducteur depuis deux ans et l'a flanqué par la portière en lui disant :

[1] *Le journal du Cher*, mardi 5 et mercredi 6 juin 1900.
[2] *La semaine religieuse*, 31e année, samedi 8 juin 1895, n° 23, p. 473-474. (Nous soulignons).
[3] *La semaine religieuse*, 33e année, samedi 12 juin 1897, n° 24, p. 341-342.

> Adieu, mon vieux, je n'ai plus besoin de toi. Le caniche, pièce à conviction, en voilà une trouvaille ! »[1].

Aux yeux de l'Église locale, les imposteurs font, par leur présence, du tort au pèlerinage et au sentiment religieux lorsqu'ils n'ont que pour objectif d'apitoyer les pèlerins pour un peu d'argent. Lorsqu'ils s'approprient de faux miracles comme dans l'extrait rapporté ci-dessus, ils font de plus l'objet de railleries tant l'intercession de la sainte est exagérée, et sont de plus stigmatisés par les pèlerins ordinaires comme par les non-croyants.

3.4. Les touristes et les curieux

La résignation à envisager le pèlerinage comme une fête populaire apparaît dans les comptes-rendus où l'on parle ainsi de « fête mi-profane, mi-religieuse ». Le touriste est décrit comme ce promeneur qui vient se divertir au pèlerinage sans avoir le souci de la piété :

> « On dira qu'il y a là une fête mi-profane et mi-religieuse, et c'est vrai. Le temps n'est plus où l'on venait à pied ou en diligence des plus lointains pays, où l'on couchait dans les champs et dans les granges : pèlerinage de pénitence et de foi profonde pour lequel on faisait des sacrifices afin de se rapprocher de Dieu et de se distraire du terre à terre des préoccupations quotidiennes. Les chemins ont contribué en partie à transformer tout cela ; le pittoresque disparaît ; la foi aussi est moins agissante »[2].

Si les propos sont résignés, la présence de ceux décrits comme la « gent bébête »[3], « les curieux », « les mal venus », « cette race d'oisifs sans foi dans l'âme ni idéal au cœur, bohème souvent gantée qui risque parfois de faire dégénérer les pèlerinages en rendez-vous de promeneurs sceptiques et blasés »[4] n'est pourtant pas toujours acceptée. On se réjouit même de leur absence lorsque le temps est peu adéquat aux sorties. Parfois ces curieux partagent les mêmes activités que les pèlerins et cette situation contribue à jeter le trouble sur ce que doit être un bon pèlerinage. Ainsi lorsque la fête de l'après-midi du pèlerinage est organisée par les mouvements catholiques de jeunesse dans la décennie 1930, certains s'étonnent et

---

[1] *La démocratie du Cher*, vendredi 30 mai 1890.
[2] *La semaine religieuse*, 47e année, 10 juin 1911, n° 23, p. 382.
[3] *La semaine religieuse*, 50e année, 6 juin 1914, n° 23, p. 369.
[4] *La semaine religieuse*, 49e année, 17 mai 1913, n° 20, p. 342.

regrettent que la fête détourne les vrais pèlerins de la foi, se contentant désormais de regarder passer la procession :

> « Bon pour les curieux et les promeneurs de venir « voir passer la procession » ! Mais pour les vrais pèlerins, ne doivent-ils pas plutôt faire la procession et participer activement aux cérémonies du pèlerinage ? »[1].

Les représentations d'un pèlerinage envahi par une foule profane qui ne recherche que le divertissement sont sans cesse rappelées avec plus ou moins de véhémence. Si la présence des « promeneurs » est bien souvent décriée, il arrive toutefois qu'on se félicite du respect que ces promeneurs et curieux apportent aux pèlerins :

> « Qu'il y ait dans cette foule immense de simples promeneurs et curieux c'est évident, mais n'est-il pas juste de remarquer que la plupart de ces curieux sont respectueux et sympathiques à l'égard des cérémonies religieuses. Quant aux autres, les vrais pèlerins, dès 8 heures, ils envahissent l'église, pieusement assidus aux messes […] tandis qu'autour de l'église, dans les rues et sur les places du bourg, une masse populaire, grossissant d'heure en heure bourdonnait et achalandait les diverses boutiques foraines venues lui offrir aliments, boissons, jeux et distractions »[2].

Il est intéressant de relever cette opposition effectuée entre la figure du promeneur, du curieux ou du passant (plus tard, celle du touriste) et celle du pèlerin. Ces deux personnages ont pourtant en commun l'idée de mouvement sur laquelle nous reviendrons plus longuement, de franchissement ou de traverse. Par ailleurs, Zygmunt Bauman[3] postule que si la figure du pèlerin fût une métaphore adéquate de l'identité dans la modernité, celle du promeneur est désormais la plus illustrative de la postmodernité. En effet selon l'auteur, l'un des grands changements dans la postmodernité consiste précisément dans la déliaison là où la modernité se caractérisait par la recherche de « fixité » identitaire. Nous ne cherchons pas à qualifier une époque en fonction de sa modernité ou de sa postmodernité mais l'analyse de Bauman met en avant la posture que peut avoir le pèlerin qui, malgré son parcours, ne recherche que l'identique, le Chrétien, là où le promeneur est précisément animé par l'inverse, à savoir cette absence d'identique. L'identique et le différent, la distinction eux/nous, ne correspond

[1] *Le semeur du Berry*, Samedi 22 mai 1937, 45e année, n° 20.
[2] *Le semeur du Berry*, Samedi 11 juin 1938, 46e année, n° 24.
[3] Bauman Zygmunt, « From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity », Hall Stuart, Du Gay Paul, *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1996, p. 18-36.

d'ailleurs pas nécessairement à un territoire pour les Chrétiens comme l'étymologie du terme pèlerinage (du latin *peregrinus*, de l'étranger) nous le rappelle. Cette dichotomie peut être entrevue dans la manière de saisir l'altérité lors du pèlerinage, à savoir les non-croyants, les promeneurs, mais aussi cette altérité plutôt insaisissable que représente la figure du juif.

3.5. L'apparition de la figure du juif, première figure de l'altérité

À la fin du XIXe siècle, dans un contexte général de montée de l'antisémitisme qui sera symbolisé en France par l'affaire Dreyfus en 1894, apparaît la figure du juif dans les récits à Sainte-Solange. C'est dans des contextes négatifs (blasphèmes, commerce à outrance) que cet « étranger de l'intérieur » fait son apparition. Les textes rapportent sous forme d'anecdotes des événements passés dont la date n'est pas précisée – augmentant ainsi le caractère général de l'épisode – tel le récit de ce juif qui blasphéma et se trouva puni par l'intercession de la sainte. En 1880, la *Revue du Centre* publie cette histoire d'un homme qui rapporte :

> « Frères cordeliers, dit-il, je vous ai raconté le premier de mes malheurs, combien j'en aurais à vous faire connaître ! Ma vie en a été remplie, je viens d'en avoir encore un autre ; quand je vous ai rencontrés, j'en étais encore tout ému : Je viens de voir le Juif errant. Pour vous qui n'avez rien à en craindre, si vous vous hâtez, vous le trouverez sur votre route, sur la route de Châtillon. Cet homme a une longue barbe blanche ; il porte une longue veste jaune, ouverte par le devant, fixée à ses reins par une large courroie de peau de bouc, tournée du côté du poil. Il a voulu faire la conversation avec moi ; j'ai pris ma course et m'en suis éloigné. Lui continuait à causer, mais il marchait toujours ; il paraît que s'il s'arrêtait, il souffrirait les plus grands tourments. Nous avons tranquillisé ce pauvre homme ; lui avons conseillé de faire comme nous, de prier la patronne du Berry, la bienheureuse sainte Solange et de n'avoir plus peur du Juif errant »[1].

Le juif est aussi le marchand peu honnête qui cherche à vendre de faux objets religieux et à des prix beaucoup trop importants. À la fin du XIXe siècle, on relève ainsi une femme « au type juif accentué » qui propose des objets à la vente :

[1] Académie du Centre, *Revue du Centre*, 2e année, n° 4, 15 avril 1880, p. 241-242.

> « Le commerce est très fructueux. Pour un franc elle vous donne un chapelet qui vaut bien dix centimes, une médaille et une image de Saint-Hubert qui a touché aux reliques du Saint. […] S'il n'y a pas moyen de faire cesser ce scandale, est-ce qu'on ne pourrait pas prévenir les pèlerins qu'il y a là une tromperie sur la qualité de la chose vendue, que les objets vendus ne sont jamais bénis [..] ? ».[1]

En 1896, est également évoquée « la mésaventure d'un juif entré dans une grande colère, lorsqu'il vit les pèlerins, tout prêts à passer dans son champ. Sur l'ordre du curé de la paroisse, les pèlerins se détournèrent, mais voici que le lendemain le chanvre qui couvrait le champ du juif se dessécha subitement »[2]. Lorsqu'on rappelle le délitement du pèlerinage dû à la présence excessive de commerçants plus attirés par la vente que par la dévotion, c'est là encore cette dame « au type juif accentué » que nous évoquions précédemment qui est prise en exemple[3]. Dans son étude sur l'étranger, Simmel évoquait le fait que « toute l'histoire économique montre que l'étranger fait partout son apparition comme commerçant, et le commerçant comme étranger »[4]. C'est effectivement bien souvent à travers la figure de cet étranger-commerçant que le stéréotype du juif fait son apparition à Sainte-Solange.

Enfin, lorsqu'on annonce la profanation de l'église de Sainte-Solange en 1895, la comparaison entre ce crime et le caractère « perfide » des Juifs est évoquée. Au mois d'octobre 1895, des personnes sont en effet rentrées dans l'église, ont volé les vases sacrés, un ostensoir, crucifié à nouveau la représentation du Christ etc. De même, « on suppose que les malfaiteurs ont mangé les Saintes Hosties, comme ils ont mangé les pains d'autel, et bu le vin qui se trouvaient à la sacristie »[5]. Pourtant, « on ne se souvient pas, à Sainte-Solange, d'avoir remarqué dans la journée de samedi aucun passager suspect ou étranger au pays »[6]. Toutefois, à propos d'une statue du Christ qui se trouvait dans l'église, on rapporte que « des nouveaux bourreaux l'avaient crucifié à nouveau et, *plus perfides que les juifs*, étaient venus le prendre jusque dans son temple »[7]. C'est donc à travers l'archétype du « juif », étranger par la religion mais aussi par sa race comme on dit à l'époque, que se présente l'altérité à Sainte-Solange.

---

[1] *La semaine religieuse*, 31e année, samedi 8 juin 1895, n° 23, p. 474.
[2] *La semaine religieuse*, 32e année, samedi 16 mai 1896, n° 20, p. 438.
[3] *La semaine religieuse*, *op. cit.*, samedi 8 juin 1895.
[4] Simmel Georg, « Digressions sur l'étranger », [1908], Grafmeyer Yves, Joseph Isaac, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Aubier, 1990, p. 53-59, (p. 54).
[5] *La semaine religieuse*, 31e année, samedi 19 octobre 1895, n° 42, p. 766.
[6] *Ibid*.
[7] *La semaine religieuse*, 31e année, samedi 26 octobre 1895, n° 43, p. 776. (Nous soulignons).

Cette altérité n'a dès lors rien en commun avec les groupes « d'étrangers » prenant place dans la procession. L'autre, l'étranger, se définit ici par une place particulière dans la société :

> « Il est en marge de la société d'accueil, mais par ailleurs, il s'y est installé avec la volonté de refaire sa vie, tout en sachant bien qu'il sera peut-être amené un jour à se remettre en route. Ce sentiment d'altérité et de précarité, s'ajoutant à un désir de participation, définit la position particulière de l'étranger »[1].

3.6. Les profanations

Un événement – qui serait considéré aujourd'hui comme anodin – a profondément marqué le pèlerinage de 1921. Cet événement a même failli mener à l'annulation pure et simple du pèlerinage de l'année suivante, interdit par le clergé jusqu'au dernier moment. Ce lundi de Pentecôte, « Monseigneur l'Archevêque avait appris le matin que le maire de Sainte-Solange avait autorisé des danses sur ce terrain sanctifié [la place où se situe le tombeau de la sainte] par les reliques sacrées de notre sainte martyre. C'était pire qu'un contre-sens, c'était une impiété filiale. M. le maire autoriserait-il qu'on dansât sur les cendres de sa mère ? »[2]. Cela est non seulement vécu comme une véritable profanation, mais comme étant de plus un nouveau signe de délitement du pèlerinage, celui-ci perdant alors son caractère religieux. Lors du pèlerinage de 1921, on estime la présence à dix-mille personnes. Un journal local estime que « parmi ce nombre, il y avait évidemment beaucoup de gens – beaucoup trop nous devrions dire – qui ne voient dans cette solennité qu'une occasion de réjouissances, de fêtes, de plaisir, et non de piété »[3]. L'archevêque évoque ainsi cet aspect jugé profanateur de la célébration dans son discours. Le même journal rapporte ses propos :

> « J'ai eu la grande douleur, dit Sa Grandeur, en arrivant ici d'apprendre qu'on allait danser auprès de la tombe de Sainte Solange. […] Que l'on s'amuse dans les cafés ou les maisons particulières, cela ne me regarde pas, mais tant que je serai archevêque de Bourges, je déclare hautement que je ne tolérerai pas une semblable profanation »[4].

---

[1] Raphaël Freddy, « Le juif comme paradigme de l'étranger dans l'œuvre de G. Simmel », *Sociétés*, vol. *3*, n° 101, 2008, p. 81-90, (p. 81).
[2] *La semaine religieuse*, 57e année, 21 mai 1921, n° 21, p. 313.
[3] *Le petit berrichon*, 21 mai 1921, 30e année, n° 21.
[4] *Ibid*.

L'archevêque de Bourges, Monseigneur Izart, exprime alors sa volonté d'annuler le prochain pèlerinage si cette situation se pérennise ou n'est pas réparée. Le journaliste poursuit en expliquant :

> « Cette année, contrairement à l'habitude, on a autorisé l'installation d'un bal parqué à côté du monument, et c'est la présence de cet établissement de plaisir et de débauche qui fait jaillir du cœur de Mgr cette véhémente protestation »[1].

Considérant alors que « le pèlerinage de Sainte-Solange restera une fête religieuse ou il ne sera pas »[2], et l'archevêque rappelant que « vous n'êtes pas venu ici pour une partie de plaisir, mais pour accomplir un acte religieux »[3], il est décidé d'annuler le pèlerinage de l'année suivante. C'est un fait assez exceptionnel que cette annonce, puisque jamais, à l'exception de l'année 1907 qui faisait suite à la Loi de séparation, le pèlerinage n'avait été annulé, même dans les temps les plus durs complexifiant la venue des pèlerins (guerres etc.). Un mois avant le grand pèlerinage (le lundi de pentecôte est cette année le 4 juin), il est annoncé que « les faits qui se sont produits au pèlerinage de l'année dernière n'ayant pas été réparés, le pèlerinage reste interdit »[4]. Finalement, une semaine avant la célébration, puisque « de sérieuses assurances ayant été données, le 21 mai, par l'autorité municipale de la commune de Sainte-Solange que le pèlerinage annuel garderait son caractère strictement religieux »[5], le clergé local organise la procession. Celle-ci se veut revêtir cette année « un caractère réparateur pour la profanation de l'an passé »[6]. Si de nos jours, peu de personnes interprètent la tenue de danses folkloriques devant la chapelle comme une profanation, certaines personnes âgées expriment toutefois une certaine incompréhension. Ainsi deux femmes considèrent qu'autrefois lorsqu'elles étaient petites « c'était autre chose. C'était plus religieux, y'avait pas ce folklore, les danses devant la chapelle… ça me choque un peu mais bon, tout change ».

[1] *Ibid*.
[2] *La semaine religieuse*, 57e année, 21 mai 1921, n° 21, p. 313.
[3] *Le petit berrichon*, 6 juin 1925, 34e année, n° 23.
[4] *La semaine religieuse*, 58e année, 6 mai 1922, n° 18, p. 242.
[5] *La semaine religieuse*, 58e année, 27 mai 1922, n° 21, p. 287.
[6] *La semaine religieuse*, 58e année, 10 juin 1922, n° 23, p. 324.

3.7. La Loi de séparation de 1905 et ses effets

La grande procession du Lundi de Pentecôte prend de plus en plus des allures de rassemblement populaire bien souvent décrié : le nombre de participants, la présence de commerçants, de touristes qui sont, semble-t-il, plus animés par la curiosité ou la vente que par la piété, et surtout la loi de Séparation de 1905 qui sous-entend l'appropriation des édifices cultuels par l'État. Ce sont en effet les municipalités qui décident de l'utilisation de ces édifices, et choisissent parfois de les louer aux curés. Si cette situation a pu procurer des avantages non négligeables[1] (notamment en ce qui concerne les charges liées à l'entretien), elle ne facilita pas la tâche au curé de Sainte-Solange qui, ne pouvant louer l'église, dût partir pour Bourges en 1907, faisant d'ailleurs le trajet Bourges-Sainte-Solange trois fois par semaine[2]. Cette situation provoquera l'annulation du pèlerinage de l'année 1907. C'est un vent de menace sur la chrétienté qui plane sur le pèlerinage, sur l'éducation religieuse et donc la transmission de ce qui est décrit comme une foi populaire. La situation de séparation entre l'Église et l'État évoque le délitement de la foi dans les familles. Ainsi, on rapporte la pureté de Solange et de sa famille en comparaison du monde actuel et des familles où « Dieu n'y a plus sa place »[3]. Même lorsque le pèlerinage réunit moins de monde qu'espéré, par exemple par temps d'orage, on envisage cela de manière positive en estimant que seuls les plus croyants sont venus, et que ce sont les touristes qui ont délaissé le pèlerinage. Malgré ce sentiment, la situation à Sainte-Solange ne semble pas réellement altérée. Lors du pèlerinage de 1908, on note qu' « il y avait moins de tourisme et plus de piété qu'autrefois, et c'est une raison d'espérer un avenir meilleur. Sainte Solange nous aidera à refaire une France plus chrétienne »[4]. Ce n'est donc pas la tenue du pèlerinage en lui-même qui semble menacée mais plutôt la foi qui est censée l'animer.

[1] Le Bras Gabriel, *L'église et le village*, Paris : Flammarion, 1976, p. 62.
[2] *La semaine religieuse*, 43e année, 13 avril 1907, n° 15, p. 236.
[3] *La semaine religieuse*, 44e année, 13 juin 1908, n° 24, p. 404.
[4] *La semaine religieuse*, 44e année, 4 juillet 1908, n° 27, p. 463.

4. Lutter contre le délitement. La tentation d'un âge d'or du pèlerinage

Chaque fois qu'un événement particulier a lieu à Sainte-Solange, le clergé espère pouvoir relancer une dévotion qui semble, nous venons de l'évoquer, effectivement montrer quelques signes d'essoufflement. Ainsi lorsqu'un établissement de sœurs est créé à Sainte-Solange, il est souhaité que « la nouvelle maison, œuvre de la charité, en dotant cette intéressante localité d'une école de filles, concourra puissamment à ranimer le culte et le pèlerinage de sainte Solange »[1]. Au moment de la consécration de la chapelle en 1874, il est également espéré que l'édifice renouvelle un pèlerinage décrit comme en déclin (« dégénéré de son antique splendeur »[2] !). Et même lorsque le pèlerinage annuel s'est bien passé (c'est-à-dire lorsqu'il s'est distingué par la multitude des pèlerins ou un grand nombre de prêtres présents), il est toujours précisé que c'est sans commune mesure avec le temps révolu d'un âge d'or néanmoins jamais daté :

> « Nous résumons en deux mots les renseignements qui nous ont été fournis sur le pèlerinage de Sainte Solange, qui s'est accompli le lundi de la Pentecôte. On comptait environ 5000 pèlerins, dont plusieurs centaines se sont confessés, et ont communié. M. le curé de Sainte-Solange et un père Jésuite ont eu beaucoup de peine à entendre toutes les confessions. […] Il y avait 30 prêtres présents. Mais, hâtons-nous de le dire, le pèlerinage de Sainte-Solange est bien dégénéré. Ce n'est plus qu'une ombre du pèlerinage que célébraient nos pères. Cependant, la foi de nos populations espère beaucoup du jeune et intelligent pasteur de Sainte-Solange, pour la restauration d'une dévotion tombée, pour ainsi dire, en désuétude »[3].

La vision du pèlerinage est dans ce dernier extrait extrêmement critique. Les termes utilisés sont très forts pour exprimer le délitement du pèlerinage. Pourtant la célébration de sainte Solange rassemble à la fin du XIXe siècle plusieurs milliers de personnes à chaque fois et les chiffres semblent augmenter d'année en année : en 1871, on estime la présence de 2000 ou

[1] *La semaine religieuse*, 4e année, mercredi 14 octobre 1868, n° 42, p. 218.
[2] Abbé Morel Paul, *op. cit.*, 1874.
[3] *La semaine religieuse*, 6e année, mercredi 15 juin 1870, n° 24, p. 278. Voir annexe 2 le graphique de fréquentation du pèlerinage entre 2011.

3000 participants[1], 6000 à 7000 pèlerins en 1872[2] et 1874[3], 14000 pèlerins en 1882[4] etc. Régulièrement, les comptes-rendus de pèlerinages estiment que la dernière procession s'est distinguée de toutes les autres, que ce soit par le nombre de pèlerins, la beauté du pèlerinage ou la dévotion des participants. Un exemple parmi d'autres : l'édition 1876 du pèlerinage qui, « tant de fois décrit, et toujours le même, revêt cependant chaque année un caractère propre. *Le journal du Cher* relève en 1874 que, malgré une bien funeste prévision de certains pour les pèlerinages, celui de Sainte-Solange fait bien plus que subsister :

> « Et qui donc nous disait que l'ère des pèlerinages était close, et que jamais nous ne retrouverions ces sublimes élans de foi qui, l'an dernier, transportaient des cités et des populations entières vers les sanctuaires de la Vierge, vers les chapelles des saints, vers les tombeaux des martyrs ? »[5].

Les descriptions des pèlerinages successifs comportent donc des dissonances entre un âge d'or révolu qui souligne le sentiment de délitement de la célébration au fil du temps et un présent qui rend compte que, manifestement, le pèlerinage reste toujours aussi fréquenté :

> « La tradition se renoue, et quand la vierge martyre monte sur son trône, sous les lambris en ruines de sa vieille église, ce ne sont plus les paroisses voisines seulement, mais des paroisses souvent très éloignées qui viennent la saluer, lui faire escorte à ses processions, et lui demander cette foi qui fait les peuples chrétiens, et cette pureté qui est la force et l'honneur des familles »[6].

Devant ce constat d'une popularité grandissante et quelque part menaçante, il devient donc nécessaire pour Sainte-Solange « d'empêcher son pèlerinage de dégénérer en assemblée frivole ou en fête de rosière, par l'accomplissement fidèle de toutes les visites et prières recommandées aux pèlerins »[7]. Ces distinctions entre les différents participants, l'arrivée de « curieux » et de commerçants, n'est pas nouvelle dans l'histoire des pèlerinages. Jean Chélini et Henry Branthomme relèvent qu'à la fin du Moyen Âge, on fait déjà la différence entre les dévots, les coquillards (c'est-à-dire les faux pèlerins vendeurs de coquilles de Compostelle) et

---

[1] *La semaine religieuse*, 7e année, mercredi 17 mai 1871, n° 20 et mercredi 31 mai 1871, n° 22.
[2] *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 3 juillet 1872, n° 27.
[3] *La semaine religieuse*, 10e année, mercredi 13 mai 1874, n° 19.
[4] *La semaine religieuse*, samedi 10 juin 1882, n° 23. Pour cette occasion, pas moins de quarante prêtres présents célèbrent la messe. L'année suivante, on compte cinquante prêtres.
[5] *Le journal du Cher*, 28 mai 1874.
[6] *La semaine religieuse*, 21e année, samedi 30 mai 1885, n° 22, p. 285.
[7] *La semaine religieuse*, 34e année, samedi 4 juin 1898, n° 23, p. 350.

les curieux[1], distinction que l'on retrouve tout au long de l'histoire du pèlerinage de Sainte-Solange jusqu'au milieu du XXe siècle. Pour ces auteurs, la vision par l'Église d'un signe de décadence lie plusieurs éléments : des pratiques rituelles qui excluent le clergé et un temps de fête qui détourne les pèlerins de la dévotion : « quoi de plus courant que de voir le déplacement entrepris le matin dans un esprit de pénitence et de ferveur s'achever l'après-midi dans les réjouissances, les libations et les danses? »[2]. C'est en effet ces pratiques qualifiées de païennes ou de superstitieuses par l'Église qui finalement, nous l'avons vu avec l'étude de Robert Hertz, sont l'une des principales raisons du déplacement des pèlerins dans les « petits pèlerinages ». Chélini et Branthomme notent par ailleurs que l'une des caractéristiques de ces « petits pèlerinages » est précisément « la recherche de la guérison du corps et le remède aux maux et aux problèmes de la vie quotidienne »[3]. La fête et le mélange de pratiques ritualisées plus ou moins encadrées par le clergé, ont donc toujours fait partie des pèlerinages. C'est en revanche leur interprétation qui a été modifiée. En effet, d'une part ces pratiques sont analysées comme détournant les motifs sincères du pèlerinage (la dévotion) vers des raisons désormais jugées peu catholiques ou relevant d'un « mauvais » catholicisme (la fête profane), et d'autre part, elles contribuent à exclure les représentants de l'Église dans le lien entre l'homme et le sacré : « pendant que le prêtre s'égosille à chanter l'office, la foule, presque indifférente à ce qui se passe à l'autel, ne songe qu'à ce qui, pour elle, est le geste essentiel et le but réel du voyage : toucher la statue, se baigner avec l'eau de la fontaine ou tel autre geste rituel chargé d'une signification qui échappe au christianisme officiel »[4]. En ce sens, si des pratiques sont jugées profanes, païennes, voire hérétiques par l'Église, ce n'est pas parce qu'elles sont païennes en soi (le païen n'existant que par non-conformité au chrétien), mais parce qu'elles remettent en question le monopole des biens de salut décrit par Weber auquel prétend l'Église comme institution[5]. Pour Bourdieu, cette « concentration du capital religieux » est ainsi à replacer dans un ensemble plus large où l'acceptation de l'Église comme détentrice unique de la distribution des biens de salut passe par l'existence d'une religiosité « dominée » : « Toute pratique ou croyance dominée est vouée à apparaître comme *profanatrice* dans la mesure où, par son existence même et en l'absence de toute intention de

[1] Chélini Jean, Branthomme Henry, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris : Hachette, 1982, p. 215.
[2] *Ibid*., p. 265.
[3] *Ibid*., p. 178.
[4] *Ibid*., p. 265.
[5] Weber Max, « L'État et la hiérocratie », [1911-1913], *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, p. 241-328.

profanation, elle constitue une contestation objective du monopole de la gestion du sacré, donc de la *légitimité* des détenteurs de ce monopole : et, de fait, la survivance est toujours une résistance, i.e. l'expression du refus de se laisser déposséder des instruments de production religieux »[1].

Avec ce type de pratique, plus besoin d'un représentant de l'Église pour faire le lien entre l'individu et la divinité : « Le simple laïc entre directement en contact avec un sacré qui n'est plus un monopole de l'Église établie et qui échappe au cadre institutionnel de la paroisse dans lequel l'autorité souhaite enfermer toute expression de la vie religieuse »[2]. La perspective d'une perte de contrôle de l'institution religieuse sur la vie sociale fait peur à l'Église et les exemples qui laissent entendre cet éloignement ou qui sont interprétés comme des signes de cette sécularisation sont nombreux pour l'Église locale : une littérature profane, la perte de vitesse du sentiment religieux au sein de la famille, l'absence d'école religieuse, etc. Tout ceci sera évidemment entériné par la Loi de séparation de 1905. Si, pour David Martin, « la différenciation renvoie au processus par lequel des sphères sociales se détachent successivement du contrôle ecclésiastique tandis que, les unes après les autres, les activités intellectuelles se libèrent de la domination de la théologie »[3], ce processus constitue de manière sensible une menace pour la présence du clergé dans la société locale depuis les années 1880. L'école laïque instaurée durant le mandat de Jules Ferry au ministère de l'Instruction sera notamment très critiquée localement et l'enseignement « sans Dieu » sera tenu responsable de tous les crimes et maux de la société : « Voyez ce qu'a produit l'école neutre, l'école sans Dieu », lit-on dans un bulletin catholique de 1910, « voyez les crimes commis par une jeunesse sans foi ni loi : tout ceci n'arriverait pas s'il y avait eu partout une éducation vraiment chrétienne. Ah ! Si demain, il y avait une révolution en France, elle serait horrible par les excès et les cruautés de la jeunesse que l'on nous a formée ! »[4]. Ce processus de délitement concerne ainsi le pèlerinage mais aussi la société dans son ensemble, au sein de laquelle les valeurs catholiques semblent se perdre. L'éducation en pâtit d'après le clergé, mais aussi les bonnes mœurs, notamment des femmes. Si l' « exclusivisme » – pour reprendre le terme de Gabriel Le Bras – rejetant tout ce qui est étranger au village, est à cette époque bien moins présent dans les paroisses françaises qu'au Moyen Âge, il subsiste encore des

[1] Bourdieu Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° 12, 1971, p. 295-334, (p. 309).
[2] Chélini Jean, Branthomme Henry, *op. cit.*, 1982, p. 266.
[3] Martin David, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », Davie Grace & Hervieu-Léger Danielle, *Identités religieuse en Europe*, Paris : La découverte, 1996, p. 25-42 (p. 27).
[4] *La semaine religieuse*, 46e année, 15 octobre 1910, n° 42, p. 675.

traces où cette extranéité semble suspicieuse, notamment eu égard à tout ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, éloigner de la religion : la langue française au détriment des langues régionales, la presse qui diffuse des idées, valeurs et modes de vie contraires au catholicisme, etc. Selon Le Bras, « la coquetterie est le premier acte de l'émancipation des femmes ; la lecture de la presse, un pas vers l'émancipation des hommes, jadis instruits surtout par le catéchisme et le prône »[1]. Le clergé local tentera alors d'enrayer cette émancipation féminine par la diffusion d'une revue prenant Solange comme modèle de vertu. C'est en effet devant le constat d'une littérature « insuffisante, médiocre et vide, ou même amollie, débilitante, dangereuse »[2] destinée aux jeunes filles qu'est créée en 1900 la revue des *Annales de Sainte-Solange*. Sainte Solange a été choisie comme la représentante d'un idéal de sainteté, mais la revue ne semble pas être particulièrement vouée à la vie de la bergère : « L'idée nous est venue de grouper autour de cette idéale jeune fille (Sainte Solange) si douce et si forte, – « virginale et vaillante », […] – si humble à la fois et si grande, toutes les jeunes filles de France »[3].

Le but est alors clair, il s'agit de faire des jeunes filles de « bonnes catholiques », de leur fournir une littérature contrôlée par le clergé. S'il est nécessaire d'éduquer les « gens du peuple », « de les prendre où ils sont et de les élever où nous sommes »[4], s'il est précisé que la revue est destinée à toutes les jeunes filles quelle que soit leur origine sociale ou leur âge, « de la chaumière au château, de l'école au pensionnat »[5] pour peu qu'elles sachent lire, « les *Annales de Sainte-Solange* iront plus particulièrement, et, en quelque sorte droitement, aux intelligences cultivées »[6]. Des références théoriques, historiques, religieuses bien sûr, mais aussi pratiques seront proposées aux lectrices. Ainsi à côté de l'éducation religieuse, l'Évêque de Saint-Claude émet la proposition suivante : « Pourquoi reculeriez-vous devant des articles d'économie domestique ? Vous donnerez même peut-être des modèles de travaux manuels »[7]. Des représentants de l'Église de toute la France sont donc invités à donner leur avis et leur aval sur la création de cette revue, approbations dont *La semaine religieuse* publiera les plus élogieuses.

---

[1] Le Bras Gabriel, *op. cit.*, 1976, p. 118.
[2] *La semaine religieuse*, 36e année, samedi 12 mai 1900, n° 19, p. 264. (Approbation de l'Archevêque de Bourges).
[3] *Ibid*., p. 261.
[4] *Ibid.*, p. 262.
[5] *Ibid*., p. 261.
[6] *Ibid*., p. 262.
[7] *Ibid*., p. 266. (Approbation de l'Évêque de Saint-Claude).

Ce sentiment de perdition de l'Église catholique semble ainsi être ressenti et pris en compte dès la toute fin du XIXe siècle à Sainte-Solange. Le but, pour l'Église locale, va bien entendu être de l'enrayer. Pour cela, il faut désigner un coupable qui sera, nous l'avons vu précédemment, tour à tour la figure du juif, celle du commerçant qui, animé par l'avidité cherche à vendre de faux objets bénis, ou celle du curieux qui « visite » le pèlerinage par divertissement.

5. Le culte et la fête, deux moments articulés

Dans les représentations, la célébration de Sainte-Solange a sans cesse oscillé entre un caractère traditionnel, festif et un caractère sacré. Les représentations du culte ont ainsi été influencées par la vision normative de ce que doit être un « vrai » ou un « bon » pèlerinage selon les représentants de l'Église et selon la société locale laïque. Pour certains hommes et femmes d'Église, l'aspect festif a été durant un temps au cœur des débats. Aujourd'hui, la coprésence des deux aspects semble moins pesante mais la distinction est tout de même faite entre le religieux et les festivités : « Si le pèlerinage de Sainte-Solange est avant tout une célébration religieuse, rien n'empêche de faire la fête après. Comme chaque année, c'est le Centre Franco-Portugais […] qui animait l'après-midi du lundi de Pentecôte »[1] précise un journal local en 2009. Tous ceux qui fréquentent aujourd'hui la procession de Sainte-Solange évoquent désormais le caractère traditionnel ou festif, qui n'est alors pas incompatible avec la religiosité de la procession. Les fêtes qui suivent le pèlerinage ne sont pas nouvelles, et nous avons vu qu'elles avaient eu dans le passé une ampleur bien plus importante que de nos jours. Plusieurs éléments ont donc été perçus comme révélateurs d'un certain déclin : une participation importante, notamment liée au chemin de fer (ou à l'inverse des baisses de fréquentation certaines années, interprétées comme un relâchement du sentiment religieux), la présence de marchands, d'imposteurs, de curieux, de l'altérité symbolisée par le juif, des événements vécus comme de véritables profanations ou encore la loi de séparation de l'Église et de l'État au début du XXe siècle. Les phases de fluctuation des pèlerinages et la présence du non religieux sont toutefois deux éléments caractéristiques de la plupart des célébrations de ce type.

[1] « Un pèlerinage et une fête », *La Nouvelle République*, mercredi 3 juin 2009.

5.1. L'expression d'une religiosité populaire à Sainte-Solange

La vision normative du pèlerinage et de la religion est à envisager à la lumière d'une remise en cause de ce qui est décrit comme religion populaire par l'Église dans un diocèse de France où la religion catholique n'a jamais été extrêmement développée au regard d'autres régions[1]. Si la notion de religion populaire a été discutée par de nombreux chercheurs[2], certains montrant les liens et négociations entre une religion populaire et une religion savante[3], cette religion populaire est encore prégnante pour le clergé, et particulièrement dans une période telle que celle du début du XXe siècle où l'Église perd de son autorité au regard de la Loi de séparation de 1905. Dès lors, le propos n'est pas ici de revenir sur l'opérativité ou non du concept, mais de comprendre l'utilisation qui en est faite par l'Église locale de la fin du XIXe au XXe siècle. Si la religion populaire a été critiquée en tant que pratique déviante ou non conforme, c'est parce qu'elle ferait référence à un christianisme qui puiserait dans des racines païennes[4], qu'elle serait alors relativement peu contrôlable par le clergé. L'antonyme de cette religion populaire serait ainsi la religion « officielle » ou la religion « savante ». Une seconde acception de l'expression « religion populaire » peut également faire référence à une religion du peuple en opposition à celle des classes supérieures, ou encore à une religion « vécue » opposée à une religion « doctrinale »[5]. Quelle que soit la définition qu'on lui donne, il est illusoire, comme le montrent François-André Isambert et Vittorio Lanternari[6], de parler de religion populaire dans l'absolu puisque la religion populaire n'existe pas en soi, elle n'existe que dans sa relation avec d'autres moyens d'expression du fait religieux. D'autre part, la religion, qu'elle soit qualifiée de populaire ou non, n'est pas uniforme, y compris pour un même cas étudié : les modalités d'expression changent tout comme les acteurs. La religion populaire, ce que l'on appelle ainsi, ne peut avoir de sens si ne sont pas prises en compte la

---

[1] Alain Pauquet évoque ainsi « la tiédeur du sentiment religieux » dans le Berry du XIXe siècle. Pauquet Alain, *La société et les relations sociales en Berry au milieu du IXe siècle*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 96.

[2] Lanternari Vittorio, « La Religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 27e année, n° 53.1 (Jan. - Mar., 1982), p. 121-143. Isambert, François-André, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives de sciences sociales des religions*, 22e année, n°43.2 (Avr. - Juin., 1977), p. 161-184 et *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris : éd. de Minuit, 1982.

[3] Lautman Françoise, « Cultes officiels et pratiques populaires. Emprunts réciproques et modèles de variation », *Ethnologie française*, n° 3, 1981, p. 199-201.

[4] Charuty Giordana, « « Se tenir debout devant le ciel » », *Diogène* 1/2004, n° 205, p. 76-94.

[5] Dumont Fernand, « À propos du concept de « religion populaire » », Lacroix Benoît, Boglioni Pietro (éd.), *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec : Presses universitaires de Laval, 1972, p. 25-32.

[6] *op. cit.*

condition, la place de chaque acteur ou groupes d'acteurs ainsi que leurs relations au sein de la société considérée. Dès lors, la religion populaire n'est pas en soi en opposition radicale à la religion officielle et plutôt que de les opposer, il est préférable de chercher à comprendre leurs relations et les raisons qui aboutissent à une définition binaire de la pratique religieuse.

Malgré une absence de définition unanime et précise de cette religiosité populaire, l'Église locale semble se méfier de cette expression de la foi dont les caractéristiques visibles seraient finalement l'autonomie des participants recherchant des effets immédiats et plus « rentables »[1], n'ayant pas besoin de représentants du clergé pour pratiquer et la « non-différenciation du sacré et du profane »[2]. Nous pouvons ici faire l'analogie avec la distinction opérée par Weber entre le charisme de fonction (caractéristique de son idéaltype Église[3]) et le charisme personnel (caractéristique de la secte). Ainsi « le thaumaturge qui n'est pas en charge d'une fonction, et dont le charisme est personnel, est soupçonné d'être un « hérétique » ou un « sorcier » »[4] aux yeux d'une Église catholique (mais aussi d'autres religions) qui estime détenir la totalité exclusive des « biens de salut ». On comprend aisément pourquoi toute personne qui chercherait, ou prétendrait détenir, une voie plus directe vers le divin serait une menace pour cette Église : « Il est évident que ce charisme personnel s'oppose, d'une manière finalement inconciliable, aux revendications hiérocratiques d'une « institution de salut » (« Heilsanstalt ») qui prétend monopoliser, quant à elle, la voie vers Dieu (« En dehors de l'Église, point de salut » est la devise de toutes les « Églises ») »[5].

C'est ce qui semble menacer le pèlerinage de Sainte-Solange aux yeux de l'Église : une population difficile à maîtriser. Pourtant l'aspect populaire des pèlerinages est souvent mis en avant par cette même Église qui déplore la perte de foi due à cette popularité. C'est donc dans un double jeu de tension que l'Église locale se situe. D'une part la popularité de la sainte locale permet de valoriser son culte, de le légitimer localement, puisqu'il rassemble constamment une population importante, qu'il semble être célébré depuis des temps immémoriaux, et dont les effets (sur la pluie ou les guérisons) ne sont plus à démontrer. D'autre part, cette popularité attire de plus en plus de « mauvais » pèlerins, ceux dont on suspecte que la curiosité et la fête prennent le pas sur la dévotion.

---

[1] Audet Jean-Paul, « Le phénomène religieux populaire », Lacroix Benoît, Boglioni Pietro (éd.), *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec : Presses universitaires de Laval, 1972, p. 33-40.
[2] Dupront Alphonse, *op. cit.*, 1987, p. 464-466.
[3] Nous reviendrons plus longuement sur cette typologie dans notre dernière partie.
[4] Weber Max, *op. cit.*, 1996, (p. 254).
[5] *Ibid*., p. 256.

5.2. La fête comme moyen d'expression ou de canalisation des contradictions

La fête qui a lieu après les célébrations religieuses est de plus en plus fréquentée au cours de la deuxième moitié du XXe siècle et les animations s'y multiplient, durant parfois une bonne partie de la nuit : « Au cours de la journée et tard dans la nuit, les manèges et la baraques foraines connurent l'affluence »[1] note *Le Berry républicain* en 1947. Le désir pour le clergé de conserver le caractère religieux du pèlerinage est bien entendu toujours présent, mais la question de la popularité de l'événement est au centre des préoccupations, si bien qu'il est impossible de ne pas tenir compte de cette partie de la journée. L'abbé Deroche, curé de Saint-Germain-du-Puy dans la décennie 1950, explique ainsi le point de vue de l'Église locale sur ce sujet : « Nous désirons que tous les jeunes – et les autres – venus en pèlerinage à Sainte-Solange, puissent se distraire sainement, après les fêtes religieuses. C'est donc une véritable fête populaire (et gratuite) qui sera organisée dans un pré tout près de l'église »[2]. Il est donc préférable que la fête soit organisée par les Jeunesses Chrétiennes de façon à ce qu'elle soit canalisée. Les mouvements de jeunesse chercheront d'ailleurs à renouer avec une tradition selon laquelle le pèlerinage est un acte religieux avant tout :

> « À la dernière réunion du Comité de la Fédération des Mouvements de Jeunesse Catholique du Cher, les Jeunes ont été unanimes : il faut rechristianiser le Pèlerinage de Sainte-Solange. Il faut renouer avec l'ancienne tradition : y aller à pied, en priant ! Un pèlerinage n'est pas une partie de pique-nique. Encore moins une foire ! »[3].

Depuis Bourges, plusieurs mouvements de Jeunes Catholiques organisent alors chaque année la venue au pèlerinage à pied. Ce sont ces mêmes mouvements qui organisent ensuite l'après-midi du pèlerinage une « fête populaire »[4], tout en restant attentifs à ce que « le champ du martyre ne soit pas transformé en champ de foire »[5]. Cette fête populaire, dite aussi Fête de la jeunesse, prendra de l'ampleur en quelques années. Les forains et leurs manèges (mais veillant toujours à ce que ces derniers ne fonctionnent qu'après les célébrations), les « chants

---

[1] *Le Berry républicain*, mardi 27 mai 1947.
[2] *Le Berry républicain*, vendredi 4 juin 1954.
[3] *La semaine religieuse*, 82e année, 8 juin 1946, n° 23, p. 181.
[4] *La semaine religieuse*, 89e année, 30 mai 1953, n° 22, p. 194. Notons ici qu'à partir de 1948, la numérotation de *La semaine religieuse* est fausse : celle-ci est en effet décalée, parfois de plusieurs années. La numérotation de la revue utilisée ici est corrigée par nous-mêmes. Notons également que la pagination comporte parfois quelques défauts, et lorsqu'elle est absente, nous le mentionnons par « non paginé ». La numérotation est à nouveau correcte à partir de 1961.
[5] *La semaine religieuse*, 89e année, 23 mars 1953, n° 21, p. 178.

mimés, chants polyphoniques, contes et monologues berrichons, réjouirent l'assistance dans une atmosphère fort sympathique et enthousiasmante »[1], tout comme les sketches, magiciens et même crochets radiophoniques ! Pourtant, on ne peut que relever le contraste entre ces deux parties de la journée, même si pour certains pèlerins il y a là une parfaite continuité. *Le Berry républicain* relate ces deux aspects du lundi de Pentecôte : « D'une part, un caractère religieux qui attire des milieux de fidèles, d'autre part, un côté fête foraine et joyeuse kermesse, sous les ombrages de la place, laquelle devient le paradis des forains, des manèges, des marchands de sandwiches, des stands de tir et des buvettes en plein air »[2]. Ce souci d'allier le populaire et le religieux est constant et se poursuit jusqu'à nos jours. Si « les habitants de Sainte-Solange ont toujours compris qu'un pèlerinage, sous peine de disparaître, ne devait pas dégénérer en fête folklorique »[3], les animations et festivités de l'après-midi, quoique profanes pour certains, ne peuvent être évacuées du pèlerinage à tel point qu'on les considère désormais comme rituelles :

> « Dans l'après-midi, le festival des jeunes se déroulait dans la prairie située près de l'église, précédant la célébration de clôture, alors que la fête foraine drainait les jeunes vers des activités qui, pour être profanes, n'en sont pas moins rituelles »[4].

Au début de la décennie 1960, le pèlerinage de Sainte-Solange commence à être fréquenté par des nouveaux venus qui, progressivement, s'investissent dans les animations festives de l'après-midi en y présentant des danses folkloriques. Comment est interprétée cette présence au regard de ce débat local sur le caractère religieux du pèlerinage et des activités qui l'accompagnent, drainant une foule plus ou moins pieuse ?

5.3. Les limites de l'antinomie sacré / profane, fête populaire / fête religieuse

Les auteurs qui se sont intéressés à la question du religieux ont en premier lieu montré la distinction binaire du monde en deux classes d'éléments pour les croyants : ce qui relève du sacré et ce qui relève du profane. Ainsi Durkheim pour qui « Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles

[1] *La semaine religieuse*, 89e année, 30 mai 1953, n° 22, p. 194.
[2] *Le Berry républicain*, mardi 31 mai 1955.
[3] *La semaine religieuse*, 97e année, 6 mai 1961, n° 18, p. 166.
[4] *La Nouvelle République*, 31 mai 1966.

supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré* »[1]. Ces deux classes seraient ainsi imperméables l'une pour l'autre[2]. Le sacré et le profane seraient de nature différente. C'est effectivement un point de vue que nous avons développé, montrant la perspective de l'Église locale qui, dans le pèlerinage de Sainte-Solange, cherchait à circonscrire de « bonnes » pratiques relevant du sacré. La fête constitue un élément particulier en ce sens puisqu'elle semble pouvoir aussi bien relever du sacré que du profane.

Anthropologues et sociologues ont toutefois par la suite relevé que la fête ne pouvait pas être considérée comme le symbole du profane car elle est, bien souvent, traversée par le sacré tout comme, à l'inverse, le sacré est lui-aussi traversé par la fête. Dans son *Dictionnaire historique de la langue française*, Alain Rey souligne que le terme « fête » a d'abord une valeur religieuse, par ailleurs liée aux saints que l'on retrouve dans l'expression « fête patronale »[3]. Selon Roger Caillois, « si la fête est le temps de la joie, elle est aussi le temps de l'angoisse. Le jeûne, le silence sont de rigueur avant la détente finale. Les interdits habituels sont renforcés, des prohibitions nouvelles sont imposées. Les débordements et les excès de toute sorte, la solennité des rites, la sévérité préalable des restrictions concourent également à faire de l'ambiance de la fête un monde d'exception. En réalité, la fête est souvent tenue pour le règne même du sacré »[4]. Dans cette analyse, non seulement la fête n'est pas le symbole du profane, mais elle est de plus considérée par Caillois comme le « règne » de son antonyme, le sacré. Isambert reviendra cependant sur l'analyse de Caillois pour dénoncer ses excès qui donnent toute fête fondée, de manière plus ou moins visible, sur un mythe : « Le fait d'imposer un seul sens à la fête coupe court à tout apport d'information nouvelle, en réduisant l'observation à la tâche obsessionnelle de retrouver un même signifié à travers une multitude de signifiants »[5]. La fête est donc polymorphe. Pour la plupart des enquêtés d'origine

---

[1] Durkheim Émile, « Définition du phénomène religieux et de la religion », *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie. Livre 1 : Questions préliminaires*, Paris : PUF, 1960, [1912], p. 31-66, (p. 50).

[2] Otto Rudolf, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris : Payot, 1995, [1917].

[3] Rey Alain, Hordé Tristan, (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 2, Paris : Dictionnaires Le Robert, 2006 [1998], p. 1417. Notons ici une autre référence étymologique fournie par Alain Rey concernant le terme « solennel » duquel serait dérivé le prénom Solange. Solennel, *sollemnis*, « signifierait à l'origine « qui a lieu quand le circuit de l'année est entièrement écoulé » » (p. 3545). Ce constat étymologique irait alors dans le sens des thèses soutenant les origines païennes des cultes régionaux, notamment leurs inscriptions dans les fêtes agraires, saisonnières.

[4] Caillois Roger, *L'homme et le sacré*, Paris : Gallimard, 1950, p. 126.

[5] Isambert François-André, op. cit., 1982, p. 159.

portugaise, le religieux et la fête sont fortement liés lors du pèlerinage, et si la journée est séparée en deux parties, l'une « religieuse », l'autre « festive », ce sont les mêmes personnes qui sont présentes, ou plutôt ce sont les mêmes personnes qui devraient être présentes comme le regrettent parfois les plus âgés, constatant que « les jeunes… les jeunes de 15 ou 17 ans, ils sont pas beaucoup dans l'église à réciter la prière. Ils attendent dehors. Ils attendent pour manger » souligne cette ancienne migrante portugaise d'environ 80 ans.

De nombreux chercheurs en anthropologie religieuse ont ainsi montré que l'histoire des pèlerinages occidentaux était intimement liée à des pratiques parfois jugées païennes par l'Église, mais que cette composante était inhérente à ces célébrations. Mary Lee Nolan et Sidney Nolan emploient ainsi l'expression de « Sacred-Secular mix » pour évoquer cette interpénétration des deux éléments habituellement distingués : « Le mélange du sacré et du profane qui caractérise de nombreuses célébrations européennes rend impossible, en raison de l'exclusivité ou de l'intensité des comportements religieux, de séparer les pèlerinages des autres activités »[1]. Selon ces auteurs, l'omniprésence du fait religieux lors du pèlerinage fait qu'il est alors impossible d'observer des pratiques et activités qui en seraient totalement extraites. Il est dès lors illusoire de vouloir chercher ce qui ne relève pas du religieux, et l'un des biais à l'enquête ethnographique serait précisément de faire abstraction de certains éléments sous couvert de leur prétendue « profanité ». Victor et Edith Turner se réfèrent quant à eux à un aspect méthodologique de l'étude ethnographique des pèlerinages devant prendre en compte aussi bien les moments ritualisés que les pratiques qui ne le sont pas et, qu'à cette condition seulement, la compréhension du fait serait complète : « Les anthropologues ont appris qu'il était nécessaire d'étudier le champ complet d'une grande cérémonie, les facteurs non ritualisés qui l'entourent aussi bien que la pratique liturgique ou symbolique. En appliquant cette méthode à l'étude des pèlerinages, on trouve que la solennité et le jeu sont également présents »[2]. L'opposition entre sacré et profane est donc mal à propos dans l'étude des fêtes puisque « l'opposition fête profane-fête religieuse est entièrement dépendante de l'institution ecclésiastique et n'exclut aucunement que des fêtes profanes puissent être empreintes d'un caractère religieux »[3]. Pour Isambert, « [La fête] est, sinon totale, du moins complexe, mettant en jeu plusieurs registres de la vie sociale »[4]. Le président du Centre

[1] Nolan Mary Lee, Nolan Sidney, *Christian pilgrimage in modern Europe*, Chapell Hill, London : University of North Carolina Press, 1989, p. 46. (Nous traduisons).
[2] Turner Victor, Turner Edith, *Image and pilgrimage in christian culture*, New-York : Columbia University Press, 1978, p. 37. (Nous traduisons).
[3] Isambert François-André, *op. cit.*, 1982, p. 161.
[4] *Ibid*., p. 160.

Franco-Portugais, association impliquée dans l'organisation du pèlerinage de Sainte-Solange, précise pourtant de manière pragmatique sa vision du pèlerinage et les distinctions entre la partie religieuse du matin et festive de l'après-midi :

> « Le pèlerinage c'est deux parties. Y'a la partie religieuse le matin et la partie festive l'après-midi. La partie religieuse le matin, on participe à la procession, à l'animation. Moi-même je suis investi dans l'organisation de la procession elle-même, c'est-à-dire qu'on s'est partagé les tâches. Y'a la mise en place de tous les éléments de la procession, c'est-à-dire le servant avec la croix devant, les reliques à tel endroit, les bâtonniers à telle place, le clergé, les groupes, le peuple… Donc ça c'est mon boulot, c'est de les mettre en place. Ensuite y'a la partie festive l'après-midi, et là c'est nous qu'on gère les groupes. On met en place notre sono, et donc on occupe les gens toute l'après-midi », puis « La grosse partie des gens sont là le matin et l'après-midi. Ils amènent leur casse-croûte, leur pique-nique, et puis on mange sur place, on partage etc. C'est très convivial, c'est très sympathique ».

Cette vision du pèlerinage n'est pas exceptionnelle et chaque participant est capable de dire que la matinée est plutôt religieuse et l'après-midi plutôt festive. En revanche, si la différenciation de ces deux parties peut être établie, elle n'est pourtant pas exclusive. Le religieux est effectivement plus visible durant la matinée, mais les festivités y sont présentes (les chants par exemple), et inversement, l'après-midi est surtout caractérisée par les festivités mais le religieux y demeure (louanges à Solange, vêpres). Le président de l'Association Franco-Portugaise poursuit en expliquant la distinction toutefois difficile à établir concernant les motivations des participants. Vient-on pour le caractère religieux, parce que c'est la tradition, pour se divertir ? L'ancien président de l'Association Sainte-Solange relève que « Les gens qui viennent vraiment par dévotion, par foi pure… bon, y'a un nombre… une certaine partie des présents qui sont là par tradition. Notamment dans les Berruyers de souche, parce qu'il ne faut pas oublier que c'est un pèlerinage traditionnel qui remonte presque au tout début de l'histoire de Sainte-Solange, et qui a eu son apogée avant la Révolution ». D'après ces « Berruyers de souche », ou plus simplement ceux qui ne font pas valoir d'appartenance portugaise au moment du pèlerinage, l'appropriation quasi-exclusive de l'après-midi par les « Portugais » est unanime. Il est toutefois important de relever un élément fondamental dans ces expressions de l'appartenance, sur lequel nous reviendrons plus longuement ensuite : cette appartenance portugaise n'est pas exclusive pour ceux qui la font valoir à ce moment. Ils se

réfèrent donc, contrairement à ceux désignés par des euphémismes comme Berrichons ou Berruyers « de souche », à au moins deux appartenances, portugaise et française. La remarque, déjà citée précédemment, d'un ancien migrant portugais sur la double culture est en ce sens évocatrice : « Nous on a de la chance, parce que nous on chante le portugais et on chante le français. Tandis que le Français ne chante pas le portugais ! ». Cet élément est important car si les Portugais sont aussi des Français, l'appartenance portugaise va servir à légitimer ce qui, avant leur arrivée, ne l'était pas : la coprésence et même l'interpénétration du religieux et du profane. Il semble en effet que dans les fêtes populaires du Portugal, les participants soient plus présents lors des parties « profanes » de la journée (du point de vue de l'Église) que lors de la messe. C'est toutefois les représentations qu'ont, encore de nos jours, les uns comme les autres, c'est-à-dire les anciens migrants eux-mêmes ou les « anciens établis ». Ce constat n'a cessé de questionner la valeur de la foi, la perception de soi-même comme chrétien, et l'Église portugaise a même proposé, en 1971, une enquête par questionnaire sur ce thème avec en toile de fond le rôle de la fête[1].

Dès lors, comment expliquer un fait qui, autrefois, était contesté par l'Église et qui désormais ne semble poser aucun problème ? Pourquoi la fête, les danses et les chants organisés par le passé, étaient systématiquement envisagés comme des signes de délitement de la foi, d'empiétement du profane sur le sacré, voire des profanations, alors qu'aujourd'hui les démonstrations de folklore portugais sont les bienvenues ?

5.4. Réconcilier fête et religion par la présence portugaise et l'appel à la culture de l'Autre

Si le fait religieux et la fête ont jusqu'à présent été estimés incompatibles, l'argumentation selon laquelle la religion catholique au Portugal ne les différencie pas est au cœur de la « réconciliation » de ces deux éléments. En d'autres termes, le postulat d'une « culture d'origine » des migrants Portugais qui ne distinguerait pas fête profane et sacrée est transposé au contexte local français. En fait ladite culture portugaise célébrerait le religieux d'une manière très intense mais ce religieux serait emprunt de profane. L'expression d'une femme

[1] Sanchis Pierre, « Un peuple devant sa fête : religions officielles et religions populaires », *Arraial, La fête d'un peuple : Les pèlerinages populaires au Portugal*, Paris : éditions de l'EHESS, 1997, p. 333-372.

de 80 ans, ayant l'habitude de participer à la célébration, est ici éloquente : « Maintenant Sainte-Solange c'est les Portugais, et pour eux la religion, c'est sérieux ».

Comme le relève Denys Cuche, l'appel à la culture d'origine pose problème à plusieurs niveaux. L'expression contribue à envisager la culture comme élément réifié et transportable, transposable, alors qu'avant tout, ce sont des individus qui migrent : envisager la « culture d'origine », c'est donc « minimiser ces contacts et leurs effets, car la notion présuppose qu'une culture est un système stable et aisément transférable dans un nouveau contexte […] »[1]. De plus, la « culture d'origine » demeure floue quant à ce que l'expression entend circonscrire : culture nationale, locale, ethnique, sociale ? Un autre point sur lequel l'expression pose problème réside dans la sous-estimation, voire la négation, du changement dans la société de départ entre le moment du départ et le présent évoqué. Ainsi pour être plus juste, l'expression devrait être « culture du groupe d'appartenance au moment du départ »[2]. Enfin l'appel à la « culture d'origine » évacue la diversité des migrations et des trajectoires individuelles puisqu'il n'existe pas une culture d'origine, mais des rapports différents à une culture. Si cette éventuelle culture d'origine n'a que peu de valeur d'un point de vue épistémologique, cela ne signifie pas pour autant que le recours à cette notion n'a aucun effet. D'une part nous allons voir qu'elle a été utilisée par les organisateurs ou les représentants de l'Église locale, pour légitimer, dans un contexte régional, la coprésence du sacré et du profane. Albert Bastenier rapporte que « si du côté des anciens établis, c'est le matériau culturo-politique sécularisé de la nationalité qui fournit un support privilégié à l'affirmation de la conscience ethnique, parmi les nouveaux entrants d'origine extra-européenne, c'est le matériau culturo-religieux qui constitue la principale ressource à partir de laquelle ils affirmeront la leur »[3]. Nous voulons ici montrer que cette perspective d'une religion omniprésente dans la culture a précisément été envisagée non pas tant par les nouveaux venus que par les « autochtones » pour caractériser une manière de vivre un événement religieux dénué de contradictions (fête et religion). D'autre part, cette idée de culture d'origine est constamment utilisée par les « Portugais » et leurs descendants et constitue en ce sens un objet d'intérêt pour l'anthropologue car significatif d'un sentiment d'appartenance : « Évoquer ses origines, son village, son pays, c'est fondamentalement décliner une identité dans laquelle on se reconnaît. Et pour les enfants ou petits-enfants de migrants se définir par rapport à l'origine

[1] Cuche Denys, *op. cit.*, 2010, [1996], p. 133.
[2] *Ibid*.
[3] Bastenier Albert, « L'ethnicité contemporaine dans les sociétés européennes », *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 175-303, (p. 233).

de leurs parents ou de leurs grands-parents, c'est s'inscrire dans une histoire familiale, c'est participer d'une mémoire collective »[1].

Au tournant des années 1980 l'ancrage de la participation des « Portugais » au pèlerinage semble désormais acquis. C'est en termes de tradition que l'événement est présenté, pour les Français comme pour les Portugais et leurs descendants qui se sentent et sont juridiquement Français. Si certains cherchent à rendre compte d'appartenances cloisonnées, il est toutefois difficile de savoir qui est « Portugais » et qui est « Français » à une époque où les enfants de migrants se sentent Français tout en se réclament également d'une culture portugaise. De multiples euphémismes sont alors utilisés pour désigner cette population que certains, Portugais ou non, ont parfois du mal à circonscrire. Dans un extrait d'entretien cité précédemment, le président de l'Association Franco-Portugaise parlait ainsi de « Berruyers de souche ». Les journalistes évoquent quant à eux les « Berrichons de souche » pour montrer qu'il existe désormais d'autres « types » de Berrichons et que ceux-ci sont majoritaires :

> « On sait que ce pèlerinage à la sainte patronne du Berry est devenu depuis de nombreuses années, un lieu de rencontre et de prière des Portugais du diocèse. On en compte d'ailleurs davantage que de Berrichons de souche, à venir désormais prier autour de la petite chapelle qui commémore le martyre de la sainte »[2].

« Ça parle, ça chante plus portugais que berrichon »[3] rapporte *Le Berry Républicain* en 1993. La présence portugaise est en effet bien visible, avec ses costumes folkloriques ou vêtements aux couleurs du Portugal. On l'entend aussi à travers les discussions, les messes, les chants en Portugais. Enfin, on la goûte puisque des produits portugais sont vendus l'après-midi tels la bière de marque *Superbock* ou le soda *Sumol*. Certaines études, telle celle de José Da Silva Lima sur les fêtes villageoises au nord du Portugal (Alto Minho) montrent bien de quelle manière tous les sens des participants sont mobilisés lors des fêtes locales et que la fête du village est également la « fête des sens »[4]. Cyril Isnart et Valérie Feschet relèvent d'ailleurs que « Les supports de mémoire font toujours appel à l'un des cinq sens ou à plusieurs d'entre

---

[1] *Ibid*., p. 136-137.
[2] *La Nouvelle République*, mardi 9 juin 1992.
[3] *Le Berry républicain*, mardi 1er juin 1993.
[4] Da Silva Lima José, « La fête du village et les sens : le cas du Alto Minho (Portugal) », Fournier Laurent Sébastien (dir.), *La fête du village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 35-51. (Voir notamment p. 46-51 pour le développement de l'auteur à propos de la mobilisation des cinq sens).

eux. Il s'agit d'entendre, de voir, de goûter, de toucher, de sentir le lieu que l'on veut garder en mémoire »[1].

« Sainte-Solange […] est la patronne du Berry. Mais depuis une dizaine d'années, elle est au moins autant celle des Portugais catholiques vivant dans le Cher et l'Indre »[2] évoquent les journalistes au début des années 1990 à propos du pèlerinage. Les articles de journaux paraissent d'ailleurs tour à tour dans les rubriques *tradition* et *religion*. La procession est parfois même évoquée en termes de « pèlerinage touristique »[3] pour faire valoir l'hétérogénéité des participants et surtout des motivations de leur participation.

Pourtant ce pèlerinage ne semble plus être celui de ces « Berrichons de souche », ou s'il le reste c'est dans une moindre mesure. « Disons que les berruyers d'origine, les autochtones, les gens qui sont natifs de la région, n'ont jamais fait de fête comme ça » rapporte l'un des membres de l'Association Sainte-Solange à propos de l'investissement des « Portugais » dans la célébration. La terminologie utilisée pour qualifier l'appropriation du pèlerinage par les Portugais en devient presque militaire : les Portugais ont « envahi »[4], « colonisé » Sainte-Solange. Pourtant « Non, les Berrichons n'en veulent pas aux fidèles de la communauté portugaise d'avoir colonisé Sainte-Solange »[5] peut-on lire en 1999 dans un journal local. Effectivement, l'hypothèse actuelle la plus répandue postule que si les « Portugais » ne célébraient pas sainte Solange, le pèlerinage se serait éteint. L'intervention des participants portugais ou descendants de Portugais est donc plutôt bien accueillie pour ces raisons qui évacuent l'aspect utilitariste d'une appropriation à sens unique de l'événement. Cette visibilité a alors un pendant, c'est celui de rendre moins visible les « non Portugais » à tel point que l'on considère, par exemple en 1998, que le pèlerinage est organisé par l'Association Franco-Portugaise, *aidée* par l'Association Sainte-Solange, ainsi reléguée au second plan[6]. La procession devient peu à peu « une fête populaire franco-portugaise »[7].

Aujourd'hui pour l'Association Franco-portugaise, comme pour l'Association Sainte-Solange, les raisons de la présence au pèlerinage ne sont jamais ni uniquement religieuses, ni uniquement traditionnelles ou festives. Parce que le pèlerinage a vu le nombre de ses

[1] Feschet Valérie, Isnart Cyril, « Introduction. Reconstruire le pays perdu », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 1, 2013, p. 5-9, (p. 6).
[2] *La Nouvelle République*, mardi 24 mai 1994.
[3] *La Nouvelle République*, mardi 4 août 1998.
[4] *La Nouvelle République*, mercredi 6 juin 2001.
[5] *Ibid*.
[6] *La Nouvelle République*, mardi 2 juin 1998.
[7] *Le Berry républicain*, mardi 2 juin 2009.

participants baisser, tout est mis en œuvre pour maintenir la procession. Ainsi, lorsqu'en 2005 le lundi de pentecôte ne fut plus férié (journée de solidarité mise en place par le gouvernement, loi du 30 juin 2004), l'Association Sainte-Solange décida de modifier la date de la procession, et l'avança au jour de l'Ascension afin d'espérer une plus grande participation. D'après le président de l'Association Sainte-Solange, certaines personnes avaient tellement l'habitude de venir le lundi de pentecôte qu'elles n'ont pas fait attention au changement de date :

> « Pour les gens, c'était immuable, et y'a des gens qui sont venus, même qu'il y a eu des annonces dans les journaux, parce qu'évidemment on fait des annonces bien avant, ils n'ont pas du tout fait attention que le pèlerinage de Sainte-Solange ne serait pas cette année le lundi de pentecôte. Ils sont venus le lundi de pentecôte. Alors y'a pas de pèlerinage cette année ? L'année suivante, on a aussi, je crois… ça a duré deux ans, après on est revenu à la date ».

Il est possible de voir, à travers cet accueil aujourd'hui bienveillant réservé aux Portugais de la région, la possibilité pour l'Église de faire perdurer le pèlerinage. Ce serait donc une « transaction sociale » qui permettrait pour les uns de conserver un sanctuaire vivant et pour les autres de dire une appartenance portugaise. Le passage entre une période de déshérence du culte et la patrimonialisation de celui-ci par les « Portugais » peut dès lors ainsi s'opérer, constituant une « phase de recharge » du pèlerinage. Alphonse Dupront a en effet montré que les pèlerinages connaissaient des périodes hautes et basses, voire de disparition : « L'histoire du pèlerinage occidental accumule de son côté les exemples de périodes d'éveil et d'essor d'un culte, avec des disparitions prolongées et des retours exaltants : XVIIIe et XIXe siècles européens abondent de ces reprises en force, comme si la thérapie pèlerine obéissait à une rythmique d'élans pour se recréer ensuite aux profondeurs de l'âme et de la mémoire collective. Il arrive même que, dans telle région, un pèlerinage largement établi à l'époque moderne disparaisse, à travers la crise révolutionnaire par exemple, mais dès que recharge du besoin religieux il y a, c'est dans la même région que tel autre pèlerinage apparaît et grandit, comme s'il y avait, inscrit dans la terre, un tellurisme du pèlerinage »[1]. Mary Lee et Sidney Nolan relèvent eux-aussi que la création et l'extinction des pèlerinages fonctionnent comme par un effet de « balance », comme un jeu à somme nulle, où lorsqu'un pèlerinage s'éteint, un autre se crée : « Les taux auxquels de nouveaux sanctuaires sont créés ont tendance à varier,

[1] Dupront Alphonse, *op. cit.*, 1987, p. 526.

tout comme les taux de déclin et d'extinction de sanctuaires plus vieux. Chaque fois que de nouveaux sanctuaires s'établissent, dans la même proportion des sanctuaires plus anciens s'éteignent ou deviennent inertes, le système de pèlerinage peut être conceptualisé comme étant dans un équilibre »[1]. Edith et Victor Turner font un constat similaire et estiment que « des pèlerinages sont connus pour avoir été relancés après une période de déclin. Il est rare en effet qu'un pèlerinage longuement établi disparaisse complètement à moins qu'il n'ait fait l'objet d'un déracinement soutenu et sans merci. Les histoires de nombreux systèmes de pèlerinages en apportent la preuve »[2]. Si les fluctuations des pèlerinages sont donc des éléments logiques de leur histoire, aujourd'hui l'assimilation de la présence portugaise à une phase de recharge, de régénération du culte, permet justement l'accueil désormais consensuel des démonstrations de folklore et de la présence portugaise.

L'appel à la tradition fonctionne également de la part des non-migrants vis-à-vis de ceux qui font valoir une appartenance portugaise, expliquant l'irruption du profane dans le sacré par des éléments culturalistes. En considérant qu'au Portugal, les fêtes votives mêlent sacré, fête et sociabilité, on transpose ici un élément, ou plutôt les représentations de la culture de l'Autre, légitimant ainsi ce qui jusqu'à présent était perçu négativement. Nous pouvons dès lors envisager le pendant de cette perspective, avec Erving Goffman, lorsqu'il évoque les attentes normatives que la société contribue à créer envers chaque groupe ou chaque individu stigmatisé[3]. Sans pour autant dire que les Portugais sont stigmatisés, ce qui serait excessif dans la situation étudiée, nous pouvons tout de même constater que nombreux sont ceux, parmi les anciens établis, à attendre des Portugais une certaine attitude, certains comportements lors du pèlerinage, dont le folklore présenté l'après-midi est le symbole. C'est ainsi que les « Portugais » doivent se conformer à l'image attendue qui est celle d'une communauté croyante, très démonstrative tant au niveau du folklore que de la dévotion. Peter Berger part du principe que l'acteur ne fait pas qu'endosser passivement le rôle qu'une situation définit, mais que ce rôle est performatif. Ce rôle joué agit finalement sur le comportement, les idées, de l'acteur : « On devient le personnage dont on joue le rôle »[4].

Certains auteurs étudiant les relations interethniques sous l'angle de la « saillance » ont ainsi porté beaucoup d'attention aux stéréotypes en tant qu'éléments d'analyse non négligeables et

[1] Nolan Mary Lee, Nolan Sidney, *op. Cit.*, 1989, p. 84. (Nous traduisons).
[2] Turner Victor, Turner Edith, *op. cit.*, 1978, p. 26. (Nous traduisons).
[3] Goffman Erving, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris : éd. de Minuit, 1975, [1963].
[4] Berger Peter, *Comprendre la sociologie*, Paris : Centurion, 1973, [1963], p. 140.

constitutifs de ces relations[1]. Lyman et Douglass partent ainsi du principe que toutes les relations interethniques entraînent un certain nombre de stéréotypes et que ces stéréotypes constituent des généralisations servant à la définition des groupes non seulement de l'extérieur, mais également de l'intérieur[2]. Les auteurs estiment ainsi qu'écarter les stéréotypes de l'analyse constitue une erreur en ce sens que, même s'il s'agit de représentations générales des groupes et des individus, ils servent tout de même à appréhender les individus et groupes tant de manière endogène qu'exogène. Les auteurs notent ainsi que les stéréotypes portés sur les groupes constituent des éléments qui peuvent à leur tour servir d'éléments de « saillance » de l'identité du groupe. Douglass et Lyman différencient alors le contenu des stéréotypes des attitudes qu'ils entraînent ; les premiers « constituent la définition des individus et des situations » alors que les secondes « constituent des orientations que les acteurs se sentent ordinairement obligées de saisir »[3]. Il faut donc envisager plusieurs facteurs s'alimentant mutuellement : la volonté des Portugais de se retrouver autour d'éléments estimés représentatifs d'une culture portugaise, les attentes des anciens établis à trouver chez les « Portugais » des comportements également jugés représentatifs de cette culture (et notamment l'imbrication du religieux et de la fête), attentes ayant pour effet, chez ceux qui font valoir une appartenance portugaise, une certaine « *performance* dans le statut, la possibilité de jouer correctement les rôles requis pour rendre l'identité effective »[4].

6. Conclusion partielle

Nous avons vu dans ce chapitre en quoi le pèlerinage de Sainte-Solange était un culte à l'ancrage local fort, ce qui est nécessairement passé par la description de cet événement dans une perspective ethnographique et socio-historique. L'un des principaux thèmes développé ici a été celui des représentations du culte comme en déshérence, que ce soit au niveau religieux ou au niveau de sa popularité, c'est-à-dire dans sa fréquentation. Le tableau dépeint ici est celui d'une célébration religieuse décrite comme une tradition qui « n'est plus ce qu'elle

[1] Pour une description des divers auteurs ayant eut recours à cette notion, voir Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, « La saillance », *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses universitaires de France, 2008, [1995], p. 182-188.
[2] Lyman Stanford M., Douglass William A., « Ethnicity : strategies of collective and individual impression management », *Social research*, vol. 40, n° 2, 1973, p. 344-365.
[3] *Ibid*., p. 347. (Nous traduisons).
[4] Barth Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », [1969], Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, 2008, [1995], p. 203-249, (p. 233).

était » comme aurait pu le relever non sans ironie Gérard Lenclud[1]. Les représentations d'une tradition religieuse portugaise dans laquelle la fête serait partie intégrante du religieux sont dès lors un argument principal permettant d'accommoder ces deux aspects de la fête qui, nous l'avons vu, sont pourtant historiquement et anthropologiquement imbriqués, que ce soit au Portugal comme ailleurs. C'est là l'un des points, mais non le seul, qui a permis une réception « bienveillante » des Portugais au pèlerinage alors envisagés comme représentants d'une fervente communauté religieuse qui tendrait à se dissoudre localement parmi les autochtones. Ce n'est donc pas un hasard si de nos jours, les participants remarquent ou observent, comme ces deux participants, « un profond sens religieux » à la procession ou « une montée dans la piété ». Il est désormais opportun de consacrer le chapitre suivant à l'étude de l'appropriation du culte de Solange par les Portugais au regard de cet accueil bienveillant qui leur a été fait.

[1] Lenclud Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était… Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, 1987, p. 110-123.

Chapitre 3 : L'appropriation locale du culte de Solange et l'accueil bienveillant des Portugais

Comment, dans un culte local attirant des milliers de personnes, des populations symbolisant ou évoquant l'altérité peuvent-elles trouver place, légitimité et sens ? Si, avec l'anthropologue Fredrik Barth[1], nous savons que l'appartenance et l'altérité se construisent « à la frontière » dans un jeu d'hétéro et d'auto-identification, alors la coprésence, la collaboration, peut conduire à la cristallisation de ces appartenances. Pourtant, loin d'avoir à choisir entre deux appartenances (être Portugais ou Français), les Portugais de France s'inscrivent dans une dynamique territoriale : « L'identité des Franco-Portugais n'est pas celle d'un groupe déterritorialisé. Elle est ancrée dans un va-et-vient, dans la pratique fréquente de deux territoires » relève très justement Irène Dos Santos[2]. Ce mouvement peut alors être réel et « physique » ou relever d'un va-et-vient symbolique. Le pèlerinage offre précisément la possibilité d'une diversité d'appartenances inclusives (être Portugais et Français) par l'intermédiaire d'un patrimoine commun, d'une religion commune, mais aussi d'un espace politique plus large que représente l'Europe. Je souhaite montrer dans ce chapitre que l'expression de l'appartenance portugaise a été encouragée en ce sens qu'elle permettait d'évacuer un certain nombre de contradictions évoquées précédemment. C'est donc plus précisément sur la participation des nouveaux venus, « Portugais » mais également « Africains » et « Asiatiques », que sera questionnée l'appropriation du culte, ses effets et la signification qu'on lui prête localement. Je décrirai ainsi en premier lieu l'invitation des migrants au pèlerinage, qu'il s'agisse des Portugais depuis la décennie 1960 ou plus récemment des « Africains » et des Hmong. Dans un deuxième temps, j'aborderai les explications que les différents acteurs donnent localement à l'appropriation du culte par les Portugais en relevant notamment quatre grands types d'explication. Enfin en dernier point, j'interrogerai les significations et les effets de l'appropriation, le sens donné aujourd'hui à

[1] Barth Fredrik, *op. cit.*, 1969.
[2] Dos Santos Irène, « Continuité et rupture dans la migration : la problématique mémorielle », Actes du colloque « Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise », Clermont-Ferrand, 5-6 fév. 2007, Clermont-Ferrand : MSH, p. 59-66, [En ligne], URL : http://www.msh-clermont.fr/IMG/pdf/07-DOS_SANTOS_59-66_.pdf., (p. 64).

sainte Solange et son culte, à travers notamment le rôle prêté à la sainte ou l'investissement dans cet événement.

1. L'invitation des migrants au pèlerinage

Comment la présence des nouveaux venus au pèlerinage de Sainte-Solange a-t-elle été envisagée par les divers acteurs locaux, prêtres ou laïcs, des années 1960 à nos jours ? Parallèlement à la venue de diverses populations, nous analysons ici la façon dont l'événement a changé de statut, devenant au fur et à mesure une célébration d'envergure plus large tout en restant un « petit pèlerinage ».

1.1. Un déplacement de la territorialité de l'événement ? Un pèlerinage local mais international

Dès la fin des années 1960, le pèlerinage revêt un caractère international. C'est le terme utilisé de nombreuses fois pour qualifier cette journée de Pentecôte. Local, l'événement le demeure car son rayon d'attraction est peu développé et n'est pas destin à s'agrandir, et international par l'origine géographique de ses divers participants : « À l'origine il reste un pèlerinage local, diocésain, c'est tout. Il n'a pas cette dimension internationale. Il la prend parce que y'a ces populations qui viennent » souligne aujourd'hui le père Jean-Pierre de la paroisse Saint-Jean de Bourges participant depuis 2012 au pèlerinage.

La place accordée aux anciens migrants et leurs enfants ou petits-enfants devient toutefois plus grande, tout comme leur visibilité dans cet espace public et religieux. Si plusieurs populations de migrants sont représentées, les Portugais sont cependant le groupe qui est systématiquement mis en avant dans les bulletins catholiques locaux depuis plusieurs décennies : « le groupe des Portugais, venus fort nombreux de Tours (un car spécial), de Vierzon (un car spécial), de Bourges et des environs, accompagnés du Père Pereira […] ainsi que le groupe des Polonais (spécialement de Nérondes et de Rosières), groupés autour du Père Christophe, leur aumônier régional »[1] sont ainsi remerciés lors de la célébration du pèlerinage de 1964. C'est « autour de » ou « accompagnés de » que les groupes se rendent au pèlerinage,

[1] *La semaine religieuse*, 100e année, 23 mai 1964, n° 21, p. 221.

c'est-à-dire encadrés d'une légitimité religieuse, un prêtre. Il est par ailleurs intéressant de noter le vocabulaire utilisé par les populations concernées elles-mêmes pour désigner les aumôniers, vocabulaire qui relève bien souvent de la parenté, accentuant ainsi une position minoritaire. Ainsi un fils de migrant polonais se souvient aujourd'hui que « le père Christophe était un vrai père pour nous ». Lors du pèlerinage de 1965, l'après-midi, les Portugais sont la seule population « étrangère » à participer activement à la fête de la jeunesse en présentant alors plusieurs groupes folkloriques. D'autres groupes réunis sur la base d'une origine nationale spécifique sont pourtant présents pour la procession. Comme le note le *Courrier Français* dans un article au titre évocateur (« Sainte-Solange, carrefour européen »), « de fortes délégations étrangères composées de Polonais en costume national, d'Espagnols, de Portugais »[1] sont présentes. Sainte-Solange devient alors le symbole local de l'unité chrétienne, en témoigne un pèlerin dans le *Courrier Français* :

> « Le Berry peut être fier d'offrir ce témoignage à nos frères chrétiens d'Europe qui sont venus retrouver chez nous le climat de leurs pèlerinages nationaux tels que Czestochowa en Pologne, Saint-Jacques en Espagne, Fatima au Portugal… Sainte-Solange représentait ce lundi une Europe sans frontières »[2].

A partir de 1966, les Portugais sont cependant rejoints à la Fête de la jeunesse par les « Polonais de Rosières » qui chantent et dansent publiquement l'après-midi. En 1967, « ce caractère international du pèlerinage s'est manifesté l'après-midi aussi, dans un festival de la jeunesse bien réussi. Des groupes nombreux de jeunes se sont exprimés avec entrain, *à côté* des Polonais de Rosières, et de musiciens et de chanteurs portugais, dans une excellente atmosphère d'amitié »[3]. Les catégories « nationales » ou ethniques sont mises en avant pour désigner ces populations « venues d'ailleurs » alors que lorsqu'on fait référence au « non migrant », c'est-à-dire ici le majoritaire, c'est plutôt la catégorie d'âge qui est exprimée comme si le majoritaire était insaisissable autrement que par l'âge, le genre ou des euphémismes faisant appel à la « souche berrichonne ». C'est là une première expression du groupe majoritaire qui n'est jamais nommé comme groupe ethnique, car constituant lui-même la référence[4].

---

[1] *Le Courrier Français*, 12 juin 1965.
[2] *Ibid*.
[3] *La semaine religieuse*, 103e année, 20 mai 1967, n° 20, p. 179. (Nous soulignons).
[4] Juteau-Lee Danielle, « Présentation : Les *autres* « ethniques » », *Sociologie sociétés*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 3-8.

La même année, le Cardinal « exprima ensuite avec une délicatesse qui toucha les cœurs sa joie de voir unis au pèlerinage les étrangers du diocèse »[1]. Les allocutions furent d'ailleurs traduites en portugais et en polonais lors de cette célébration. En 1970, « Allemands, Espagnols, Polonais, Portugais et Français, constituaient une véritable Pentecôte »[2] et l'on se félicite de cette présence pluriculturelle : « Quant à nos frères étrangers, leur pourcentage important suscita les compliments de Mgr l'Archevêque qui nomma le Portugal, l'Espagne, la Pologne et l'Italie »[3]. En 1972, « pour bien marquer le caractère international de la manifestation, il y eut une expression portugaise et une espagnole »[4].

L'abbé Cothenet précise dans un article de 1965 qu' « avec la compréhension du nouveau Curé, le pèlerinage de Sainte-Solange deviendra le pèlerinage international du Berry, réunissant Berrichons, Polonais (le Père Christophe conduisait un groupe nombreux cette année), Portugais dans une même prière, sur la tombe de cette jeune martyre de la virginité »[5]. Là-encore, relevons que les catégorisations « nationales » des Portugais ou Polonais font face à une catégorie plus « locale », celle des Berrichons. L'appel à la localité permet ainsi de mettre en relief l'autochtone en le nommant Berrichon et non Français, en même temps qu'est relevée l'extranéité ou l'altérité des Polonais et des Portugais. Ainsi la même année, « plusieurs délégations d'*étrangers*, Portugais, Polonais, Espagnols, ont annoncé leur participation [au pèlerinage] avec leurs aumôniers »[6]. Il semble ainsi que jusque dans le milieu de la décennie 1970, plusieurs groupes formés autour d'une appartenance nationale ou ethnoculturelle se côtoient lors du pèlerinage de Sainte-Solange. Peu à peu ces groupes occupent une place de plus en plus active dans le pèlerinage et il ne s'agit alors plus de regroupements peu organisés d'individus mais bien de groupes dont la venue est préparée, sur la base d'associations par exemple, toujours encadrée par une présence cléricale et faisant valoir une appartenance, celle des Espagnols, Portugais, Polonais etc. Nous avons évoqué le fait que les Polonais (essentiellement ceux de Rosières, village marqué dans les années 1920 par la venue d'ouvriers polonais) se rendaient à Sainte-Solange sous l'impulsion du père Christophe. La présence polonaise au pèlerinage s'efface toutefois peu à peu et, à partir de 1970, disparaît totalement des comptes-rendus journalistiques. Un retraité de 65 ans, fils de migrant polonais installé dans la petite cité ouvrière de Rosières, se souvient avoir participé au

[1] *La semaine religieuse*, 103e année, 20 mai 1967, n° 20, p. 179.
[2] *La semaine religieuse*, 106e année, 23 mai 1970, n° 21, p. 205.
[3] *La semaine religieuse*, 107e année, 19 juin 1971, n° 25, p. 231.
[4] *La semaine religieuse*, 108e année, 3 juin 1972, n° 22, p. 206.
[5] Cothenet Édouard, « Les étrangers dans le diocèse de Bourges », *Migrations et pastorale*, 1965, p. 19-25.
[6] *La semaine religieuse*, 101e année, 29 mai 1965, n° 22, p. 201. (Nous soulignons).

pèlerinage de 1960. Les Polonais étaient alors menés en car par le père Christophe, leur aumônier, depuis Rosières jusqu'à Sainte-Solange. Puis peu à peu « les Portugais nous ont remplacés » souligne-t-il avec quelques regrets en insistant sur la primauté passée de la présence polonaise. Les Espagnols participent également au pèlerinage et en 1975, une lettre écrite par une religieuse au père Cothenet évoque le désir d'être plus actif dans cette participation, puisqu'il apparaît que jusqu'à présent, les Espagnols ont surtout joué un rôle de « spectateurs » :

> « Les Espagnols, selon un désir qu'ils nous ont exprimé je crois, voilà quelques temps, veulent essayer de participer un peu plus cette année, non pas en ce qui concerne la fête folklorique de l'après-midi, mais à la procession du matin et à la messe. Hier nous avons fait un petit choix de chants et nous répéterons samedi. Je pense que les enfants qui viendront probablement accompagnés de l'instituteur obligeront les parents à se déplacer et à participer »[1].

A posteriori, le pèlerinage semble avoir réussi à réunir plusieurs groupes ethniques ou nationaux sur la base d'une appartenance commune à la religion chrétienne. Si toutes ces populations de confession chrétienne ont pu être représentées à Sainte-Solange à un moment ou un autre, ce sont les Portugais qui occupent désormais une place prédominante. En 1988, dans *Le Manuel du pèlerin de Sainte-Solange*, la remarque suivante sur le profil du pèlerin montre que les participants sont alors d'origines aussi diverses que lointaines. L'utilisation du terme « ethnie » reflète alors une diversification des participants qui ne relève pas seulement de la distance géographique :

> « De même, le profil du pèlerin s'est aussi modifié. Si, dans les premiers temps, et jusqu'à ces dernières années, les fidèles étaient originaires de la région, maintenant d'autres ethnies ont pris le chemin de Sainte-Solange. Nous voulons évoquer ici la venue, chaque année, d'importants groupes de Portugais, d'Espagnols, de Polonais, de Vietnamiens qui se sont installés en Berry depuis peu. On peut ainsi dire que le pèlerinage de Sainte-Solange a pris un caractère d'internationalité »[2].

International, européen, universel, les termes utilisés pour caractériser le pèlerinage dépassent l'envergure pourtant modeste de la procession. L'usage de ces termes se réfère à deux

[1] Lettre manuscrite de sœur Marie-Pierre au père Cothenet, le 13 mai 1975.
[2] Chevallier Antoine, *Manuel du pèlerin de Sainte-Solange*, Bourges : Direction des pèlerinages du Berry, Tardy-Quércy, 1988, p. 44.

principales acceptions : l'une relevant de l'universalisme catholique, l'autre des relations interethniques. Ces deux acceptions sont ainsi superposées et si la fraternité, la solidarité entre chrétiens catholiques, doit dépasser les origines diverses des participants sous le principe de l'Église universelle, les catégories définies par le majoritaire sont toujours sous-entendues :

> « Le pèlerinage annuel […] s'est déroulé, hier lundi, sous le signe du « catholicisme », c'est-à-dire de l'Universalisme de l'Église. En effet, des Portugais, mais aussi d'autres étrangers, étaient venus se recueillir près de la chapelle qui commémore le sacrifice de la sainte berrichonne »[1].

Dans cet extrait, on remarque que malgré l'universalisme de la religion évoqué en premier lieu (« sous le signe du catholicisme »), on remarque la présence de Portugais et d'autres étrangers (qui eux ne sont pas nommés) et on ne manque finalement pas de relever le caractère local de la « sainte berrichonne ». La coprésence de plusieurs cultures dépeint désormais ce caractère international de la célébration et l'aspect religieux semble ici mis au second plan. En témoigne entre autres un article du *Berry républicain* de 1990 au titre évocateur mais encore interrogateur : « Sainte-Solange, pèlerinage européen ? »[2].

1.2. Une présence devenue incontournable de la « colonie portugaise »

Entre 1962 et 1985, aucun compte-rendu du pèlerinage publié dans le bulletin catholique *La semaine religieuse* ne manquera d'évoquer la « colonie portugaise », expression quasi-militaire marquant autant l'importance numérique que symbolique : « Le pèlerinage de Sainte-Solange (7 juin) auquel participera le père Pereira offrira une nouvelle occasion à la colonie portugaise de se retrouver dans la prière et dans la détente »[3]. Les prêtres portugais qui accompagnent ces groupes ne sont pas toujours les mêmes, ce n'est donc pas spécialement une initiative individuelle qui est à l'origine de leur venue. Ce point est important car, comme nous le verrons, certains discours mettent en avant l'invitation faite aux Portugais par un prêtre influent de la communauté chrétienne locale. Les célébrations se font de plus en plus en portugais à l'église comme à la chapelle du champ du martyre. Peu à peu, la présence des « étrangers », et particulièrement celle des Portugais, devient habituelle pour ne pas dire

[1] *La Nouvelle République*, mardi 12 juin 1973.
[2] *Le Berry républicain*, mercredi 6 juin 1990.
[3] *La semaine religieuse*, 101e année, 8 mai 1965, n° 19, p. 179.

routinière : « *Comme tous les ans*, les Portugais sont invités à participer au pèlerinage de Sainte-Solange »[1]. La population portugaise se diversifie : autrefois majoritairement fréquentée par les hommes, ce sont de plus en plus de familles avec femmes et enfants qui assistent à la procession. Cela s'explique sans doute par le fait que les femmes et les familles ont rapidement rejoint les maris arrivés en France quelques mois ou années auparavant. Non seulement la présence des Portugais est mentionnée, mais elle est de plus largement commentée et l'on cherche ainsi à réhabiliter publiquement l'image de ces travailleurs stigmatisés qui souffrent bien souvent de préjugés. En témoignent entre autres ces deux comptes-rendus du pèlerinage de 1973, rapportant le discours de l'abbé Farcet. Le premier est issu de la *Semaine religieuse*, bulletin catholique, et le second du *Berry républicain*, presse quotidienne régionale :

> « Nous signalerons une participation étrangère importante (surtout portugaise) avec quelques monitions par un missionnaire portugais dans la langue du pays. […] Le prédicateur, M. l'abbé E. Farcet, devait insister beaucoup sur notre accueil à l'égard de ces frères grâce auxquels nous pouvons bénéficier d'autoroutes, de voitures, du ramassage des ordures ménagères »[2].
>
> « L'abbé Farcet insista sur les grandes migrations humaines et en particulier celle des Portugais que l'on comptait très nombreux dans les rangs des fidèles. Le prélat rappela, s'il était nécessaire, les mérites de ce peuple besogneux, venu se joindre aux Français pour participer aux grands travaux rendus indispensables et urgents pour les impératifs de l'économie moderne »[3].

Ces discours envisagent l'immigration sous l'angle de l'économie, de la « fonction » de main d'œuvre des immigrés et, bien que la perspective soit ici positive, le but étant de vanter les mérites de ce « peuple besogneux », ils n'en relayent pas moins la pensée générale de l'époque[4] qui réduit bien souvent les nouveaux arrivants à cet aspect économique de la migration. En 1975, la présence portugaise au pèlerinage semble entérinée et la fête de la Jeunesse de l'après-midi devient un « grand gala folklorique franco-portugais »[5]. En 1978 on estime même qu'il s'agit d'un « pèlerinage franco-portugais » où « les Portugais se sentent

---

[1] *La semaine religieuse*, 104e année, 18 mai 1968, n° 20, p. 182. (Nous soulignons).
[2] *La semaine religieuse*, 109e année, 23 juin 1973, n° 23, p. 261.
[3] *Le Berry républicain*, mercredi 13 juin 1973.
[4] Tripier Maryse, « L'immigré, analyseur de la société (note critique) », *Terrains & travaux*, vol. 2, n° 7, 2004, p. 173-185.
[5] *La semaine religieuse*, 111e année, 10 mai 1975, n° 18, p. 163.

chez eux »[1]. En 1976 encore, les Portugais sont largement représentés au pèlerinage et les liturgies, tout comme les prières, se font en français et en portugais. L'année suivante, en 1977, « les chants en français alternèrent avec ceux jaillis des cœurs de nos frères de la communauté portugaise heureux de proclamer avec grande conviction leur foi profonde »[2] et l'archevêque remercie « tous les pèlerins de langues diverses »[3]. Lors du pèlerinage de 1979, une large place est faite aux nouveaux venus et notamment aux Portugais dans l'homélie de l'archevêque :

> « Je sais que parmi vous, nombreux sont les Portugais, peut-être aussi d'autres personnes venant d'ailleurs pour nous aider. Nous ne sommes pas toujours, en France, aujourd'hui, très accueillants envers ceux qui viennent nous aider ; si nous avions un cœur de pauvre, et si nous savions que le Seigneur nous demande d'accueillir tout le monde, combien nous saurions montrer au contraire, de délicatesse, voire de tendresse envers tous ceux qui sont loin de chez eux, et qui sont comme dépaysés dans un pays qu'ils connaissent mal, ayant laissé leurs amis et peut-être leur famille »[4].

Les problèmes qu'ont connus et connaissent encore les nouveaux ou plus anciennement venus sont ainsi soulevés publiquement lors de la célébration. En 1984, l'homélie de l'archevêque est quasiment entièrement dédiée aux relations entre Français et Portugais. Le compte-rendu du pèlerinage rapporte « la participation de plus en plus nombreuse et active des immigrés catholiques (Portugais) », ainsi qu'un « aumônier national des travailleurs portugais », et un « bilinguisme qui assure la participation de tous »[5]. Nous pouvons relever dans cet article que cette fois-ci, les immigrés sont d'abord « catholiques », bien que l'on précise entre parenthèses qu'ils sont aussi Portugais. Puis l'homélie dans laquelle l'archevêque rend un véritable hommage aux Portugais est retranscrite dans le journal du diocèse. Nous en donnons ici un large extrait afin de retenir la façon dont l'archevêque envisage la participation des Portugais au pèlerinage. Il insiste en effet sur l'importance des échanges et sur la religiosité particulière que les migrants semblent avoir apporté avec eux du Portugal :

> « Bienvenue toute spéciale à vous aussi, Portugais de chez vous, qui êtes venus *travailler* dans ce département du Cher […] Ce pèlerinage est devenu au fil des ans votre grande rencontre annuelle. Vous êtes heureux de vous y rencontrer, d'y faire la

[1] *La semaine religieuse*, 114e année, 27 mai 1978, n° 10, p. 149.
[2] *La semaine religieuse*, 113e année, 11 juin 1977, n° 23-24, p. 203.
[3] *Ibid.*, p. 204.
[4] *La semaine religieuse*, 115e année, 15 juillet 1979, n° 13, p. 214.
[5] *La semaine religieuse*, 120e année, 22 juin 1984, n° 12, p. 221.

> fête ensemble, un peu comme au pays. Mais beaucoup d'entre vous veulent faire aussi de cette rencontre une vraie fête religieuse, un pèlerinage de chrétiens en marche, comme on sait le faire au Portugal, notamment sur la route de Fatima. Vous apportez dans ce lieu la vigueur d'une foi solidement enracinée qui n'a pas peur de s'exprimer en public. Cela nous fait du bien à nous, *gens du pays* qui avons parfois du mal à extérioriser nos convictions chrétiennes. Vous le sentez bien, amis Portugais, dans vos quartiers et sur vos lieux de travail il n'est pas facile de se montrer chrétiens. Ce pèlerinage est pour vous une occasion de reprendre courage. […] Et vous, jeunes Portugais, vous vous demandez en plus comment rester fidèle à vos racines, à la culture de votre pays, et en même temps bien vous insérer, comme vous le voudriez dans la communauté française, celle de vos camarades d'école ou de travail. Vous ne voudriez pas être toujours mis à part »[1].

Il apparaît clairement ici que le pèlerinage de Sainte-Solange est à présent littéralement approprié par les Portugais, appropriation reconnue et même soutenue par l'Église. Ce jour du lundi de Pentecôte est alors décrit comme une rencontre centrale dans la vie des Portugais de la région (« *votre* grande rencontre annuelle ») qui permet de retrouver une sociabilité qui rappellerait celle du pays de départ. Les Portugais sont également décrits comme de véritables croyants (bien qu'ils soient encore envisagés comme des « travailleurs ») qui possèdent le sens des pèlerinages, comme celui de Fatima, et qui permettent quelque part d'entériner la fonction religieuse de cette journée, une visibilité chrétienne parfois oubliée ou cachée par les majoritaires qu'une fois de plus, on nomme « gens d'ici » par opposition aux « gens d'ailleurs ». À la fin des années 1960, on notait déjà que « le Français est peu expansif dans les manifestations de sa foi »[2]. Il est donc aisé de comprendre d'une part pourquoi la présence des Portugais n'est pas envisagée comme une menace, et d'autre part pourquoi il est nécessaire et même essentiel que les Portugais « conservent » en France une culture portugaise (« rester fidèle à vos racines ») qui est censée placer la religion au centre de la vie sociale. C'est donc l'appel à la culture en tant qu'élément essentialisé portée par un groupe dont on nie l'hétérogénéité (les « Portugais ») qui permet de légitimer une croyance perçue comme en décalage dans une société sécularisée. Or si l'accent est mis sur la conservation de la culture, nous savons qu'une culture n'est pas un « bagage » qui se transporte et que ce sont

[1] *Ibid*., p. 222-223. (Nous soulignons).
[2] Suggestions pour la préparation des émigrants espagnols, 1966.

avant tout des individus qui migrent[1]. Nous l'avons observé précédemment dans la façon dont l'Église locale a eu recours à la « culture d'origine » des Portugais pour dépasser la contradiction entre fête profane et célébration sacrée.

1.3. Un pèlerinage désormais « grand public »

À partir de 1985, *La semaine religieuse* du Berry ne mentionne plus la présence portugaise au pèlerinage de Sainte-Solange. Dès 1987, le pèlerinage en lui-même n'est parfois même plus annoncé. Est-ce là un signe de désintérêt pour les événements de ce type ? Quelques années plus tôt, en 1981, le bulletin catholique publiait un article questionnant « Le pèlerinage est-il si démodé ? »[2]. Cet article, qui n'était pas particulièrement centré sur la célébration de Sainte-Solange, pose cependant une interrogation générale sur la pérennité que peut espérer cette pratique religieuse en France. Est-elle restée un acte de dévotion pour les pèlerinages ayant encore lieu ? « Réinventer le pèlerinage, le sauver de sa tentation de devenir un objet de consommation économique ou culturelle, n'est pas sans importance […] »[3] peut-on lire dans ce même article. Si le bulletin catholique *La semaine religieuse* semble répondre de lui-même à cette question en évoquant rarement le pèlerinage à partir de 1985. En revanche, la presse quotidienne ou hebdomadaire régionale continue de couvrir l'événement culturel que constitue le pèlerinage de Sainte-Solange, prenant ainsi le relais de la presse religieuse et marquant ce passage d'un événement religieux essentiellement vécu par les Catholiques à un événement local, catholique certes, mais aussi culturel et festif, traditionnel voire patrimonial comme nous le verrons par la suite.

Une presse s'adressant à un public plus large, chrétien ou non, s'attache effectivement à couvrir l'événement de manière systématique. *Le courrier français du Berry*, journal hebdomadaire catholique, rapporte à partir de 1980 le pèlerinage de Sainte-Solange, tout comme les deux grands quotidiens régionaux que sont *Le Berry républicain* et *La Nouvelle République*. La présence portugaise y est non seulement mentionnée, mais elle est également envisagée comme un élément central de la célébration : ainsi l'édition du 5 juin 1982 où un journaliste du *Courrier Français* note qu'à Sainte-Solange, « les Français sont désormais

[1] Cuche Denys, *op. cit.*, 2010, [1996].
[2] *La semaine religieuse*, 117e année, 10 janvier 1981, n° 1, p. 13-14.
[3] *Ibid*., p. 14.

minoritaires, les migrants non portugais sont assez effacés (Polonais, Yougoslaves). Le pèlerinage devient un peu une célébration de la première apparition de Fatima par les frères portugais »[1]. La présence des groupes folkloriques portugais animant l'après-midi du pèlerinage est désormais relevée : en 1983 se produit par exemple, le groupe folklorique de Vierzon, Alegria Do Minho. L'année suivante, c'est « un groupe de jeunes Portugais en costumes du pays aux couleurs vives [qui] fut particulièrement remarqué »[2]. Il semble désormais acquis que le pèlerinage de Sainte-Solange soit indissociable de la présence portugaise : « ce pèlerinage n'est-il pas devenu leur grande rencontre annuelle ? » questionne *Le Courrier Français du Berry*[3]. Les proportions sont ainsi peu à peu renversées et le pèlerinage devient majoritairement portugais. Or si ce renversement s'observe numériquement en faveur des Portugais, l'organisation, les choix concernant la place des groupes, c'est-à-dire toute la mise en œuvre du pèlerinage, revient pour l'instant encore au majoritaire « social », les locaux dits autochtones. Colette Pétonnet note avec finesse la manière dont le regard a tendance à se porter sur la différence au détriment du familier, et quand bien même les groupes particuliers construits ou perçus comme différents sont peu nombreux ou n'ont pas accès au pouvoir, ils sont perçus comme majoritaires : « La perception passe sous silence les choses familières qui n'alertent pas son regard mais elle ne résume pas, elle ne généralise pas, elle sélectionne. La voix publique n'exprime rien d'autre que reconnaissance des différences. […] Seulement dans notre société de masse, il se produit une erreur d'interprétation : dès qu'un groupe est désigné comme ayant élu domicile dans un lieu, il est perçu comme majoritaire, donc facteur de déséquilibre »[4]. La question réside alors dans la définition de cette position majoritaire qui, si elle est certainement numérique, ne l'est pas en termes de pouvoir. Parmi les centaines de participants, on relève « une grande majorité de Portugais » mais « également les Berrichons fidèles au rendez-vous à leur terroir le plus cher »[5] en 1981. Le caractère local du pèlerinage est rappelé par l'appel au « terroir » et ce sont les Berrichons que l'on mentionne, non pas comme catholiques, mais comme des participants attachés à une tradition. Peu à peu, les Portugais deviennent eux aussi, du moins symboliquement, eux-aussi autochtones, tout en mettant en exergue une appartenance portugaise. En 1982, un article est ainsi titré « Une tradition vieille de 1100 ans… Berrichons

[1] *Le courrier français du Berry*, 5 juin 1982. (Non paginé).
[2] *Le courrier français du Berry*, 16 juin 1984.
[3] *Ibid*.
[4] Pétonnet Colette, « Le vieux quartier », *Espaces habités : ethnologie des banlieues*, Paris : Galilée, 1982, p. 19-39, (p. 21).
[5] *La Nouvelle République*, mercredi 10 juin 1981.

et Portugais ont honoré sainte Solange, patronne du Berry »[1]. Les Portugais sont ainsi directement inclus dans la légende de sainte Solange vieille de quelque mille ans. En 1983, c'est « grâce à la colonie portugaise » que la célébration existe encore et on estime à plus de 80% la proportion des « Lusitaniens ». Cette expression globalisante de « Lusitaniens » fait par ailleurs référence à une généalogie mythique qui dépasse le seul Portugal pour désigner une appartenance nationale lointaine. Cette référence contribuera également, comme le relève Irène Dos Santos, au « fondement d'une communauté transnationale, composée d'individus séparés par des réalités sociales et culturelles diverses (Brésil, Venezuela, États-Unis, Canada, Afrique du Sud, France, etc.) »[2] :

> « Martyre berrichonne, solennellement honorée chaque année le lundi de Pentecôte, sainte Solange a été adoptée par la grande colonie portugaise du Berry et de la région. Heureusement pour elle, car *c'est grâce à sa participation que le traditionnel pèlerinage qui lui est consacré continue certainement de vivre*. Près de quatre-vingts pour cent des fidèles étaient lundi des Lusitaniens animés d'une ferveur profonde »[3].

La coprésence du sacré et du profane continue d'être relevée et le retour de la « dimension païenne » du pèlerinage est notée dans les années 1980, faisant ainsi écho à la présence des Portugais. Là où l'archevêque notait avec enthousiasme, quelques années plus tôt, le caractère religieux des Portugais, certains journaux locaux relèvent plutôt une participation mêlant fête, traditions et religion. Pourtant ce n'est pas en termes péjoratifs, comme aurait pu le faire le clergé au début du XXe siècle, que le pèlerinage est qualifié de profane ou de païen. Nous avons évoqué l'appel à la tradition portugaise comme élément de légitimation de ces deux aspects de la fête. C'est plutôt une caractéristique de ce qui devient désormais la marque d'un patrimoine portugais :

> « Chez les pèlerins, la langue lusitanienne désormais domine. Il est vrai que le pèlerinage de Sainte-Solange est devenu l'occasion de se retrouver. L'aspect païen de ces retrouvailles n'est en fait qu'apparent puisque l'amour du prochain, l'amitié, sont une prière »[4].

---

[1] *Le Berry républicain*, mardi 1er juin 1982.
[2] Dos Santos Irène, *op. cit.*, Actes du colloque « Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise », Clermont-Ferrand, 5-6 fév. 2007.
[3] *Le Berry républicain*, « Sainte-Solange toujours honorée grâce à la colonie portugaise », mardi 24 mai 1983. (Nous soulignons).
[4] *La Nouvelle République*, mardi 12 juin 1984.

> « Comme dans tout pèlerinage et cela de tous les temps, l'après-midi perd souvent son caractère religieux. La joie populaire s'exprime au milieu de réjouissances profanes : manifestations sportives au stade, fête foraine sur la place du village et spectacle de variétés pour les Portugais. Et là encore, la tradition n'a pas failli »[1].

Certains éléments du pèlerinage sont évoqués comme des pratiques superstitieuses et participent de cette vision païenne. Ainsi le fait que les pèlerins veuillent rapporter de Sainte-Solange un morceau de la croix de bois se trouvant derrière la chapelle, acte très ancien, est considéré en 1986 comme « une pratique superstitieuse que l'Église pourtant leur interdit »[2]. Ces pratiques perdurent toutefois de nos jours, celle de gratter un morceau de la croix ou de jeter des pièces dans la fontaine, et les Portugais ne sont d'ailleurs pas les seuls à le faire, ce qui illustre bien le fait que la dimension païenne de ces pratiques n'est pas spécifiquement portugaise, contrairement à ce que certains acteurs du clergé local pourraient estimer.

1.4. La volonté d'élargir le pèlerinage à d'autres groupes

Il est aujourd'hui convenu par tous que le pèlerinage est indissociable de la présence portugaise. En revanche, nous pouvons assister depuis l'année 2010 à une discussion concernant l'invitation d'autres groupes, « Africains » ou Hmong. Lors du pèlerinage 2011, cette discussion s'est concrétisée par la présence annoncée et effective des « Africains ». Relativement faible numériquement (seulement quelques personnes), la présence africaine a pourtant marqué le pèlerinage et chacun s'accorde sur « le gain énorme apporté par la communauté africaine » comme le souligne le secrétaire de l'Association Sainte-Solange. Pour le pèlerinage de 2012, l'invitation s'élargit à nouveau et ce sont « pleins de gens d'ethnies différentes avec leurs costumes » comme le précise la nouvelle présidente, qui sont prévus avec des groupes représentant Wallis-et-Futuna, Haïti, la République Démocratique du Congo, Madagascar, le Bénin, l'Angola ou encore le Rwanda.

[1] *Le Courrier français*, 31 mai 1986.
[2] *Ibid*.

1.4.1. Un pèlerinage franco-portugais fréquenté par les « Africains »

Pour le président du Centre Franco-Portugais de Bourges, la coprésence actuelle des uns et des autres ne pose pas de problème et ne doit soulever aucune inquiétude, personne ne cherchant à s'approprier le pèlerinage au détriment des autres groupes. S'il y a bien quelques tensions, elles ne sont pas dysfonctionnelles tant que la situation garde un certain équilibre. En revanche, alors que l'invitation au pèlerinage des « communautés africaines » n'est encore qu'à l'état de projet en cours d'année 2010, la proposition du président de l'Association Sainte-Solange de l'époque fait déjà débat. Son point de vue développé dans l'extrait d'entretien qui suit, affiche une réelle ouverture néanmoins teintée d'une certaine ambivalence :

> « Là j'ai entendu parler de communautés africaines. Moi je suis ravi, on est ravi, parce qu'on est vraiment là pour rassembler, c'est vraiment dans la ligne même de l'Église. Plus actuellement encore qu'avant. Donc le prêtre il est ravi d'entendre ça et je pense que l'évêque il sera tout à fait… […] Peut-être qu'ils viendront avec leurs fêtes, c'est possible, et il faudra partager… ça sera très bien, ça sera formidable. Ils viendront avec leurs façons de se manifester dans les églises, pour le pèlerinage du matin, c'est-à-dire la célébration etc. Donc aux côtés des Portugais. Donc on va demander aux Portugais de partager, de laisser un petit peu de place ».

Alors que cette invitation n'est encore qu'une hypothèse (2010), notre interlocuteur nous confie toutefois par la suite son appréhension quant à la réaction de la « communauté portugaise ». Il redoute en effet qu'à leur tour, les Portugais de l'association n'acceptent pas la coprésence d'un autre groupe, celui qui est, pour l'instant, nommé « communauté africaine ». Le caractère diocésain est souvent rappelé par les membres de l'association organisatrice, ou les simples participants au pèlerinage, comme pour signifier que malgré les apparences, la célébration n'appartient ni aux habitants de Sainte-Solange, ni aux Portugais, mais qu'elle est bel et bien « à tout le monde » dans une perspective catholique universaliste. Le projet de faire intervenir des populations de migrants d'autres régions du monde permet ainsi de se départir des éventuels reproches d'une appropriation exclusive, tout en faisant valoir d'une part la présence de la religion catholique dans de nombreuses parties du monde, et d'autre part la volonté de venir en aide à des populations qui souffrent bien souvent de « difficultés

d'intégration » comme l'évoque un membre de l'Association Sainte-Solange, ancien migrant portugais :

> « C'est nous, La Pastorale des Migrants, par le père Jean-Pierre de la chancellerie, qui nous a parlé que ça serait bon. Parce que bon, les Africains, leur religion… ils sont chrétiens. Mais y'en a qui sont chrétiens, y'en a qui ont d'autres religions, mais ils peinent à s'intégrer en France. Donc comme il sait que les Portugais se sont intégrés à Sainte-Solange, il veut que nous, les Portugais, avec la permission, puisqu'il faut quand même qu'on demande la permission à Sainte-Solange… ». Il poursuit : « Nous on veut les Africains. Parce que c'est eux les plus… que ça nous intéresse. Parce que y'a beaucoup plus d'Africains à Bourges que d'autres » puis « parce qu'au début, on voulait… c'était l'Asie. L'Asie c'est encore un autre monde à part. Comme les Hmong. Comme les Cambodgiens tout ça, on voudrait. Mais c'est tellement difficile ».

Le pèlerinage, et par extension l'Église, est ici envisagé comme un levier intégrateur à la société locale. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons la « fonction intégratrice de l'Église » d'une manière plus générale, mais nous pouvons d'ores et déjà préciser que l'argument de l'intégration est, depuis la participation des Portugais au pèlerinage, un élément explicatif de la part du clergé comme de la société locale : favoriser les relations sociales envisagées comme difficiles entre les uns et les autres. Le souhait de vouloir faire intervenir une population suffisamment nombreuse pour qu'elle soit visible reflète également le désir d'augmenter massivement le nombre de participants au pèlerinage. Sans pour autant réduire cette proposition à une simple stratégie visant à gonfler le nombre de participants, il semble que ce facteur soit une donnée non négligeable dans le choix de la population à faire intervenir. L'idée d'inviter des « Africains » est évoquée en 2010 mais il est alors encore trop tôt d'après le président de l'Association Sainte-Solange, qui évoque le peu de temps restant pour organiser cette venue, que ce soit pour l'association comme pour les personnes éventuellement intéressées. En 2011, le projet est à nouveau discuté lors des réunions de préparation au pèlerinage tout au long de l'année et ne semble jusqu'au dernier moment pas prévu pour le pèlerinage. Le manque de temps évoqué en 2010 est-il dès lors l'unique raison de ne pas réellement mettre à l'œuvre cette invitation ?

Le jour du lundi de Pentecôte, au mois de juin 2011, les « Africains » sont pourtant bien au programme. Cette célébration du 13 juin 2011 est particulière à plusieurs égards. C'est tout d'abord le cinq-centième anniversaire de la translation des reliques. Cet événement est rappelé

même s'il ne donne pas véritablement lieu à des démonstrations spécifiques. D'autre part, en ce qui concerne les participants, on relève la présence des « Africains » mais aussi des petites bergères qui cette année sont accompagnées par des petits bergers berrichons. Enfin, comme à l'accoutumé, les prêtres prenant la parole annoncent le caractère multiculturel du pèlerinage et de la foi en général. L'un des prêtres s'exprime ainsi durant la procession en arguant la « diversité des cultures, l'unité de la foi », expression que l'on peut rapprocher de l'un des paradigmes de l'anthropologie sociale « diversité des cultures, unité de l'homme ». Bien que les Africains ne soient représentés que par quelques personnes originaires de la République Démocratique du Congo (R.D.C.) – seulement un homme et une femme se sont décrits publiquement comme « Africains » lors de la procession et de la messe devant la chapelle – leur présence est rapportée par la presse locale. Parmi les prêtres présents, il y avait également (mais cette fois-ci ils ne sont pas mentionnés) des prêtres originaires de divers pays d'Afrique (Rwanda, Côte d'Ivoire, Cameroun ou R.D.C.). Lors de la messe au champ du martyre, ces derniers n'ont pas pris la parole. En revanche, plusieurs laïcs sont intervenus et notamment une femme de l'Association Franco-Portugaise de Bourges en costume portugais qui a parlé en portugais et une femme qui a parlé en français « au nom de l'Afrique et des peuples en guerre ». Lors du pèlerinage 2012, les Africains sont attendus en plus grand nombre, une plus grande place leur est faite dans les chants et la liturgie mais l'on ne comptera finalement qu'une dizaine de personnes présentes, venant de pays d'Afrique mais également d'autres parties du monde.

La présence africaine fut *a posteriori* vécue comme positive et apportant un bénéfice qualitatif énorme au pèlerinage. Le père Jean-Pierre, considéré comme le « trait d'union » entre les croyants africains et l'organisation du pèlerinage, revient sur la participation de 2011 :

> « Les gens ont été touchés par cette communauté africaine qui venait et prenait part à ce pèlerinage. Y'avait toute cette litanie de « Je vous salue Marie » qui se disait et qui, l'année dernière, a été teintée par cette foi qui venait d'Afrique. Et ça a surpris, ça a étonné, ça a rendu quelque chose d'assez extraordinaire. Et y'avait deux prêtres africains qui venaient des Missionnaires du Sacré Cœur qui étaient là. Donc y'en avait du côté du clergé, y'en avait du côté de l'animation et ça a rendu des choses… les gens ont été touchés ».

D'après ce prêtre, cette présence a créé des liens forts, une amitié entre certains, et non une rencontre éphémère. Cette rencontre a presque pris un sens sacré de découverte de l'autre (c'est d'ailleurs l'un des points que le père Jean-Pierre aimerait développer dans les moments de pèlerinage), et de son accueil. Pour illustrer ses propos, le prêtre rapporte le drame récent (décembre 2012), d'une petite fille de Sainte-Solange décédée après avoir été percutée par une voiture :

> « Ça fait quelque chose, ça a créé quelque chose. Qui nous dépasse aujourd'hui. Là on vient de vivre malheureusement un décès sur Sainte-Solange, de la petite Mathilde qui a été renversée il y a pas très longtemps à Rians. C'est la fille d'Emmanuelle et André-Pierre qui sont des participants. Et pour la sépulture, ils avaient demandé que la communauté africaine puisse être là. Et la communauté était là pour venir chanter le jour de la sépulture. […] ils tenaient à ce chant africain, joyeux. Vraiment ça a été aussi un moment très fort. Y'a du lien qui s'est créé. Et là on nous redemande que la communauté africaine puisse être là, participant. Alors on voulait que ce soit la communauté chrétienne qui le demande et pas l'association. Que ce soit la communauté chrétienne qui dise : avec la communauté africaine, y'a quelque chose qui se passe, quelque chose qui se vit, une ouverture… »

Les liens décrits ici semblent ainsi dépasser le seul moment du pèlerinage pour se pérenniser et être mobilisés dans d'autres occasions, en l'occurrence ici un événement malheureux. Alors que le pèlerinage crée des liens particuliers – sur lesquels nous reviendrons – entre tous les participants, nous pouvons d'ores et déjà relever que les relations qui se sont créées avec la population africaine sont envisagées comme particulièrement fortes. Ainsi lors de la célébration religieuse des funérailles de la jeune fille, il n'y avait par exemple pas de chants portugais. Il semblerait ainsi que la comparaison entre Africains et Portugais soit inévitable, même si elle n'est pas réellement débattue. Après la première participation des Africains au pèlerinage de 2011, tous, laïcs ou prêtres, s'accordent sur « le bénéfice d'accueillir les Africains » comme le relevait le père Bodin, prêtre des Aix-d'Angillon (paroisse de Sainte-Solange) lors de la première réunion de préparation de la célébration de 2012[1]. Son discours est éloquent : il estime que « comparés aux Portugais, les Africains s'intègrent encore mieux à une démarche religieuse qui est celle du pèlerinage. Les propositions se concrétisent

[1] Réunion de l'Association Sainte-Solange du 13 décembre 2011.

rapidement et lors d'une autre réunion de préparation[1], des contacts sont déjà pris : « on va chambouler tout un tas de trucs » rapporte, entre excitation et angoisse, la nouvelle présidente de l'association organisatrice. Il est prévu que divers groupes aient une nouvelle place dans la procession, notamment « un groupe de Wallis-et-Futuna, une trentaine de personnes du Congo, une vingtaine de Madagascar, une dizaine d'Haïti, des gens du Bénin, d'Angola, du Rwanda » rapporte-t-elle .Durant la messe, une place est également prévue dans la prise de parole : un « Alléluia africain, » un psaume par une représentante d'Haïti, et une intention par pays représenté. Enfin, chaque « représentant » ira déposer une offrande, « quelque chose de propre à leur pays. Ça sera très différent, ça pourra être des litchis… des choses de saison dans leur pays ». Les démonstrations de folklore portugais l'après-midi se partageront la scène avec les chants et danses des autres pays ou régions représentées. L'Association Franco-Portugaise semble accepter sans aucun problème ce partage de la journée placée sous le signe de l'échange[2]. Lors des préparatifs, cette nouvelle participation semble annoncer une présence importante : importante symboliquement puisqu'une place est faite dans les chants, dans la procession, les démonstrations de folklore, et importante numériquement. Passé le pèlerinage 2012, les organisateurs semblent toutefois quelque peu déçus par une participation plus faible que prévue, mais qui sera finalement jugée comme un « coup d'essai », une « prise de marques » pour faire mieux l'année suivante, comme le relève l'un des membres de l'association.

1.4.2. « Faire participer les Hmong »

L'invitation des Hmong de la région est également questionnée pour l'organisation du pèlerinage 2012. Si jusqu'à présente cette réflexion ne se concrétisera pas par une présence effective des Hmong, il est toutefois important de relever la manière dont cette invitation éventuelle a été discutée. La nouvelle présidente de l'Association Sainte-Solange souhaite mettre l'accent sur l'ouverture du pèlerinage « à des gens d'ethnies différentes », notamment les Hmong. L'agglomération de Bourges compte un nombre non négligeable de Hmong, tout comme quelques petites villes alentours telles Argent-sur-Sauldre ou Aubigny-sur-Nère. Des associations existent dans ces villes comme l'association Franco-Hmong (Bourges) ou l'union

[1] Réunion de l'Association Sainte-Solange du 27 mars 2012.
[2] L'association portugaise castelroussine Amizade qui organise chaque année le déplacement en car évoque dans son annonce de 2012 : « Sainte-Solange, lieu de culte, d'échange et de rencontres ».

des Lao Hmong à Aubigny-sur-Nère dont le président est par ailleurs conseiller municipal de la ville[1]. Rappelons brièvement que les Hmong sont un peuple originaire de Chine (XIXe siècle) ayant migré vers les hauts plateaux du Laos, alors sous protectorat français depuis 1893. Leur alliance avec les Français et Américains dans le conflit indochinois contre les communistes sera à l'origine de la migration de nombre d'entre eux à partir de la seconde moitié des années 1970. La religion chrétienne est présente chez les Hmong, comme chez les autres peuples du sud-est asiatique colonisés par la France. Le catholicisme n'est donc pas une pratique significative des populations Hmong, et n'est d'ailleurs pratiqué que par 1% de cette population animiste avant les événements politiques de 1975, et donc de la migration[2]. La présence du catholicisme dans les futures colonies indochinoises est à rechercher quelques siècles plus tôt lorsque dès le XVIIe siècle, des missionnaires catholiques sont envoyés dans le Haut Tonkin[3]. Un prêtre envoyé par la Mission étrangère de Paris, le père Savina, sera particulièrement attentif à la population Hmong à partir de la décennie 1910. Jean-Pierre Hassoun relève d'ailleurs que « par une ironie de l'histoire qui ne doit sans doute pas tout au hasard, quelque soixante ans plus tard, beaucoup des groupes familiaux arrivés en France se sont vus dans l'obligation d'entrer en relation avec des Français appartenant aux mêmes groupes professionnels (clergé, militaire) que ceux rencontrés par leurs parents ou leurs grands-parents lors du contact culturel initial »[4].

Dans la continuité du souhait de l'association organisatrice d'ouvrir le pèlerinage à d'autres groupes dits communautaires, l'intervention des Hmong est envisagée depuis 2009, au même titre que celle des Africains. Relevons toutefois que si les « Africains » sont nommés par le continent dont ils sont censés être originaires, la précision concernant les Hmong par l'ethnonyme et non par un pays voire un continent (le vocable « Asiatiques » est rarement employé pour les désigner dans le cadre des préparatifs du pèlerinage) est sans doute révélatrice de rapports plus étroits et d'une connaissance plus longue de la migration Hmong. En revanche, cette invitation semble être plus difficile à mettre en place pour les membres de l'Association Sainte-Solange. Cette difficulté est expliquée par différents facteurs : un facteur religieux et un facteur culturel voire culturaliste par un nouvel appel à la « culture de

[1] En juin 2012, la municipalité d'Aubigny a ainsi inauguré un monument en l'honneur des Hmong ayant combattu aux côtés de la France durant le conflit indochinois (1945-1954).
[2] Hassoun Jean-Pierre, *Hmong du Laos en France. Changement social, initiatives et adaptations*, Paris : Presses universitaires de France, 1997, p. 18.
[3] Michaud Jean, « French Missionary Expansion in Colonial Upper Tonkin », *Journal of Southeast Asian Studies*, 35 (2), 2004, p. 287-310.
[4] Hassoun Jean-Pierre, op. cit., 1997, p. 59.

l'Autre ». L'argument religieux met en avant des pratiques rituelles catholiques différentes, trop différentes, notamment celle du pèlerinage, pour pouvoir coexister. Selon le père Jean-Pierre de la paroisse de Bourges nord, le pèlerinage est un cheminement religieux très peu suivi par cette population :

> « Ce qu'il faut savoir, c'est qu'en plus la communauté Hmong ne va jamais en pèlerinage. C'est pas sa démarche. On ne verra jamais des communautés Hmong s'organiser en pèlerinage pour aller à Lourdes. C'est quelque chose qui est très difficile ».

Le père Jean-Pierre est également désigné comme l'interlocuteur privilégié des Hmong qui, à Bourges, sont majoritairement installés dans les quartiers de grands ensembles de sa paroisse (quartiers de la Chancellerie et des Gibjoncs à Bourges nord). L'invitation des Hmong semble donc être une question posée en surface qui n'engendre pas réellement d'actions concrètes, notamment pour l'organisation du pèlerinage de 2012 pour lequel l'invitation de la communauté africaine concentre tous les efforts. Le second facteur censé expliquer la difficulté des Hmong à participer au pèlerinage est celui de la « discrétion », du déplacement difficile des Hmong, du peu de démonstration qu'ils souhaitent ou ont à offrir :

> « Ils n'ont pas de chants. Ils chantent très peu », […] « Par contre avec eux, j'ai découvert qu'il me faut me déplacer. C'est pas eux qui se déplacent », « Ils sont très intégrés et ils ne font pas de bruit. Ils sont très très discrets ».

Ces éléments de discours mettent en avant des stéréotypes culturels basés sur le désir de « ne pas déranger », d'être invisibles, ce qui est par ailleurs bien souvent perçu comme un signe d'intégration – de bonne intégration – à la société française, mais qui, ici, serait la cause de leur non participation au pèlerinage. Pourtant les Hmong ne sont pas invisibles, chantent[1] et se déplacent. Les représentations culturelles sont ainsi construites en fonction de la situation afin d'expliquer la distance entre la réalité et les attentes à l'égard d'une population étrangère méconnue. Nous nous attarderons dans un prochain chapitre sur la manière dont l'Église locale s'est appuyée sur les stéréotypes des populations migrantes afin d'essayer d'accommoder un accueil. Nous pouvons toutefois dès maintenant préciser que dans le cas des Hmong (et d'une manière générale de toutes les populations qu'a pu englober dans

[1] Voir à ce sujet le travail de Jean-Pierre Hassoun sur les chants Hmong dans la migration : « Chant hmong de migration, USA-France-Laos », Revel Nicole, *Chants Alternés. Asie du Sud-Est*, Paris : Éditions Sudestasie, 1992, p. 119-135 et Hassoun (1997), *op. cit.*, p. 34-44.

d'autres contextes l'expression générique « réfugiés du sud-est asiatique »), cette image de discrétion a été véhiculée jusqu'à nos jours[1]. Concernant les Hmong plus précisément, l'image d'une population rurale, attachée à la terre, a entraîné celle d'un enracinement extrême qui s'exprime par l'impossibilité de se déplacer :

> « On retrouvera la communauté Hmong parce qu'il y a, ils sont très liés à la terre. Ce sont des paysans dans l'âme. Ils ont besoin de toucher cette terre. Ça c'est très fort. Ils seront sur ces lieux stratégiques. Le ramassage de radis, c'est la communauté Hmong qui le fait. À côté d'Argent sur Sauldre, y'a des champs de radis entiers, et de carottes, c'est la communauté hmong qui s'occupe de ça, les pommes c'est la communauté Hmong. Ils sont fortement marqués, sont très liés à ça » (entretien avec le père Jean-Pierre de la paroisse de Bourges nord).
>
> « Ils sont très très réservés. Mais si on va chercher, si on donne la possibilité de s'exprimer, on les arrête plus. Mais comme ils n'ont pas de permis, ils n'ont pas de voiture. Faut que ce soit nous qui allions les chercher » (entretien avec un bénévole de l'Association Sainte-Solange).

« Aller chercher » une population, l'inviter au pèlerinage est effectivement difficile car cela sous-entend que les individus concernés forment *a priori* un « groupe » ou en forment un à l'occasion du pèlerinage. L'exemple des Portugais n'est plus remis en cause depuis longtemps et tout le monde s'accorde à parler de la communauté portugaise comme d'un grand ensemble, avec un représentant spécifique (le président du Centre Franco-Portugais de Bourges, bien que tous les Portugais n'appartiennent pas tous à l'association). Dans le cas des « Africains », l'extrême hétérogénéité des individus composant cette catégorie hétéronommée par l'Association Sainte-Solange et par le clergé local, rend l'expression « communauté africaine » à la fois suggestive et fantaisiste : les origines géographiques sont diverses et dépassent l'Afrique. L'expression signale la prégnance du phénotype dans la définition de l'altérité, l'homme noir devenant synonyme d'Africain. Dans le cas des Hmong, il existe des associations locales dans le département, et l'on peut donc supposer que les familles, les personnes, ainsi désignées entretiennent des relations privilégiées entre elles et partagent un sentiment d'appartenance à la « communauté Hmong ».

[1] Billion Pierre, « Où sont passés les « travailleurs réfugiés ? ». Trajectoires professionnelles des populations du sud-est asiatique », *Hommes et migrations*, n° 1234, novembre-décembre 2001, p. 38-49.

En discutant ou proposant l'invitation de divers groupes, les associations organisant le pèlerinage se trouvent implicitement confrontées à un autre type de questionnement. Associations locales mais intimement liées à l'Église, La Pastorale et l'Association Sainte-Solange invitent-elles au nom de l'Église ou en leur propre nom ? S'il s'agit de fédérer des Chrétiens, la croyance religieuse occupe-t-elle une place assez importante pour être mise en évidence lors d'un pèlerinage ?

1.4.3. Qui invite ? La communauté chrétienne ou les associations ?

L'Association Sainte-Solange est une association d'Église, le prêtre de la paroisse en est d'ailleurs le président d'honneur. En revanche, aucun de ses membres ne la considère comme représentative de la communauté chrétienne globale. L'association organise le pèlerinage, avec un certain aval de l'Église locale représentée par le prêtre de la paroisse. C'est donc à l'association que revient la tâche d'inviter les différents participants au pèlerinage. Cela soulève une question d'ordre presque éthique pour certains participants, comme pour les organisateurs : l'invitation faite aux Portugais, aux « Africains » et éventuellement à toute autre population, se fait-elle au nom de l'association ou au nom de la communauté chrétienne ? Dans un extrait d'entretien précédemment cité, le père Jean-Pierre faisait état de ce questionnement, précisant qu'il souhaitait que ce soit la communauté chrétienne qui reconnaisse des liens forts avec la communauté africaine et non les membres de l'association organisatrice. Le type de liens décrit ici pourrait relever d'une sociologie des réseaux comme celle développée par Granovetter pour lequel les liens forts se caractérisent en fonction de la combinaison de divers facteurs tels que l'intensité émotionnelle ou encore la réciprocité des services mobilisés[1]. Nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur le caractère particulier du pèlerinage qui ne peut être envisagé comme un acte de la vie quotidienne en ce sens qu'il établit une rupture avec la vie normale, l'habituel, pour les croyants comme pour les autres participants. La préoccupation de savoir qui est à l'origine de l'invitation n'est bien entendu pas au centre des questionnements de la part de tous les participants. Pour la majorité la finalité est d'être présents ensemble à un moment donné pour partager un pèlerinage qui est aussi un moment de convivialité. C'est plutôt au moment des discussions relatives à l'organisation de l'événement que la question est soulevée par ceux qui invitent, rarement par

[1] Granovetter Mark S., « The strength of weak ties », *American Journal of Sociology*, vol. 78, n° 6, 1973, p. 1360-1380.

ceux qui sont invités. Cette difficulté à caractériser une action (au nom de quoi invite-t-on telle population au pèlerinage ?) se retrouve plus généralement dans l'aide apportée aux migrants, et par ailleurs à toute personne en difficulté, par des membres d'associations d'Église comme peuvent l'être le Secours Catholique ou La Pastorale des Migrants. Une même pratique d'aide sociale peut être caractérisée d'une multitude de manière et la solidarité, la fraternité ou la charité chrétienne, sont autant de termes pouvant caractériser de telles actions. Ce que sous-entend ce constat est que l'aide apportée peut être rationalisée en fonction des valeurs du catholicisme (charité chrétienne, catholicisme social, doctrine sociale de l'Église) ou d'idéologies politiques (socialisme, marxisme) ou humanistes répondant alors à un idéal républicain tiré des Lumières[1]. Ce débat n'est pas nouveau et dès 1891, la question de la doctrine sociale de l'Église est posée par l'encyclique *Rerum Novarum* du pape Léon XIII, afin de clarifier un positionnement difficile à caractériser jusqu'alors (les multiples expressions de « doctrine sociale », « catholicisme social » ou encore « socialisme chrétien » renvoyant dès lors à des préceptes normatifs plus ou moins différenciés par ceux qui s'en réclament)[2]. Nous aurons l'occasion d'analyser plus longuement la manière dont ces pratiques d'aide sociale sont aujourd'hui caractérisées par les bénévoles d'associations comme le Secours Catholique ou La Pastorale des Migrants dans le chapitre 5, consacré à la façon de qualifier l'investissement auprès des migrants.

2. Comment expliquer l'appropriation du culte de sainte Solange par les Portugais ?

Pourquoi les Portugais, arrivant dans la région, ont-ils participé au pèlerinage de Sainte-Solange ? Comment cette participation s'est-elle organisée, si tant est qu'elle l'ait été, de manière communautaire, c'est-à-dire sur la base d'une appartenance à un pays ? Cette communauté évoquée pose d'emblée un problème théorique, celui de l'assignation identitaire et d'une homogénéisation des membres supposés de ce groupe. Nous verrons par la suite comment l'Église, mettant en place des structures d'accueil dédiées aux migrants en fonction

[1] Pelletier Denis, « Les pratiques charitables françaises entre « histoire religieuse » et « histoire sociale ». Essai d'historiographie critique », Pelletier Denis, Bueltzingsloewen Isabelle von, *La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social : XIXe-XXe siècles*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1999, p. 33-47.

[2] Duroselle Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris : Presses universitaires de France, 1951.

des origines a pu contribuer à objectiver un groupe, ne serait-ce qu'en le nommant. En revanche l'approche en termes de communautés par les acteurs locaux (l'Église mais aussi les organisateurs du pèlerinage) a été évoquée dès les premières participations dans les années 1960 et est, aujourd'hui encore, l'une des clefs de lecture de l'appropriation de la célébration pour un certain nombre d'acteurs. Plusieurs explications sont ainsi avancées pour analyser la participation des Portugais au pèlerinage. Nous avons relevé quatre types d'analyse, plus ou moins savamment argumentées par les acteurs locaux : membres du clergé, Portugais ou non portugais, simples participants ou bénévoles organisateurs du pèlerinage. La première explication relève du constat, et met en exergue l'observation d'une participation massive sans réelle explication, se contentant de relever une « appropriation spontanée ». La deuxième implique un acteur influent, une personne ressource ayant joué un rôle important dans l'accueil des populations portugaises au sein de l'Église mais également dans l'aide sociale apportée à ces populations nouvellement arrivées dans la décennie 1960. La troisième et la quatrième sont d'ordre « compensatoire » et mettent en avant des clefs de lecture religieuses et anthropologiques, partant du principe que sainte Solange est une sainte de substitution à Fatima, et que le cadre du pèlerinage, proche de celui des fêtes votives portugaises, a permis une transposition des rituels culturels et religieux locaux.

2.1. L'appropriation « spontanée »

C'est en avril 1962 que, pour la première fois, l'Église locale invite « officiellement » les migrants portugais à se réunir lors du pèlerinage de Sainte-Solange. Cependant, il semble que la présence portugaise soit déjà bien visible depuis quelques années au pèlerinage et que les migrants n'aient pas attendu cette « invitation » pour s'y retrouver. En témoigne par exemple cet extrait d'un article de *La semaine religieuse* :

> « Comme il avait été annoncé lors de la dernière réunion des Portugais en fin d'avril, le R. Père Alves Arderius, Directeur de la Mission portugaise en France, viendra au pèlerinage de Sainte-Solange, le lundi de Pentecôte, 11 juin. Depuis plusieurs années, les Portugais de la région avaient pris spontanément l'habitude de se regrouper à l'occasion de ce pèlerinage, ceux de Vierzon organisant un car spécial »[1].

[1] *La semaine religieuse*, 98e année, 9 juin 1962, n° 23, p. 241.

La venue d'un prêtre portugais semble être l'occasion d'encadrer plus strictement une population de plus en plus nombreuse. La présence du père Arderius permet ainsi de « diriger le groupe nombreux de ses compatriotes »[1]. La thèse de l'appropriation spontanée est alors évoquée. Finalement, puisque les migrants portugais se retrouvent depuis plusieurs années, cette invitation par le clergé local ne fait qu'officialiser et entériner un phénomène qui existe déjà. La présence de ces catholiques venus du Portugal pour travailler dans la région, pas plus que celle bien encadrée des forains, ne semble poser de problème particulier quant à un éventuel sentiment de délitement du pèlerinage, si présent par le passé : « Une fois franchi le passage difficile de la fête foraine, heureusement silencieuse, la procession acquit vraiment son allure de prière »[2] peut-on lire dans le compte-rendu du pèlerinage de *La semaine religieuse* en 1962. Cette même année, les journaux locaux, catholiques ou non, rapportent la présence des Portugais au pèlerinage. Le *Berry républicain* annonce la venue d'un « groupe de Portugais de la région »[3], défilant derrière leur bannière, le *Courrier Français*[4] ou la *Nouvelle République* « remarquent aussi un groupe important de pèlerins portugais de Bourges et de Vierzon, avec leur drapeau national »[5]. Ces annonces demeurent en revanche pour le moment secondaires dans les descriptifs de la célébration.

L'un des prêtres responsables des Portugais de Vierzon confirme en 1964 le caractère « spontané » de cette appropriation dans une lettre au père Christophe, aumônier des Polonais : « Il se trouve que les « étrangers » ont spontanément adopté ce pèlerinage de Sainte-Solange. D'eux-mêmes, les Portugais de Vierzon organisent un car, sans que j'y sois pour rien »[6]. Dans cette même lettre, le prêtre poursuit que, devant un tel constat, il est nécessaire de prendre en compte cette présence :

> « Nous devons évidemment tenir compte des habitudes d'un pèlerinage diocésain, fort ancien, normalement présidé par l'Archevêque de Bourges, mais je pense qu'il serait facile d'intégrer de plus près les divers groupes. Il serait intéressant par exemple d'obtenir qu'au départ de la procession, quelques avis et le sens du pèlerinage soient donnés en polonais et en portugais… ».

[1] *La semaine religieuse*, 98e année, 23 juin 1962, n° 25, p. 263.
[2] *La semaine religieuse*, 98e année, 16 juin 1962, n° 24, p. 254.
[3] *Le Berry républicain*, mercredi 6 juin 1962.
[4] *Le Courrier Français*, 16 juin 1962.
[5] *La Nouvelle République*, mardi 12 juin 1962.
[6] Lettre au père Christophe, datée du 19 mai 1964.

Le père Cothenet, aussi appelé « le Padre » par les Portugais[1], préconise dès 1965 qu'il « importe donc de leur donner une place. Déjà cette année, le Père Pereira, nouveau missionnaire portugais de Tours, a bien voulu y participer, conduisant un car spécial de ses compatriotes »[2]. Chaque année à partir de 1962, à l'occasion du pèlerinage, une mention (pour l'instant mineure) est faite aux migrants qui y participent, soit publiquement dans le discours de l'un des membres du clergé lors du pèlerinage, soit dans les comptes-rendus journalistiques : « En plus des groupes traditionnels, on pouvait remarquer une délégation importante de Polonais (quatre vingt environ, dont la moitié de Rosières), conduite par le Père Christophe, un groupe d'Espagnols avec les Pères Ruiz et Yeregui, et plus d'une centaine de Portugais avec le Père Pereira »[3] peut-on lire en 1965 dans *La semaine religieuse*. C'est l'occasion d'assurer des célébrations en latin, français et « langues vernaculaires ». De nos jours, l'explication par l'adoption spontanée est sans doute évoquée par facilité bien qu'elle laisse finalement en suspend la question de la venue des Portugais au pèlerinage. Dans ce type de discours, la figure d'un prêtre influent est bien souvent mentionnée après coup, mais son rôle n'est pas le même que dans le deuxième type d'explication où il devient la figure centrale de cette invitation.

2.2. L'invitation d'un prêtre influent

La présence de l'abbé Cothenet est régulièrement mentionnée dans les récits concernant l'arrivée des Portugais dans l'agglomération de Bourges. Ce prêtre, vers lequel beaucoup d'enquêtés renvoient, s'est particulièrement impliqué dans l'aide en faveur des migrants, et notamment des Portugais, dès la fin de la seconde Guerre Mondiale. Il a donc fortement contribué à l'organisation, dans la décennie 1960, de la participation des Portugais au pèlerinage de Sainte-Solange. D'après certains discours aujourd'hui, cette participation lui serait ainsi entièrement due. Or, lui-même explique avoir simplement organisé quelque chose qui se faisait déjà, précisant qu'il a ainsi été amené à créer une association, Accueil et Promotion, afin d'accueillir et aider les migrants dès leur arrivée à Bourges et son agglomération. Il évoque son parcours en termes de « découvertes », notamment celle de la présence portugaise à Sainte-Solange. Contredisant l'explication souvent avancée, notamment

[1] *La semaine religieuse*, 109e année, 23 juin 1973, n° 23.
[2] Cothenet Édouard, *op. cit.*, 1965, p. 19-25, (p. 23).
[3] *La semaine religieuse*, 101e année, 12 juin 1965, n° 24, p. 219.

par les jeunes descendants de Portugais, selon laquelle il serait à l'origine de la présence des Portugais au pèlerinage de Sainte-Solange, il rapporte ses contacts auprès des Portugais :

> « De fil en aiguille, j'ai découvert qu'il y avait des Portugais qui arrivaient dans les chantiers. Si bien que pendant cinq étés de suite, je suis allé au Portugal, j'ai été reçu dans les paroisses pour apprendre un peu le portugais. C'est comme ça que les choses se sont faites. Et puis j'étais présent aussi, évidemment, dans ce problème des migrants, et bon, c'est comme cela qu'on en est venu à fonder l'association Accueil et Promotion pour les aider à faire leurs papiers, pour obtenir des cartes de travail, des cartes de séjour, et puis ensuite quand arrivaient les familles. Au point de départ, Accueil et Promotion était une toute petite association qui avait vécu de la cotisation des membres et de quelques petits secours. Ensuite ça s'est développé avec les difficultés de fonctionnements quand on dépend d'un organisme comme le FAS. […] Sur le plan religieux, j'ai créé une sorte d'aumônerie des migrants si vous voulez. Avec une préoccupation des Portugais, mais aussi en rapport avec le père Christophe qui venait pour les Polonais. […] Et en ce qui concerne Sainte-Solange, c'est moi qui ai découvert que les Portugais adoptaient ce pèlerinage de Sainte-Solange qui leur rappelait un peu le propre style de leurs pèlerinages ».

Dès la première année de leur arrivée, les parents de l'actuel président de l'Association Franco-Portugaise ont participé à la célébration du lundi de Pentecôte à Sainte-Solange : « Moi j'ai toujours connu ça depuis que je suis arrivé en France. […] Oui je vous dis, la première année qu'on était en France, on a participé au pèlerinage. C'était quelque chose hein ! ». Cette vision des faits est complétée par l'appel à la communauté portugaise de la part d'un prêtre de la paroisse, qui aurait remarqué cette présence régulière et nombreuse. Celui-ci aurait ainsi voulu officialiser la participation de ces migrants. C'est ce que relate le président de l'Association Sainte-Solange :

> « D'après ce que je sais, ça serait sur l'initiative d'un prêtre des Aix, il avait dû avoir des contacts, et il savait que la communauté portugaise se rassemblait, faisait une fête, ils fêtaient Fatima un peu à leur façon, et lui, il s'est dit, c'est vrai que ça ressemble beaucoup au cheminement de dévotion, au mouvement de foi, du pèlerinage de Sainte-Solange. Et peut-être qu'il a dû en parler avec un prêtre qui était responsable de la communauté portugaise, de leurs animations, et puis voilà. Il leur a fait appel, et ils

sont venus. Et depuis ils viennent, toujours encore très nombreux. D'ailleurs, aujourd'hui on va dire qu'ils sont plus nombreux que les berruyers de souche ».

L'un des membres organisateurs de la procession, ayant lui-même migré du Portugal, parle lui aussi de l'initiative de l'homme d'Église dans l'accueil des migrants à Sainte-Solange. Selon lui, c'était une aide tant sociale que religieuse que leur fournissait cette personnalité du clergé. Les aides pour trouver un logement, pour régulariser une situation vis-à-vis de l'administration, trouver du travail, sont décrites comme autant de compétences possédées par ce prêtre qualifié de « bras droit » des Portugais. L'aide sociale fournie aux Portugais dans le besoin, notamment ceux qui n'ont pas de connaissances locales sur lesquelles s'appuyer, se confond alors avec l'aide spirituelle et religieuse :

> « Alors nous quand on est arrivé, entre 65 et 70, on s'est intégré à l'abbé Cothenet, parce que c'était l'abbé Cothenet le bras droit, notre bras droit. Parce que nous malheureusement, quand on est arrivé… Moi j'ai eu de la chance, y'avait mon frère déjà, donc lui il m'a donné la main, c'est lui qui a fait le nécessaire pour que je puisse avoir les papiers, un travail etc. Et puis le prêtre abbé Cothenet, pour ceux qui n'avaient pas de logement… Y'en a beaucoup qui sont arrivés sans rien, alors c'était l'abbé Cothenet qui a fait. Et comme l'abbé Cothenet il participait déjà à l'époque à Sainte-Solange, lui il a apporté sa pierre à l'édifice, il nous a intégré dedans Sainte-Solange ».

Qu'il soit représenté comme le principal acteur de l'invitation ou comme celui qui a permis d'organiser la venue au pèlerinage, le père Cothenet occupe ainsi une place centrale dans la mémoire collective des Portugais, y compris ceux (les plus jeunes) qui n'ont pas connu son aide.

2.3. Combler l'absence de Fatima

Aujourd'hui la plupart des gens interrogés, Portugais ou non, justifient l'appropriation de cette sainte locale par la distance qui séparait les premiers migrants de leur pratique religieuse habituelle : « C'est un peu ce report d'affection. C'est le report d'affection. Donc les gens se trouvaient un petit peu, entre guillemets, orphelins, d'être loin du Portugal. Et ils ont reporté

cette affection qu'ils avaient à la vierge Marie, ils l'ont reporté sur sainte Solange » dit le président de l'Association Franco-Portugaise. C'est donc l'éloignement géographique de la ville de Fatima où se réunissent les plus croyants du Portugal pour célébrer la vierge, qui aurait contraint les migrants à se tourner vers une sainte locale. Le président de l'association précise dans un journal local qu'il s'agit de « notre sainte d'adoption. Nous reportons notre affection pour Notre-Dame de Fatima à Sainte-Solange »[1].

Rappelons que les apparitions de Fatima eurent lieu en 1917, dans la ville de Fatima, alors petite ville de 2500 habitants, située entre Porto et Lisbonne. Trois jeunes enfants d'une dizaine d'années, Lucie, François et Jacinthe, eurent la vision de la sainte Vierge, précédée en 1915 et 1916 de celle d'un ange annonçant la venue de la sainte. Cette sainte Vierge apparut six fois aux enfants : le 13 mai 1917, puis le 13 de chaque mois jusqu'à octobre (à l'exception du 13 août où les enfants étaient emprisonnés pour avoir exprimé leurs visions, l'apparition ne se fit ainsi que le 19 août, lorsque la petite Lucie était présente). La vie de Lucie comporte des similitudes avec celle de Solange. Tout comme elle, Lucie avait la tâche de faire paître les brebis de ses parents. Cette analogie est relevée par le père Jean-Pierre qui estime qu'une telle correspondance des dates (la Sainte-Solange est le 10 mai, la première apparition de Fatima le 13 mai), des occupations (toutes deux bergères) ou encore des personnages (de jeunes filles) ne peut pas être anodine :

> « La Sainte-Solange étant le 10 mai… pour le Portugais, le 13 mai, le 13 maio, c'est Fatima. C'est tellement proche de leur propre date à eux… […] Ils ont besoin, la communauté portugaise, ils ont besoin de se retrouver pour le 13 maio. Ça fait partie… à mon avis c'est ancré dans leurs gènes. Au moment du 13 octobre, du miracle du soleil où y'avait 25000 personnes qui étaient là, y'a eu comme une promesse du peuple portugais à pouvoir honorer Marie dans un pèlerinage. Ici, derrière sainte Solange, à mon avis, ils trouvent la petite Lucie, ils retrouvent Lucie, la petite bergère. Ils retrouvent ce destin là ».

Célébrer sainte Solange, c'est célébrer une sainte berrichonne par des pratiques religieuses portugaises. Michèle Baussant a remarqué la transposition des lieux de culte chez les Européens d'Algérie actuellement en France. Cette transposition passe par la construction d'un lieu de culte similaire à un autre existant en Algérie ou par l'appropriation d'un lieu

[1] Morin Benoît, « Une fête populaire franco-portugaise », *Le Berry Républicain*, mardi 2 juin 2009.

préexistant en France. Les événements sont alors célébrés d'une manière spécifique qui rappelle celle du pays de départ : « Les rassemblements qui s'y déroulent s'effectuent sur un modèle similaire : ils ont lieu le plus souvent sur une journée, sous la forme d'un pèlerinage, avec la présence d'associations culturelles et d'une fête à caractère familial, entraînant parfois la présence de forains. Les motivations, comme les comportements des pèlerins y sont très divers, mêlant à la fois une démarche votive, commémorative et de retrouvailles »[1]. L'auteur montre la création d'un territoire éphémère, celui d'une procession une fois par an, qui permet à tous de rappeler ou de créer un passé commun ainsi qu'une communauté de destin.
Pour les Portugais de la région Centre, acheter une statue de Fatima en France ou l'acheter à Fatima pour la ramener n'a pas la même signification. Dans le second cas, l'objet est doté d'une « authenticité » qui est celle du pays, de la ville d'où elle provient, en l'occurrence Fatima. La finalité sera la création de liens entre les gens mais aussi la création de liens entre ici et là-bas. De la même manière, nous pouvons appréhender le pèlerinage comme un lieu de transition, un lieu médian entre le Portugal et la France.

La comparaison actuelle entre Fatima et sainte Solange s'arrête pourtant assez rapidement. Selon certains enquêtés, la procession de Fatima et la ville toute entière sont devenues commerciales, ce qui dénature l'esprit originel de la fête. C'est ce que rapporte cette jeune femme : « Moi Fatima… c'est trop commercial pour moi. J'achèterai jamais un truc… c'est immense, c'est même plus naturel : la ville, c'est un magasin. Ça me tente moins d'acheter des trucs religieux là-bas ». Notons au passage que c'est cette personne qui, précédemment dans l'entretien, faisait un lapsus, sans doute révélateur, entre Fatima et Sainte-Solange. Enfin certains, généralement les plus jeunes, ne savent tout simplement pas expliquer pourquoi « les Portugais ont pris en grippe Sainte-Solange », comme me le dit cette même jeune femme. Si l'expression « prendre en grippe » décrit habituellement un ressentiment ou de l'antipathie, elle semble être utilisée par cette jeune femme pour décrire la manière dont la sainte a pu être « accaparée » par les Portugais, s'agrippant à son histoire. Dans tous les cas, « c'est à Sainte-Solange qu'on trouve la plus grosse concentration de maillots [de foot] du Portugal » rapporte en plaisantant le mari de la jeune femme. Il n'est pas d'origine portugaise mais, par empathie, il participe désormais lui aussi à la procession. Son regard « extérieur » lui permet de remarquer des faits que sa femme, participant depuis son enfance à la procession, ne perçoit

[1] Baussant Michèle, « Patrimoines d'exils. Filiation et cadres religieux de la mémoire chez les Européens d'Algérie », Fourcade Marie-Blanche, Legrand Caroline (dir.), *Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines*, Presses de l'université de Laval, Québec, 2008, p. 35-56, (p.44).

pas forcément. Il met en exergue ce qui pour d'autres est un détail : si Fatima est également fêtée par les Portugais en France, en région Centre, la célébration des deux saintes n'a rien à voir : « C'est devenu quand même quelque chose d'incontournable Sainte-Solange. C'est quelque chose de sacré. On fait une petite fête le 13 mai, pour Notre Dame de Fatima, mais ça n'a rien à voir », puis « c'est un rassemblement familial. Et Sainte-Solange, c'est incontournable. C'est devenu une tradition. C'est important ». Le président de l'Association Franco-Portugaise développe sa vision des faits d'une Solange servant de substitut à une Fatima ou au moins de compensation aux fêtes votives portugaises :

> « La population portugaise, depuis les premiers immigrants, c'est-à-dire dans les années 65, a commencé à participer au pèlerinage de Sainte-Solange. Pour eux, c'était un petit peu une façon de reporter leur affection à Notre Dame de Fatima. Et ils ont reporté cette affection à Sainte-Solange d'une manière locale. Et comme c'était un pèlerinage, quelque chose avec procession, messe… ça a rappelé tout à fait les pèlerinages qui avaient lieu au Portugal. Et petit à petit y'a des gens qui venaient de Montluçon, qui venaient d'un peu partout de la Région. Et petit à petit, c'est devenu un petit peu notre sainte patronne à nous aussi ».

La fête et la sociabilité prennent alors le pas sur l'aspect plus individuel de l'explication centrée autour du prêtre par exemple. La comparaison entre Solange et Fatima permet de comprendre, comme nous allons le voir plus précisément, que c'est finalement la réunion rendue possible par un événement qui est ici célébrée.

2.4. Retrouver un cadre connu. L'analogie avec les *romarias* portugaises

Un quatrième type d'explication poursuit le précédent qui se limitait à voir en Sainte-Solange une compensation au pèlerinage de Fatima, en l'élargissant et en envisageant Sainte-Solange d'une manière plus générale comme le reflet des fêtes votives portugaises. La célébration de Sainte-Solange apparaîtrait comme le moyen de « transplanter » un espace désormais absent et toutes les représentations de celui-ci. Michèle Baussant a en ce sens montré comment Notre-Dame de Santa-Cruz a été déplacée d'Oran vers Nîmes en même temps que les populations dans la décennie 1960, soit en copiant les objets à l'identique, soit en les

ramenant directement d'Oran[1]. De cette manière, les pèlerins maintenaient ou reconstruisaient tant physiquement que symboliquement un lien avec l'Algérie, une hétérotopie pour reprendre la notion développée par Foucault[2]. Cette hétérotopie fonctionnerait comme un miroir, c'est-à-dire renvoyant un reflet de ce qui est absent au prisme d'un lieu « autre » : « Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent - utopie du miroir ». Cette hétérotopie évoque à la fois l'irréel et le réel : l'irréel étant l'absent, un territoire reconstruit en représentations, et le réel, un territoire concret qui constitue le prisme à travers lequel on découvre précisément cette absence : « Mais c'est également une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour ; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas »[3]. Enfin il ne s'agit pas d'un simple reflet de l'absent puisque, nous dit Foucault, les effets de cette hétérotopie sont de porter un nouveau regard sur soi ; la prise de conscience de l'absence aboutit à une posture réflexive où le regard se porte en dernier lieu sur sa position actuelle et réelle : « À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas »[4]. Cette notion d'hétérotopie, si elle n'est pas donnée en ces termes pour expliquer l'appropriation de sainte Solange par les Portugais, est sous-entendue dans la fonction miroir du pèlerinage. Pour l'abbé Cothenet par exemple, « le pèlerinage diocésain de Sainte-Solange, le lundi de Pentecôte, qui rappelle de loin, de très loin les *romarias* chères aux Minhotos, a été spontanément adopté par les Portugais du Cher, ceux de Vierzon par exemple frétant leur car spécial ». L'analogie avec les *romarias* portugaises est effectivement éloquente. Nous pouvons relever quelques éléments caractérisant les *romarias* : une dimension essentiellement

[1] Baussant Michèle, « Des objets à histoire pour un espace sans « mémoire ». Des pèlerins entre Oran et Nîmes », *Mélanges de la Casa de Velasquez*, vol. 1, n° 40, 2010, p. 79-98.
[2] Foucault Michel, « Des espaces autres », *Dits et écrits 1954-1988*, Paris : Gallimard, 2001, p. 1571-1581, (p. 1575).
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

rurale, la pérennisation d'un sentiment d'appartenance, la pratique des « promesses » et leur caractère « total ».

Pierre Sanchis définit ainsi les *romarias* : « Parfois urbaines, les *romarias* sont le plus souvent rurales. […] En tout cas, leur caractéristique essentielle est de s'organiser autour de la « mémoire » d'un « Saint », représenté par sa relique ou son image. La *romaria* est un pèlerinage populaire, l'aller à un lieu devenu sacré par la présence spéciale d'un « Saint » »[1]. Le caractère rural est effectivement l'un des éléments importants des *romarias*, tout comme un relatif « isolement » du sanctuaire : « Sauf exceptions – d'ailleurs notables –, la *romaria* a pour siège un sanctuaire « des champs », le plus souvent, à l'orée d'un village, parfois à une distance de plusieurs kilomètres ou même dans un site isolé de toute agglomération »[2]. La représentation du sacré trouve souvent sens dans des éléments naturels (eau, roche, terre), spécificité que l'on retrouve à Sainte-Solange par le « champ du martyre » et la petite fontaine derrière la chapelle[3]. Une seconde caractéristique des *romarias* portugaises est celle de pérenniser ou de créer un sentiment d'appartenance à un groupe généralisé, en évacuant certaines différences :

> « L'essentiel est que toute *romaria* constitue un rassemblement, une rencontre et un moment de vie commune : soit échange récurrent de visites, soit multiconvergence, expression d'une unité régionale, soit, aux abords de la frontière et tout au long, du nord au sud, mise entre parenthèses des barrières politiques et symbole fugace de fraternisation »[4].

Ce type de discours veillant à prôner l'interpénétration de valeurs se retrouve dans les entretiens avec les plus âgés de Sainte-Solange qui se rappellent qu'autrefois, les pèlerins venaient d'un peu partout et se faisaient héberger chez l'habitant qui réservait toujours une pièce, ne serait-ce que dans la grange, pour cet accueil. Le pèlerinage est alors l'occasion de minimiser les différences au nom de l'Église universelle au sein de laquelle il n'y a que des chrétiens. Cela permettait aussi de faire intervenir les intentions de charité chrétienne en aidant les plus démunis ou les handicapés : « Je me souviens d'un homme qui avait les jambes

---

[1] Sanchis Pierre, « Les Romarias portugaises », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 43, 1977, p. 53-76. (p. 53).
[2] *Ibid*., p. 55.
[3] Des ouvrages rapportent que des pèlerins avaient pour habitude de « puiser de l'eau à cette fontaine et y trouver, grâce à la protection de la sainte, la guérison de leurs maux ». Crosnier Augustin Joseph, *Hagiologie nivernaise, ou Vies des saints et autres pieux personnages qui ont édifié le diocèse de Nevers par leurs vertus*, Nevers : impr. de Fay, 1858, p. 125.
[4] Sanchis Pierre, *op. cit.* p. 54.

coupées. Il venait tous les ans, et comme mes parents habitaient pas loin de l'église, dans une ferme, les gens venaient coucher là » précise cette habitante de Sainte-Solange qui a connu le pèlerinage durant l'entre-deux guerres. Le groupe se renforce ainsi par la référence à un saint local commun :

> « Reste charnel ou « masque », cette présence du saint est symbolique de la communauté, dont elle récapitule l'histoire et concentre les énergies. Si elle est tutélaire et, à chaque étape du temps, garante de continuité, de vie et d'abondance, c'est précisément parce que, tout comme l'ancêtre divinisé, elle permet une présence du groupe à lui-même, l'intensification d'une autoconscience, une adhésion aux racines sociales, une certitude d'identité. En la perdant, la communauté aurait conscience de renoncer à son être propre, pour se réduire à l'anonymat et se fondre dans un tout social englobant qui déjà, d'une certaine façon, la domine »[1].

Il semble que la participation des Portugais en tant que groupe constitué au pèlerinage ait pu *a posteriori* remettre en cause une certaine unité (ou l'idée d'une certaine unité) des habitants de Sainte-Solange, et c'est ce qui a pu causer un sentiment de menace de délitement de la communauté. Mais ce sentiment n'est pas apparu dès le début de la fréquentation du pèlerinage par les migrants. Depuis, les événements ont montré que la communauté portugaise n'était pas une menace, la coprésence des uns et des autres s'est bâtie sur des relations pérennes, dénuées de tensions (ou des tensions entre individus et non collectives), et l'on peut émettre l'hypothèse qu'à leur tour, les Portugais se reposent sur le pèlerinage de Sainte-Solange pour pérenniser un sentiment d'appartenance.

Troisième élément analogue entre les *romarias* et le pèlerinage de Sainte-Solange : la pratique des promesses. La promesse est un engagement du pratiquant envers un saint, qui se traduit par l'accomplissement d'un vœu. Aujourd'hui, ces promesses se traduisent généralement par des dons d'argent. C'est donc un système de don et de contre-don qui est ici à l'œuvre. Il semble que certains migrants continuent d'effectuer à Sainte-Solange des promesses qu'ils ne peuvent pas tenir à Fatima, même si cette pratique semble peu présente. Ainsi une jeune femme rapporte que sa mère continue de promettre à Sainte-Solange en donnant de l'argent afin d'honorer une promesse qu'elle ne peut tenir à Fatima. Sa promesse était de faire un trajet à genoux, depuis son domicile portugais jusqu'à Fatima. Puisqu'il lui est désormais

[1] *Ibid*., p. 56.

impossible d'honorer cette promesse, elle compense cela par des dons à Sainte-Solange (les dons d'argent allant bien entendu à l'Église). Une autre enquêtée, arrivée en France en 1967 à l'âge de 22 ans, explique que les promesses ont, dans son cas, laissé place aux prières :

> « Et puis je vois les choses autrement. C'est personnel encore. Ça dépend pourquoi mais je trouve que c'est un petit peu… je ne sais pas… je prie pour ma famille, mes enfants, mes amis, tout ça, je demande des grâces, comme tout le monde… mais je fais de moins en moins de promesses. J'ai une autre façon de voir les choses. Je mets plus sur la prière ».

Dernier point des *romarias* pouvant être analogue au pèlerinage de Sainte-Solange : le caractère « total » de l'événement. Pierre Sanchis précise : « On se tromperait du tout au tout si l'on imaginait la *romaria* comme un rassemblement de « croyants », exclusivement consacré aux activités formellement religieuses. La *romaria* est vécue comme une fête, c'est-à-dire comme un événement total, qui se constitue en rupture du quotidien, irruption d'un « autre » univers »[1]. Ces deux aspects d'une même journée relèvent-ils donc du sacré ? Existe-t-il une distinction entre le pèlerinage-sacré et la fête-profane ? Ce questionnement semble encore être en débat à Sainte-Solange. Quel sens donner à la fête de l'après-midi ? Nous reviendrons sur ce point en envisageant la procession en tant que rite, mais il est important de souligner ici que la pratique religieuse (messe, promesses, procession) n'est pas le seul média de la dévotion et que la fête qui a lieu l'après-midi semble être tout aussi importante aux yeux des participants portugais.

Dans leurs discours, les enquêtés rapportent effectivement toutes ces similitudes avec les fêtes votives qui ont lieu au Portugal et donnent ainsi un sens à la présence des Portugais à Sainte-Solange. Le caractère habituel de la procession dans chaque fête portugaise, le caractère festif et divertissant de la journée, l'espace comme lieu de sociabilité, sont autant d'attributs qui permettent de faire l'analogie entre Sainte-Solange et les célébrations portugaises. Une femme de 67 ans, arrivée en France en 1965, explique ainsi ce qui a pu attirer les Portugais vers la célébration de Sainte-Solange. Les processions semblent ainsi mises en avant dans la culture portugaise puisqu'elles constituent une pratique inévitable de toute célébration, de la plus simple (villageoise) à la plus grande (Fatima). Un long extrait d'entretien est ici nécessaire afin de bien comprendre le rôle socialisateur des célébrations qu'elle décrit :

---

[1] *Ibid*., p. 76.

« Parce qu'au Portugal on fait beaucoup de processions, on faisait et on fait encore beaucoup de processions. Dès qu'il y a une fête d'un saint, pour Pâques… on fait une procession. Je ne sais pas si vous avez déjà entendu parler de Fatima… Fatima, y'a toujours une procession. Dans l'enceinte de Fatima, on fait tous les treize mois au moins une procession avec des bougies le soir. Et c'est une façon… on est nés avec ça, c'est une culture. C'est pas écrit dans la Bible, c'est pas du catholicisme ancré. Mais c'est une culture. Dès qu'il y a une fête, quelconque religieuse, y'a une procession. À travers la procession, y'a des chants, y'a beaucoup de chants. Voilà comment ça se passe une fête au Portugal. Par exemple y'a une fête d'un saint, y'a une messe dans une église, dans un village, dans un quartier, y'a la messe, la préparation de la messe, y'a des chants, y'a une procession. La procession sort. On rentre, on chante, on prie, on fait des promesses, ils réalisent leurs promesses. Et dans ce même temps, l'après-midi, y'a une fête civile, mais qui est dédiée à ce saint. C'est comme une prière mais c'est une façon de se distraire, de passer son temps. Et en même temps, on peut chanter des chants même si des fois, c'est pas des mots très jolis, mais c'est pour rire, c'est pour se divertir. Mais en même temps, c'est avec une dévotion. Dieu, il veut aussi qu'on soit joyeux. Ils peuvent danser à la porte de l'église. C'est normal. Les jeunes, ils se retrouvaient dans le temps, ils ont retrouvé leur âme sœur comme ça, à la porte de l'église en dansant, en chantant. Y'a plusieurs villages, tous les villages des alentours, ils se retrouvent dans ce village pour cette fête. Presque tous les dimanches, y'a une fête. C'est comme ça au Portugal. Voilà pourquoi à Sainte-Solange, y'a une procession. Avant y'a la messe et après les Portugais ils se retrouvent pour animer, pour danser, pour chanter, pour manger… Ah oui le manger c'est très important, la convivialité. Je pense que c'est pour ça que les Portugais ils ont été très attirés par Sainte-Solange. D'autant plus que c'est la campagne, c'est la liberté. Ça rappelle un peu les villages au Portugal, parce que c'est un village ».

Lors de cet entretien, cette femme donne des éléments d'analyse qui dépassent généralement celui communément admis qu'est l'impossibilité de célébrer Fatima pour les Portugais ayant quitté le pays. Elle part de l'idée que la manière d'affirmer sa foi est culturelle, qu'il y a une différence entre Portugais et Français. La journée de fête vouée au saint local a pour objet la dévotion au même titre que la distraction. Elle reconnaît une certaine liberté quant à ce qu'elle nomme le « catholicisme ancré », les chants de la fête n'étant pas toujours « des mots très

jolis ». La fête est un moment de sociabilité, de réunion, et comme le soulignait Pierre Sanchis, c'est un moyen de se retrouver et de (re)souder le groupe. Marie-Christine Volovitch-Tavares fait le même constat pour les Portugais qui ont migré en France, notant que « c'est souvent autour des messes dominicales que de nombreux émigrants ont essayé de retrouver la convivialité villageoise »[1]. La sociabilité est ainsi un élément très important qui débute avec le pique-nique du midi. À Sainte-Solange, s'il y a effectivement beaucoup de Portugais qui restent manger près de la chapelle du champ du martyre, d'autres personnes non assimilées à ce groupe se joignent à eux en attendant que débute la fête. Dans l'extrait d'entretien précité, le caractère « total » décrit par Pierre Sanchis est effectivement observé puisque l'enquêtée précise que la fête est aussi le lieu des unions.

La célébration de sainte Solange, la fête qui suit, le cadre champêtre sont alors autant d'éléments servant d'explication ; les migrants cherchant ce qui leur rappelle le plus ce qu'ils ont quitté : « C'est notre culture qui fait qu'on va toujours à la recherche de nos racines, de ce qui se rapproche le plus » estime cette femme, analysant l'appropriation de sainte Solange par les Portugais de France. Ceux qui ne sont pas portugais se façonnent également des représentations du Portugal et des célébrations religieuses à l'image de Sainte-Solange : « y'a beaucoup de couleurs, c'est un temps, c'est Pentecôte, c'est le début de l'été, et quand ça fait beau, ben on est presque retourné au pays » explique une habitante de Vierzon, qui participe chaque année au pèlerinage. Constance de Gourcy[2] analyse effectivement cette transposition du connu sur l'inconnu pour les migrants qui quittent un contexte social, des paysages et regardent alors le nouveau territoire au prisme de cette connaissance du passé, rassurante, familière. L'hypothèse selon laquelle les Portugais arrivant dans la région berruyère ont pu retrouver « quelque chose » du Portugal en la célébration de sainte Solange est tout à fait pertinente au regard des éléments recueillis. Des rites religieux spécifiques (les processions) rappelant ceux du Portugal qu'ils quittent et peu effectués ailleurs qu'à Sainte-Solange, une sociabilité intense qui permet aux participants de partager bien plus qu'une messe (pique-nique, fête) et un cadre rural tel celui que bon nombre de migrants ont quitté, sont autant d'éléments permettant d'envisager cette transposition du connu sur l'inconnu, et pourquoi pas, retrouver un « morceau de Portugal » durant un temps éphémère.

---

[1] Volovitch-Tavares Marie-Christine, « Les incertitudes et les contradictions d'une « bonne intégration ». Les immigrants catholiques portugais en France, des années soixante aux années quatre-vingt », *Cahiers de la méditerranée*, vol. 78, 2009, p. 158-176. [En ligne], URL : http://cdlm.revues.org/index4688.html. Consulté le 6 février 2011.

[2] Gourcy Constance de, « Le retour au prisme de ses détours ou comment réintroduire de la proximité dans l'éloignement », *Revue européenne des migrations internationales*, 2007, vol. 23, n° 2, p. 159-171.

3. Les significations et effets de l'appropriation. Quels sens donnés à Sainte-Solange

De quelle façon les acteurs qui le vivent se représentent le pèlerinage et quels divers sens les acteurs donnent-ils à cet événement ? Si la jeune bergère a pu intercéder dans divers domaines de la vie sociale dans le passé, qu'en est-il aujourd'hui ? Le rôle prêté à la sainte est-il encore de même nature et que célèbre-t-on finalement au pèlerinage ?

3.1. Le rôle prêté à la sainte

3.1.1. Dans l'espace public

Solange est traditionnellement invoquée contre les désordres liés à l'eau (temps de sécheresse, d'orage), mais aussi pour toutes guérisons de maladies ou d'infirmités, guérisons passant par l'eau de la fontaine. De nos jours, les démonstrations publiques qui ont pu s'observer dans le passé telles que les bains dans le ruisseau ne sont plus pratiquées. Les démonstrations publiques d'une dévotion ne s'expriment guère que par les signes de croix, la paix du Christ offerte à la fin de la dernière messe, ou les chants, c'est-à-dire des éléments du rituel catholique qui ne sont pas spécifiques à Solange. Les démonstrations de foi plus traditionnelles, jugées proprement portugaises, comme les promesses ou encore les pérégrinations à genoux ou pieds nus, sont très rares. Une seule mention de ce type est relevée dans la presse locale en 1992 où le journaliste rapporte que la fréquentation des Portugais au pèlerinage « donne parfois des scènes étonnantes comme hier où une femme a parcouru l'allée [de la chapelle] sur les genoux jusqu'à l'autel »[1]. De même, lors des observations effectuées, nous n'avons relevé qu'une femme (en 2010) effectuant le trajet pieds nus.

Pour le père Jean-Pierre de la paroisse de Bourges nord, Solange intervient aujourd'hui dans le domaine du don. Ce prêtre d'environ quarante ans développe une vision plutôt critique d'une religion où l'aspect « théâtral », le « folklore » catholique, est parfois trop présent au détriment d'autres éléments selon lui plus fondamentaux de la religion :

[1] *La Nouvelle République*, mardi 9 juin 1992.

> « C'est surtout la démarche de pèlerinage, de marcher, de prier, un peu un folklore quoi. Je suis peut-être un peu dur, mais je me dis que ça serait très intéressant qu'il y ait un échange ».
>
> « C'est tellement ancré dans le folklore, dans la conception des Portugais… »
>
> « La théâtralité, y'a aussi le fait qu'il y a des costumes. Ça attire une certaine représentation ».

D'après le père Jean-Pierre, la procession effectuée en l'honneur de Solange ne doit pas être considérée comme une finalité en soi, mais plutôt comme un moyen d'exprimer le « don » de soi, don qui passe nécessairement par l'échange avec et par l'accueil de l'altérité. Cet avis n'est pas partagé par tous et notamment par les prêtres présents au pèlerinage. Le père Bodin de la paroisse des Aix-d'Angillon, estime quant à lui qu' « un pèlerinage reste un pèlerinage. On est d'abord là pour marcher, pas pour parler ». Quelle que soit la vision du pèlerinage pour ces deux hommes d'Église, il apparaît que la démarche pèlerine ne célèbre pas tant le saint ou la sainte, mais relève plutôt d'une forme de démonstration de sa foi, d'un renforcement de celle-ci, et en quelque sorte, sert d'expiation :

> « Bon en faisant un pèlerinage, je vais dire un gros mot mais on dépose toutes les merdes de la vie et on les confie au saint local. Voilà. On vient déposer tout ce qui est compliqué » (Entretien avec le père Jean-Pierre, 2012).

Il serait toutefois réducteur de s'en tenir à l'explication purement religieuse du pèlerinage et de faire abstraction des analyses anthropologiques ou sociologiques proposées par la littérature sur les pèlerinages. En effet, si à travers le saint local, c'est toute la foi chrétienne qui est exprimée, cette figure religieuse ne représente pas qu'un média vide de sens pour ceux qui la célèbrent. Françoise Lautman, dans son étude des ostensions limousines, a montré comment ces célébrations mettaient en exergue l'identité collective locale[1]. Celle-ci relève « une certaine fierté à voir l'étranger déconcerté par les aspects particuliers de la vénération […] ou le paradoxe d'une fête religieuse exubérante et qui se prétend enracinée dans le Moyen Âge envahir un espace urbain [...] »[2]. Selon l'auteur, c'est précisément cette intervention de l'urbain dans le rural, du présent dans le Moyen Âge, ou l'inverse, qui forge l'identité collective. Cette identité collective locale à Sainte-Solange semble désormais

[1] Lautman Françoise, *op. cit.*, 1985, p. 29-36.
[2] *Ibid*., p. 32.

posséder elle aussi de multiples facettes ; notamment celles d'un folklore portugais, d'une célébration du local à travers le culte de Solange, d'un patrimoine consensuel. Nous analyserons plus en détail dans notre troisième partie la construction et la mobilisation de ce patrimoine, notamment les échos à l'autochtonie qu'il génère.

3.1.2. Dans la sphère privée, familiale

Après avoir relevé rapidement la signification que peut revêtir une célébration publique telle que celle de Sainte-Solange, la question de la sphère privée du culte se pose. Quelle place a sainte Solange dans une sphère plus intime, moins démonstrative, réservée à un seul groupe restreint, tel celui de la famille ? Les familles originaires du Portugal ont pour habitude en France, de conserver et de mettre en exposition des objets rappelant le pays : assiettes décoratives, faïence, objets-souvenirs, statuettes de Marie ou Fatima… Ces objets ne sont pas nécessairement utilisés et ont bien souvent une toute autre fonction qui est celle d'être vus, d'être racontés[1]. Ils font référence à une histoire, chacun ayant la sienne. Marie-Blanche Fourcade évoque ainsi le rôle des objets dans la diaspora arménienne du Québec, objets qui une fois rapportés du pays créent du lien entre ici et là-bas[2]. Le parcours de l'objet n'est pas anodin, tout comme le lieu de son achat. Les personnes que nous avons interrogées, anciens migrants du Portugal, conservent effectivement des liens spécifiques avec le pays à travers les objets, qu'il s'agisse d'objets-souvenirs, d'objets religieux, de biens de consommation courants, voire même de mobilier. Le fait d'avoir été ramené de là-bas, avec le moins d'intermédiaires possible, confère à l'objet un rôle particulier. C'est ainsi que les Portugais préfèrent ramener une statue de Fatima en train depuis le Portugal, des meubles, de la nourriture non périssable en quantité (huile d'olive notamment), ou des vêtements pour le groupe folklorique de l'association. Certains vont même enregistrer un disque du groupe folklorique au Portugal, faire venir une cuisine du Portugal par des cuisinistes portugais qui l'installeront, ou encore rapporter les matériaux de construction de sa maison au compte-gouttes depuis le Portugal. Autant d'exemples qui mêlent l'authenticité des produits, le facteur économique (même avec le trajet, faire venir sa cuisine depuis le Portugal constitue

[1] Dassié Véronique, *Objets d'affection : une ethnologie de l'intime*, Paris : CTHS, 2010.
[2] Fourcade Marie-Blanche, « De l'Arménie au Québec : itinéraires de souvenirs touristiques », *Ethnologies*, vol. 27, n° 1, 2005, p. 245-276 et « Reconstruite une petite Arménie au Québec. Réflexions autour d'un patrimoine diasporique », Fourcade Marie-Blanche, Legrand Caroline, *Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines*, Québec : Presses universitaires de Laval, 2008, p. 17-34.

une économie), et la création d'un espace transnational. Jean Baudrillard évoquait déjà à la fin des années soixante la valeur subjective attribuée à l'objet non fonctionnel : « C'est là où, ne servant à rien, il sert profondément à quelque chose »[1]. L'objet religieux, sacré, possède d'autant plus une fonction pour son propriétaire, sa famille ou les personnes figurant sur les photographies à côté desquelles il est posé. Dans une enquête sur les Portugais en région centre, Hélène Bertheleu et Poleth Wadbled relèvent que « dans plusieurs maisons, se perpétue la tradition de dresser dans les chambres une petite table couverte d'une nappe de dentelle sur laquelle sont posées des photos de membres de la famille sous la protection d'une statuette de la vierge »[2]. Les objets religieux sont à Sainte-Solange majoritairement achetés par les Portugais. Comme le relève cette bénévole qui tient le stand à côté de la chapelle, « au stand le lundi après-midi, ceux qui achètent ne sont que des Portugais ». Une représentation de sainte Solange dans le portefeuille d'une jeune femme, quelques objets posés sur un meuble représentant saint Bento, Fatima ou sainte Marie-Adélaïde, illustrent l'intimisation du religieux évoquée par Marie-Claude Muñoz : « Si la pratique religieuse régresse, la religiosité demeure : des images pieuses de la Vierge de Fatima ou des saints Patrons de villages, des crucifix ornent les murs des appartements et protègent le foyer, comme le chapelet ou saint Joseph la voiture. En milieu urbain, la religion connaît une intimisation, mais les Portugais sont attachés aux manifestations collectives de leur foi »[3]. Cette jeune femme d'une trentaine d'années, née en France de parents portugais, ne fréquente pas l'église de manière régulière et se contente des célébrations occasionnelles liées à des événements : baptêmes, mariages. Le lundi de Pentecôte à Sainte-Solange fait partie de ces événements. Dans une sphère plus privée, sainte Solange n'est, pour les Portugais, jamais vraiment montrée, mise en évidence par des représentations comme peuvent l'être d'autres saints. Solange n'a peut-être de finalité qu'à être célébrée publiquement pour les Portugais.

---

[1] Baudrillard Jean, *Le système des objets : la consommation des signes*, Paris : Denoël-Gonthier, 1968, p. 91.
[2] Wadbled Poleth, Bertheleu Hélène, « Les deux facettes de la mémoire portugaise. Valorisation de la culture et silence public de la migration », Bertheleu Hélène (dir.), *Mémoires des migrations en Région Centre. Reconnaissances et patrimonialisation émergentes*, Recherche collective financée par la Région Centre, l'ACSÉ et le Ministère de la culture et de la Communication, Université François Rabelais / UMR Citeres, mars 2011, p. 217-258, (p. 239).
[3] Muñoz Marie-Claude, « L'attachement "A Terra". Pratiques individuelles et collectives des Portugais en France », dans Blomart J., Krewer B. (dir.), *Perspectives de l'interculturel*, Paris : L'Harmattan, 1994, p. 199-208, (p. 203).

3.2. Que célèbre-t-on à Sainte-Solange : la Pentecôte, la bergère ou le folklore portugais ?

François-André Isambert relevait qu'une définition de la fête pouvait se résumer par le terme de célébration : « Ce terme désigne évidemment une valorisation symbolique. Mais il demande à ne pas être utilisé dans un sens trop étroit, ni à rester enfermé dans des conditions trop contraignantes. La valorisation ne saurait ici se limiter à un jugement favorable : il est des fêtes de conjuration et de dérision. La valorisation, si ce terme doit être retenu, est *l'insistance collective sur ce qu'il importe de ne pas laisser dans l'ombre et la mise en valeur de cette importance* »[1]. La célébration évoque donc la nécessité, positive ou négative, d'un élément ou d'un ensemble d'éléments qui doivent être socialement mis en exergue à un moment donné.

S'il est évident que sainte Solange est le personnage sacré qui sert de toile de fond à la célébration, rien n'indique qu'elle en soit l'exclusive finalité. Quelques interprétations mettent en avant un objectif plus tacite dans la démarche pèlerine : créer du lien entre les participants, mettre en avant, en scène, un particularisme local, se retrouver au sein d'un groupe dont on partage certaines valeurs (religieuses ou culturelles), etc. Ce sont déjà des analyses de la situation qui n'apparaissent pas immédiatement aux participants comme étant l'objectif premier de la journée.

Il est d'autre part ici légitime de se questionner sur la célébration simultanée de deux événements religieux que sont le culte de Solange et la fête de la Pentecôte. En effet, rappelons que si Solange est fêtée le 10 mai dans le calendrier catholique, la véritable fête qui donne lieu à la procession est organisée le lundi de Pentecôte. Or la Pentecôte est une fête religieuse particulière, *a priori* distincte du culte des saints. Gilles Bernard, dans son étude de « la procession de Neuf Lieues à Magnac-Laval » fêtant saint Maximin, relève ce même questionnement quant aux dates de célébration : « Pourquoi cette procession se déroule-t-elle à la Pentecôte, alors que les deux fêtes célébrées à Magnac-Laval en l'honneur de saint Maximin se tiennent le 29 mai, jour de sa mort, et le 12 septembre, date de la translation de ses reliques ? »[2]. Dans le cas de sainte Solange, ce serait précisément la date de la translation des reliques le lundi de Pentecôte 1511 qui marquerait le début des célébrations ce jour, superposant ainsi deux événements religieux. Il est enfin possible d'envisager la Pentecôte

[1] Isambert François-André, *op. cit.*, 1982, p. 159-160.

[2] Bernard Gilles, « La procession de Neuf Lieues à Magnac-Laval et la définition d'un espace local identitaire», Tricard Jean, Grandcoing Philippe, Chanaud Robert (dir.), *Le Limousin, pays et identités. Enquêtes d'histoire de l'antiquité au XXIe siècle*, Limoges : Presses universitaires de Limoges, 2006, p. 139- 154, (p. 141).

comme un élément rituel agraire païen depuis christianisé, compris dans ce que Van Gennep appelle le cycle de mai[1]. Les saintes céphalophores, comme le relève Philippe Gabet, sont bien souvent bergères, ce qui est, selon l'auteur, lié à la tradition rurale dans laquelle leurs légendes prennent sens[2].

La Pentecôte est célébrée quarante-neuf jours après Pâques, ainsi que le cinquantième jour, dit lundi de Pentecôte. Cette fête célèbre la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres qui, par l'intermédiaire de langues de feu, se voient dotés de la capacité de parler la langue de l'autre, de se comprendre, d'être unis à nouveau. Ceci efface l'incompréhension entre les hommes symbolisée par Babel :

> « Le jour de la Pentecôte étant arrivé, ils se trouvaient tous ensemble dans un même lieu, quand, tout à coup vint du ciel un bruit tel que celui d'un violent coup de vent, qui remplit toute la maison où ils se tenaient. Ils virent apparaître des langues qu'on eut dites de feu ; elles se partageaient, et il s'en posa une sur chacun d'eux. Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (*Actes* II, 1-4).

Difficile de ne pas faire le lien avec la célébration de Sainte-Solange où les langues française et portugaise principalement, se côtoient et sont mutuellement chantées par les uns et les autres. Cette pentecôte est toutefois peu évoquée pour caractériser le pèlerinage de Sainte-Solange qui demeure essentiellement patronal et voué à la sainte. Ce n'est que très rarement que le lien avec la Pentecôte est fait, que ce soit publiquement lors de la célébration ou lors des entretiens. Nous rapportions plus haut un extrait de *La Semaine religieuse* qui estimait que la présence des « Allemands, Espagnols, Polonais, Portugais et Français, constituaient une véritable Pentecôte »[3] lors du pèlerinage de 1970. C'est ici l'une des seules mentions explicites. En revanche, ces multiples langues et cultures en présence sont quant à elles largement mentionnées par les prêtres, les laïcs, organisateurs ou simples participants, croyants pratiquants ou non.

---

[1] Van Gennep Arnold, *Le folklore français 2. op. cit.*, 1999.

[2] Gabet Philippe, « Recherches sur les Saintes « Céphalophores » », Société de mythologie française, *Mélanges de mythologie française offerts au président-fondateur Henri Dontenville*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1980, p. 105-134.

[3] *La semaine religieuse*, 106e année, 23 mai 1970, n° 21, p. 205.

3.3. Investissement matériel et immatériel : les réparations, le travail bénévole, les constructions

Une chapelle du XIXe siècle, une église du XIIe, un culte très ancien et nombre d'objets religieux (statues, chemins de croix, corps saint…) nécessitent forcément des rénovations matérielles. Cet investissement, en termes d'argent ou de temps, est aisément quantifiable. L'investissement « moral » est très difficile à mesurer, et c'est d'ailleurs là un point de débat dans l'organisation du pèlerinage. La distinction matériel / immatériel ne semble toutefois pas toujours opératoire à ce sujet puisque l'on peut a priori supposer qu'un investissement matériel suppose un attachement spécifique qui se traduit par un investissement moral, c'est-à-dire la démonstration de l'importance portée au culte de Solange. Ainsi les Portugais fréquentant Sainte-Solange s'impliquent aujourd'hui fortement dans les travaux de rénovation liés au culte. Les membres du Centre Franco-Portugais ont par exemple travaillé bénévolement pour bâtir un local sanitaire derrière la chapelle. L'Association Sainte-Solange a quant à elle fourni le matériel adéquat. Le président de l'Association Franco-Portugaise relève cette participation, non sans une certaine fierté. C'est aussi une façon d'affirmer son attachement à cette célébration que de participer aux aménagements de ce type. De cette façon, le président de l'association démontre que les Portugais ne font pas que « profiter » du pèlerinage en y assistant mais s'impliquent largement dans son organisation, son maintien et son entretien :

> « Y'a des installations sanitaires, derrière. Je ne sais pas si vous avez vu ? Donc ça c'est nous-mêmes aussi qui avons tout fait. Ça représente un sacré boulot. On a tout fait, intérieur, extérieur. On l'a fait de manière bénévole. C'est quand même… c'est du boulot ».

Le président de l'Association Sainte-Solange (2010) relève également cet investissement de la part des Portugais : « Et puis y'a eu aussi… ben justement, c'est surtout la communauté portugaise qui s'était investie, qui l'avait demandé, qui s'était proposée… y'a eu construction d'un local de sanitaire auprès du sanctuaire, pour subvenir aux besoins de la journée ».

De la même manière que le local sanitaire a été construit à l'initiative de certains membres de l'Association Franco-Portugaise, le chemin de croix qui mène à la chapelle du champ du martyre a lui aussi été rénové dans les mêmes conditions et par les mêmes personnes. Participer à la rénovation, à la reconstruction, n'est-ce pas aussi une façon de s'approprier le

pèlerinage, ou tout simplement de faire partie intégrante du futur et donc de l'histoire de Sainte-Solange ? Le président du Centre Franco-Portugais de Bourges relève avec une certaine fierté cette part d'engagement :

> « Et y'a aussi un autre aspect, c'est le chemin de croix, qu'il y a à Sainte-Solange, il était tout en ruines. C'est nous, notre association, qui l'a remis debout. On a fait des travaux sur place. Le chemin c'est toutes les stèles qu'il y a d'un côté et de l'autre du Champ du Martyre, à côté de la chapelle. Et toutes ces stèles étaient les unes par terre, les autres en mauvais état. On a refait les fondations à tout ça. On les a toutes remises debout, on a restauré et tout, et maintenant, on a un chemin de croix qui est là depuis des années ».

Cette fierté qui réside dans l'ouvrage ne relève pas seulement des heures de travail bénévole qu'il représente, mais prend aussi sens dans la prise de conscience que désormais, la *trace* ou la *marque*, sont ancrées physiquement, autant que dans les souvenirs. Entre les pèlerinages de 2011 et 2012, ce sont ainsi des Portugais qui ont rénové la façade de la chapelle, souhaitant rester anonymes et uniquement mentionnés par le fait qu'ils sont portugais dans les remerciements de la présidente de l'Association Sainte-Solange à la fin de la messe (pèlerinage du 28 mai 2012).

4. Conclusion partielle

Nous avons ici analysé les représentations de la participation des migrants et notamment celle des Portugais et vu en quoi cette participation avait permis d'une part l'évacuation d'un certain nombre de contradictions au sein du culte, et d'autre part, toujours dans les représentations, le sauvetage de celui-ci. En effet, nous avons vu que la participation des Portugais et d'autres migrants intervenait à une période où la contribution générale à l'événement semblait faiblir et la corrélation entre les deux constats a été analysée de la manière suivante : si les migrants et précisément les Portugais n'avaient pas pris part au pèlerinage, celui-ci n'aurait pu perdurer. C'est ainsi que ce pèlerinage local est devenu un événement franco-portugais, puis une véritable fête portugaise. Les explications locales de cette appropriation ont ainsi cherché à la rationaliser, par exemple en mettant en avant l'absence de Fatima que les migrants portugais ne pouvaient pas célébrer, ou encore en

estimant que le pèlerinage de Solange rappelait les processions portugaises (espace rural, procession, fête). L'analyse des discours tirés de la presse locale et des bulletins catholiques a permis de montrer la manière dont la société locale, tout comme l'Église locale, ont envisagé la participation des migrants et leurs enfants du point de vue du majoritaire.

Conclusion de la première partie

Une attention particulière a été portée à la célébration locale du culte de Solange, dans une perspective ethnographique et socio-historique, depuis la description d'un pèlerinage ressenti comme en déclin jusqu'à une appropriation par la « communauté portugaise » de ce qui est désormais vécu comme une fête traditionnelle franco-portugaise, voire simplement portugaise. Nous avons souhaité montrer dans cette première partie en quoi le culte de Solange pouvait être envisagé comme l'exemple d'une configuration où se construisaient et s'exprimaient des appartenances diverses. En effet, la journée du lundi de pentecôte est aujourd'hui indéniablement empreinte de la présence portugaise, à toutes les étapes de la célébration, depuis son organisation jusqu'à l'après-midi que nous avons décrit comme quasi-exclusivement portugais. La description minutieuse du pèlerinage basée sur les observations de trois années consécutives a permis de saisir la manière dont les Portugais organisaient leur venue, mais aussi la façon dont cette venue était organisée par le clergé ou les laïcs « locaux », c'est-à-dire par opposition aux Portugais, pourtant « locaux » eux-aussi. Nous reviendrons sur cette distinction dans la prochaine partie, en analysant plus précisément les catégorisations opérées au cours des dernières décennies dans le diocèse de Bourges. Un détour historique sur l'histoire du pèlerinage a ainsi été nécessaire pour comprendre comment localement, la saisie de l'altérité pouvait trouver sens à partir de certains changements majeurs ou vécus comme importants. En ce sens, l'opposition établie entre sacré et profane, pourtant inhérente à tout pèlerinage, a pu être résolue, du moins en partie, par la participation de la population portugaise. Le clergé local mais aussi les « anciens » ou « établis » prêtent en effet aux Portugais une tradition culturelle et cultuelle qui, précisément ne s'attarderait pas sur une telle dichotomie de la fête. La culture est alors envisagée comme un élément transposable, qui voyage en même temps que les individus, traverse les époques, se fige pour devenir représentatif d'une population. Nous avons décrit l'adoption du pèlerinage par les Portugais, notamment à travers les explications données par les divers acteurs, donnant ainsi du sens aux dernières décennies de participation à l'événement. Nous avons par ailleurs évoqué le souhait des organisateurs d' « ouvrir le pèlerinage » à d'autres groupes, invitation qui se développe actuellement, notamment en direction de populations d'anciens migrants d'Afrique ou d'Asie

du sud-est. Les trois chapitres qui constituent cette première partie ont ainsi permis de comprendre comment se déroulait, dans le passé comme actuellement, cette célébration, quels acteurs principaux y prenaient part, et comment les représentations du culte avaient évolué. Ces évolutions se sont faites en fonction des transformations de la société en générale, de l'Église comme institution, mais par la prise en compte de la population portugaise. La célébration de ce culte se trouve donc à la croisée de plusieurs éléments : d'une part les préceptes religieux globaux qui mettent en exergue l'universalité de la foi, d'autre part la singularité à la fois d'un culte profondément local, berrichon, à l'intérieur duquel une autre singularité s'insère, celle des Portugais à travers le folklore, et enfin sa description actuelle comme tradition ou patrimoine. Cette première partie a donc été essentiellement centrée sur le pèlerinage. Or l'étude des représentations, de la construction des appartenances et des relations interethniques ne peut se limiter à cet aspect de la vie des groupes. Il est d'autant plus nécessaire d'élargir l'échelle d'analyse à d'autres aspects des relations sociales que le contexte plus général d'accueil, dans la société locale et notamment par l'Église locale, a pu contribuer à la construction de stéréotypes, parfois repris par les groupes en question.

Deuxième partie
L’accueil des nouveaux venus par l’Église et son rôle dans la construction des appartenances

L'Église catholique a joué un rôle spécifique dans l'accueil des migrants en France. Cette deuxième partie a pour objectif de montrer le rôle prépondérant de cette Église locale dans la construction des appartenances et de l'altérité qui se font jour, entre autres, à Sainte-Solange. Nous souhaitons ici montrer que ces deux échelles d'analyse sont indissociables pour la compréhension de l'expression d'une appartenance portugaise à Sainte-Solange, mais aussi dans un contexte moins restreint, celui de la vie quotidienne. C'est pourquoi cette deuxième partie s'extrait momentanément du culte de Solange pour analyser le rôle d'une institution importante, l'Église locale, dans l'accueil des nouveaux venus à l'échelle du diocèse. Les réflexions sur les migrations et les pratiques mises en œuvre localement ont été nombreuses face à l'arrivée de nombreux migrants et de leurs familles appelés à venir travailler dans les industries locales. Des événements majeurs ont permis à ces réflexions d'évoluer depuis les années 1950 jusqu'à nos jours : la seconde Guerre Mondiale et l'accélération des mouvements migratoires, la tenue du Concile Vatican II (1962-1965) ou le processus de décolonisation sont autant d'éléments de contexte qui ont favorisé le développement des réflexions sur ce point particulier. C'est donc devant le fait accompli[1] que l'Église catholique a réfléchi à la question de l'accueil des migrants, catholiques mais aussi de toutes religions et convictions religieuses. De nombreux textes développent à ce titre les thèmes du rapprochement des hommes et des femmes, de la séparation des familles ou encore de l'assimilation ou de l'intégration.

Aujourd'hui, le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants du département du Cher estime ainsi qu' « il y a au moins un point sur lequel l'Église n'est pas en retard et même largement en avance sur son temps, c'est la position sur les migrations et la mondialisation ». Il n'y a « pas besoin de faire de politique, mais on a une position ferme de l'Église : on ne sépare pas des familles, on ne sépare pas des enfants de leur mère ». Le regroupement familial est dès lors défendu puisqu'il constitue la seule réponse possible à cette séparation des familles. Il n'y a toutefois guère eu de consensus sur ce point et les divergences au sein même de l'Église ou de la part des croyants ont parfois été vives, considérant ainsi que ce point constituait une atteinte à l' « identité nationale »[2]. En effet, pour certains auteurs tel André

[1] Il faut tout de même pondérer notre propos en précisant que l'Église n'a pas « découvert » les phénomènes migratoires au XXe siècle. Voir l'article de Beniamino Rossi qui retrace dans une perspective historique et sociologique les grands changements de l'institution depuis l'Église « primitive » jusqu'à nos jours. Selon l'auteur, on peut par ailleurs considérer Pie IX, pape de 1846 à 1878 « comme étant à l'origine de l'intérêt du Saint-Siège à l'égard des migrants » (p. 60). Rossi Beniamino, « Les migrations : un « signe des temps » qui interpelle l'Église catholique », *Migrations société*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 57-100.

[2] Costes André, « L'Église catholique dans le débat sur l'immigration », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 4, n° 1-2, 1988, p. 29-48.

Costes, l'Église catholique s'est trouvée face à un dilemme qui concernait la superposition de deux appartenances, l'une à une communauté politique, l'autre à une communauté religieuse. À ce titre, les questionnements ont porté sur le primat de l'une sur l'autre. Comme le relève très à propos Marin Lucas concernant les évolutions locales qu'a pu prendre l'accueil des migrants, la perspective dogmatique de l'Église, elle, n'a pas changé, et place l'humain au-delà du politique : « La pensée sur le migrant et la perception de celui-ci au sein de l'Église catholique ont cependant beaucoup évolué au cours des siècles en suivant les tendances des sociétés dans lesquelles elle était implantée. Ce qui en revanche est resté immuable c'est l'*Évangile*, où, par exemple, dans la parabole du jugement universel, le Christ ne dit pas « J'étais un étranger et vous m'avez **intégré** », mais « *J'étais un étranger et vous m'avez* ***accueilli*** », les considérations humaines primant toute considération politique »[1]. Les immigrants, et notamment dès l'instant où la question de l'installation pérenne s'est posée, doivent-ils alors s'insérer, s'intégrer ou s'assimiler à une communauté politique qui est celle de l'État-Nation ? C'est précisément parce que « la position officielle des autorités religieuses en matière migratoire ne fait pas, quant à elle, l'unanimité parmi les croyants de leur confession »[2] que cette question est toujours d'actualité bien des décennies après les premiers mouvements migratoires d'ampleur qu'a connus la France.

Dans cette optique, la question du patrimoine des migrants est sous-entendue, sinon traitée directement, par l'Église. En témoigne cet extrait de 1978 de la revue du Conseil pontifical pour La Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement :

> « Le point central (des Droits de l'Homme) est constitué par la dignité de la personne, et donc l'égalité fondamentale de tous les hommes, sans possibilité de discrimination. De là découlent les droits essentiels, universaux et impossibles à abdiquer, qui peuvent être indiqués synthétiquement comme suit : le droit à demeurer librement dans son propre pays, à avoir une patrie, à émigrer à l'intérieur ou à l'extérieur et à s'y établir pour des raisons légitimes, à vivre en tout lieu avec sa propre famille, à disposer des biens nécessaires à la vie ; le droit de l'homme à conserver et à développer son propre patrimoine ethnique, culturel, linguistique, à professer publiquement sa propre religion, à être reconnu et traité conformément à sa dignité en toute circonstance »[3].

---

[1] Marin Lucas, « Approches théoriques et réalités de terrain », *Migrations société*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 49-55, (p. 51).
[2] *Ibid*., p. 49.
[3] *People on the move*, mai 1978, n° 20, p. 54, cité par Cité par Costes, André, « L'Église catholique dans le débat sur l'immigration », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 4, n° 1-2, 1988, p. 29-48, (p. 32).

Comment l'Église locale dans la région Centre et dans le département du Cher spécifiquement a-t-elle agi concrètement face à l'arrivée des migrants ? Les préceptes de l'institution catholique estimant l'assimilation des migrants comme une erreur ne constituent-ils pas une ébauche de réflexion sur les relations interethniques au sein de la société française ? Par ailleurs quels sens sont donnés aux termes de migrant, d'étranger, d'intégration, d'assimilation, de race ou d'ethnie lorsqu'ils sont utilisés durant près d'un siècle ? À juste titre, Everett Hughes estime que le sens des mots et les réalités qu'ils sont censés décrire se modifient dans le temps et que « si on lit des notes de recherche rédigées par d'autres, par exemple un an auparavant, on doit être sûr de ce que les mots signifiaient à l'époque. Et si le document a été écrit trente ans plus tôt, une compréhension complète devient presque un travail de philologie, tant les changements de connotation et de dénotation sont rapides »[1]. Le sens des termes utilisés à différentes époques par les croyants, laïcs ou membres du clergé, sera donc décodé en les replaçant dans leur contexte d'utilisation.

Les deux chapitres constituant cette partie vont permettre de comprendre dans quelles circonstances l'accueil des nouveaux venus, et par extension la saisie de l'altérité, s'est inscrit dans l' « agenda catholique » local. Le chapitre 4 s'attache à montrer que les pratiques locales diffèrent des prescriptions institutionnelles et que cet ensemble de pratiques et discours est constitutif des appartenances. Dans le chapitre 5, c'est le point de vue des acteurs qui s'investissent dans l'accueil des nouveaux venus que j'analyse dans le but de comprendre dans quelle mesure une croyance religieuse peut être constitutive des rapports sociaux décrits auparavant et comment cet accueil est envisagé encore de nos jours dans une perspective d'aide sociale.

[1] Hughes Everett C., « Qu'y a-t-il dans un nom ? » [1952], Chapoulie Jean-Michel (éd.), *Le regard sociologique*, Paris : éd. de l'EHESS, 1996, p. 237-250, (p. 245).

Chapitre 4 : Entre prescriptions institutionnelles et applications locales : des pratiques constitutives de l'altérité

Nous allons dans ce chapitre évoquer les réflexions et actions d'acteurs locaux au sein de l'Église catholique, les replaçant dans un contexte plus global de prescriptions nationales quant à l'accueil des migrants. Les réflexions sur les manières de « bien agir » vis-à-vis de ces nouvelles populations, seront abordées en suivant les différentes étapes des services d'Église : qui sont-elles et pourquoi migrent-elles, où sont-elles, que font-elles, quelles sont les caractéristiques de chaque population ? Toutes ces questions ont été posées, parfois de manière stéréotypée, cherchant alors à circonscrire des profils de migrants, dans le diocèse de Bourges. Qu'ont concrètement produit toutes ces réflexions et actions envers ceux que l'on caractérise par l'altérité ? Étudier comment cet accueil a été mis en scène, comment était défini un « bon accueil », est alors révélateur d'une représentation de l'altérité – il n'existe pas une bonne manière d'accueillir comme nous allons le voir, mais un accueil pour chaque groupe – basée sur des stéréotypes constituant en partie les rapports sociaux[1] entre les représentants de l'Église, les acteurs locaux et ceux que l'on considère comme étrangers. C'est donc avec le postulat d'une marge de liberté des acteurs locaux vis-à-vis des prescriptions institutionnelles à l'égard de l'accueil des migrants que, dans ce chapitre, je souhaite évoquer ces pratiques qui ont été et demeurent constitutives des frontières ethniques ou ethnoculturelles et donc des appartenances.

[1] Douglass William A., Lyman Stanford M., « L'ethnie : structure, processus et saillance », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 61, 1976, p. 197-220.

1. Prendre en compte l'accueil des migrants, la naissance des pratiques concrètes en matière d'accueil

Jusqu'en 1920, les étrangers sont peu pris en compte ou de manière essentiellement ponctuelle par le clergé ou les laïcs dans le diocèse de Bourges. Les migrants polonais vont toutefois faire l'objet d'un effort particulier en ce sens. C'est en effet une population dont l'Église, à l'échelle locale mais aussi nationale, va se soucier dès les années 1920 en cherchant à rendre possible la continuité d'une pratique religieuse. Dès leur arrivée, les Catholiques polonais se rendant aux offices en France se trouvent confrontés à des pratiques différentes de celles des rites catholiques en Pologne comme l'a justement relevé Janine Ponty[1]. Ces décalages de pratique et les incompréhensions générées de part et d'autre constituent un risque pour l'Église de voir ces populations délaisser les lieux de culte. L'Église porte donc une attention particulière à leur bonne intégration au sein de l'institution catholique. Ce ne sont donc pas « les étrangers » en général, mais bien particulièrement les Polonais qui sont alors au centre de l'attention. Un détour vers la manière dont a été prise en compte cette population est ici nécessaire car elle pose selon nous les bases des futures préoccupations locales concernant toutes les autres migrations.

1.1. La décennie 1920, l'époque d'une prise en considération des phénomènes migratoires et de la présence polonaise

La présence de Polonais dans le Cher va interpeller le clergé local devant cette évidence qu'il faut désormais prendre en compte cette population catholique. Entre les deux recensements de 1921 et 1926, la population polonaise en région Centre a connu une augmentation phénoménale. Dans l'ensemble de la région, on passe de 406 à 5120 Polonais, soit une augmentation de plus de 1000%, et dans le département du Cher, nous passons de 46 individus à 1350. Ce chiffre double à nouveau entre 1926 et 1931 (2374 Polonais dans le Cher en 1931) :

[1] Ponty Janine, « La Mission catholique polonaise en France du XIXe au XXIe siècle », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 78, 2009.

Année	*1921*	*1926*	*1931*	*1936*
Centre	**406**	**5120**	**8938**	**9589**
Cher	43	1350	2374	2380
Eure-et-Loir	24	698	1137	1058
Indre	65	283	592	1311
Indre-et-Loire	83	425	989	1186
Loir-et-Cher	139	504	704	879
Loiret	52	1860	3142	2775

Tableau 2. Population polonaise en Région Centre (1921-1936).
D'après Aprile Sylvie, Bertheleu Hélène, Billion Pierre, *Histoire et mémoire des immigrations en Région Centre, Tome 2, État des sources et instruments de recherche*, Rapport final, ACSÉ, 2008.

À l'échelle nationale, la prise en compte des migrants polonais et plus généralement du fait migratoire par l'Église, intervient après la première Guerre Mondiale. L'Office central de l'immigration parisienne, créé en 1913, est après guerre confié à Monseigneur Chaptal qui en change l'orientation : jusqu'alors le but était de dissuader les mouvements migratoires, il est désormais préconisé de les accueillir au mieux[1]. L'historien Ralph Schor relève qu'à cette époque, « l'immigration devint ainsi un grand débat national »[2] au regard du manque de main-d'œuvre occasionné par la guerre. Ce défaut de main d'œuvre locale et la mise en place d'accords de coopération entre la France et la Pologne facilitent la venue de ces travailleurs[3]. Une convention est ainsi signée entre la France et la Pologne le 3 septembre 1919, rendant plus simple ces recrutements. En 1922 est créée à Paris, et pour la France entière, une Mission Polonaise par le Cardinal Dalbord. Cependant, si la Mission Polonaise revêt son véritable statut étendu à la France entière en 1922, les prémices de son existence sont à rechercher dès le XIXe siècle comme le souligne Janine Ponty[4] ou encore Gabriel Garçon dans sa thèse sur

[1] Clément Jean-Louis, « Mgr Chaptal et la Mission diocésaine des étrangers. Entre pastorale, intégration et assimilation 1922-1930 », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 76, 2008, p. 53-63.
[2] Schor Ralph, *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIXe siècle à nos jours*, Paris : Armand Colin, 1996, p. 45.
[3] Voir Ponty Janine, *Polonais méconnus. Histoire des travailleurs immigrés en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1988.
[4] Ponty Janine, *op. cit*, 2009,

les Catholiques polonais[1]. Ce dernier fait effectivement remonter les origines de la Mission Polonaise au milieu du XIXe siècle, lorsque l'insurrection polonaise réprimée par les Russes en novembre 1830 fait arriver les premiers Polonais en France, à Paris notamment. Peu à peu, des offices sont alors célébrés par et pour ces migrants à Paris (église Saint-Louis en l'Île, Saint-Germain des Prés, Saint-Séverin), mais aussi dans d'autres villes de province à partir de 1843. Ce sont les Résurrectionnistes qui encourageront grandement la propagation de la Mission Polonaise. En 1849, l'archevêque de Paris met à disposition des Polonais l'église de l'Assomption qui devient dans les représentations collectives l'Église polonaise de Paris. Plus tard, les ouvriers Polonais arrivent dans les mines du nord de la France à partir de 1909. Rapidement, le besoin d'un prêtre qui comprenne la langue polonaise se fait sentir. En 1911 est alors publiée par la *Protection de l'Ouvrier polonais en France*[2] la « méthode permettant à tout prêtre de confesser les Polonais sans savoir leur langue », que l'on retrouvera plus tard dans le Berry dans une version remaniée. La Mission Polonaise parisienne s'essouffle cependant et Gabriel Garçon note qu'elle ne concerne désormais guère plus que les Polonais de la capitale. L'arrivée importante de Polonais à la suite de la première Guerre Mondiale en 1920 met l'Église tant polonaise que française face au problème de la migration : comment assurer la continuité d'une pratique religieuse ?

1.2. La nécessité d'une prise en compte globale de l'altérité

Alors que la charité individuelle permettait jusque-là de faire face et d'aider les quelques Polonais présents, leur nombre désormais important ne permet plus ce type de pratiques et une réponse globale est dorénavant nécessaire. C'est sur les bases de la Mission Polonaise parisienne en déclin que la réponse sera trouvée. La Mission Polonaise dépend alors de l'archevêché de Paris. En 1922, le père Szymbor est nommé au poste de recteur. Les statuts et l'organisation de la mission sont modifiés, elle dépend désormais de l'Église de Pologne. Le recteur de la mission polonaise, M. Szymbor, prie donc les évêques de faire parvenir à *La*

[1] Garçon Gabriel, *Les catholiques polonais en France (1919-1949)*, thèse de doctorat en études slaves, sous la direction de Marek Tomaszewski, Lille : Université Charles de Gaulle, 2003 [En ligne, disponible à l'adresse <http://documents.univ-lille3.fr/files/pub/www/recherche/theses/garcon-gabriel/html/these.html>. Consulté le 31 mars 2011].

[2] Association créée au début des années 1910 par la comtesse Maria Zamoyska « dans le but d'assurer aux immigrés polonais employés dans l'agriculture, à la fois une assistance religieuse et une défense juridique contre les exactions des fermiers français et toutes sortes d'agents recruteurs malhonnêtes ». Aperçu de l'activité de l'Œuvre de Protection polonaise à Paris cité par Gabriel Garçon, *op. cit.*

semaine religieuse, journal local paraissant dans chaque diocèse, l'information de cette création, en faisait paraître notamment les buts et moyens de la Mission. Il est également demandé aux diocèses de recueillir le nombre de catholiques polonais et de transmettre ces informations à la Mission Polonaise. Localement, un extrait des statuts de la Mission est retranscrit dans un numéro de *La semaine religieuse* du Berry en 1922. Dans l'article en question, un appel est fait aux entreprises embauchant des ouvriers polonais. Nous y trouvons déjà en germes ce que nous retrouverons plus tard pour l'ensemble des populations de nouveaux venus, à savoir la nécessité de décrire et de recenser les Polonais présents dans chaque diocèse :

> « Le Recteur de la Mission doit tenir à jour la liste des villages, villes, mines, etc., en France, où se trouvent des Polonais. […] MM. les Directeurs des Sociétés, des mines, etc., qui demandent des secours religieux pour leurs ouvriers polonais s'adressent au Recteur de la Mission Polonaise »[1].

Le bulletin du diocèse annonce également que la Pologne va envoyer des prêtres en France. Le but est de recenser les « sujets polonais », et de leur donner la possibilité de pratiquer la religion catholique. C'est un enjeu important pour l'Église qui, vu le grand nombre de polonais, voit en eux la possibilité de redevenir plus forte. Cette pratique de recensement sera d'ailleurs systématiquement effectuée lorsque, plus tard, des services comme La Pastorale des Migrants mettront en place un accueil en faveur de chaque population d' « étrangers »[2]. En 1923, les prêtres français qui ont dans leurs paroisses des Polonais peuvent désormais leur administrer les sacrements. Pour leur faciliter la tâche, un manuel au titre évocateur, *Le Confesseur Polonais ou Méthode permettant à tout prêtre parlant le Français de confesser des Polonais sans savoir leur langue* est distribué. Face au risque de voir les travailleurs polonais se rapprocher de syndicats ou mouvements ouvriers contestant le dogme catholique, qualifiés « d'agences de dissolution sociale » par le diocèse de Bourges, des centres syndicaux sont mis en place dans lesquels les délégués se tiennent « à la disposition de ceux qui réclament leurs services. Cela est d'autant plus nécessaire, que les syndicats révolutionnaires font beaucoup de propagande parmi les Polonais. Depuis quelques temps surtout, une presse antireligieuse et révolutionnaire, en langue polonaise, travaille activement à propager, parmi

[1] *La semaine religieuse*, 58e année, 7 octobre 1922, n° 40, p. 562.
[2] Le terme d'étranger est ici entre guillemets car si le vocable est utilisé par ces futurs services dédiés, il sert plutôt à désigner l'altérité, la différence, peu importe qu'elle se base sur les critères juridiques de la nationalité ou sur le phénomène migratoire.

ces immigrés, les théories subversives de l'union libre, du mariage purement civil et du communisme. Il est nécessaire de réagir contre ces agences de dissolution sociale et de connaître la littérature polonaise qui peut être employée comme antidote et qui peut servir à augmenter l'instruction religieuse et civique de ces populations, d'ailleurs foncièrement honnêtes et religieuses »[1]. Un journal catholique destiné aux Polonais, *Polak We Francji* (*Le Polonais en France*), est ainsi créé en réaction au type de presse précédemment décrié : « Ce journal, étranger à la politique, a pour but de maintenir chez les Polonais émigrés qui ignorent notre langue, les principes et la pratique de la religion »[2].

L'immigration polonaise, déjà à cette époque, est entendue par l'Église comme une richesse, tant au niveau religieux qu'au niveau culturel. Il est nécessaire d'insister sur le refus de l'assimilation des Polonais à des traditions qui ne seraient pas les leurs. D'après le bulletin catholique :

> « Il est bon d'attirer l'attention des intéressés sur un point délicat : quelques uns de nos compatriotes ne se préoccupent pas suffisamment de laisser aux Polonais la liberté de remplir leurs devoirs de religieux le dimanche, ou d'assister aux réunions organisées par les missionnaires. Il est cependant dans l'intérêt de tous que les Polonais restent fidèles à leurs traditions et l'on ne saurait trop recommander la participation de tous les catholiques à cette œuvre de saine hospitalisation à l'égard de l'immigration polonaise, si utile à notre pays »[3].

L'immigration polonaise devient donc rapidement un enjeu pour les institutions catholiques. Il faut pour l'Église française pouvoir compter ces populations parmi ses rangs. Pour ce faire, le clergé insiste sur l'importance d'accepter leurs traditions, c'est-à-dire les pratiques spécifiques, en ce qui concerne les rites catholiques du pays de départ. Déjà à cette époque, l'idée de tradition, de « culture d'origine » est intégrée aux discours catholiques concernant les particularités des pratiques polonaises qu'il est nécessaire de conserver en France pour une meilleure insertion dans la vie du diocèse.

[1] *La semaine religieuse*, 59e année, 24 novembre 1923, n° 47, p. 666-667.
[2] *La semaine religieuse*, 60e année, 30 août 1924, n° 35. (Non paginé).
[3] *La semaine religieuse*, 59e année, 24 novembre 1923, n° 47, p. 666-667.

1.3. Des lieux d'ancrage locaux

Dès la fin des années 1920, de nombreux prêtres polonais et tchécoslovaques sont envoyés plusieurs fois dans l'année dans le diocèse de Bourges. Certains lieux, la plupart du temps en rapport avec une industrie locale, vont être particulièrement investis par les Polonais. Une entreprise du Cher, la fonderie de Rosières, petite cité ouvrière érigée en paroisse en 1911, embauche beaucoup de travailleurs polonais. À partir de 1922, les travailleurs polonais vont venir en grand nombre et vont véritablement marquer jusqu'à nos jours la mémoire collective[1]. Bien souvent, lorsqu'un prêtre polonais est envoyé dans le diocèse, c'est à Rosières qu'il réside. Ainsi cette annonce faite « Pour les colons Polonais : MM. les curés qui ont dans leurs paroisses des sujets Polonais et qui désirent leur procurer le ministère d'un prêtre de leur langue, peuvent s'adresser à M. l'abbé J. Szydtowski (du diocèse de Plotsk), qui résidera jusque vers le 23 septembre chez M. le curé de Rosières, par Lunery (Cher), et qui se mettra volontiers à leur disposition »[2]. Deux ans plus tard, en 1925, c'est l'abbé Giszter, prêtre polonais qui « doit passer plusieurs mois à Rosières (par Lunery). Les Polonais qui résident dans d'autres paroisses du diocèse et qui auraient besoin de son ministère pourraient s'adresser à lui jusqu'à la fin d'octobre »[3].

D'une manière générale, la Mission Polonaise de Paris organise désormais régulièrement la venue de prêtres polonais dans le diocèse de Bourges. Ainsi en 1928 à l'occasion de Pâques, elle met à disposition des paroisses qui le désirent un prêtre polonais du 31 mai au 11 juin. Ces missions sont destinées aussi bien aux Polonais qu'aux Tchécoslovaques. Parfois, tel le 15 août 1928, c'est un prêtre Tchécoslovaque qui vient directement officier dans le diocèse. À partir de 1930, la Mission Polonaise fait savoir qu'il est très important de recopier minutieusement les patronymes des sujets polonais, notamment les notifications de mariage, car celles-ci comportent beaucoup d'erreurs. De plus, il est souhaitable que ces mêmes notifications soient écrites en latin et non en français pour faciliter la compréhension des prêtres comme des nouveaux venus sur la base d'une langue censée être commune.

Les venues de prêtres polonais se feront de plus en plus régulières. La décennie 1930 sera riche en visites de prêtres polonais. L'année 1931 comptera deux visites dans le diocèse de

---

[1] Etienne Guillaume, « La patrimonialisation de l'immigration polonaise du Cher. Construction du mythe de l'ouvrier-fondeur », Goyette Julien et Hébert Karine (dir.), *Histoire et idées du patrimoine, entre régionalisation et mondialisation*, Québec : Éditions Multimondes, 2010, p. 79-90.

[2] *La semaine religieuse*, 59e année, 15 septembre 1923, n° 37, p. 530.

[3] *La semaine religieuse*, 61e année, 18 juillet 1925, n° 29, p. 366.

Bourges. Celle du 6 au 25 décembre où une mission sera prêchée à Rosières distinguant Français et Polonais : c'est le Révérend Père Amblard qui se charge des Français et le Révérend Père Bieniasz des Polonais. Puis, du 31 mars au 4 avril, c'est un autre prêtre, polonais, l'abbé Boleslas Kulawik, qui se rendra dans diverses villes du diocèse de Bourges[1]. Ce même prêtre visitera plusieurs années de suite le diocèse, parcourant à chaque fois plusieurs villes : en 1934, il se déplace à nouveau dans le diocèse de Bourges du 23 novembre au 4 décembre, puis en 1935, du 17 au 31 mai. En 1936, c'est du 11 au 18 juin que l'abbé Kulawik parcourt le diocèse. Quelques mois plus tard, le prêtre polonais Antoine Tizeciak prêche une mission polonaise à différents endroits du diocèse, du 31 octobre au 12 novembre. Du 12 au 20 juin 1937, ce même prêtre prêche à nouveau une mission polonaise (dont trois jours dans la cité ouvrière de Rosières). Ces quelques exemples montrent bien l'intérêt croissant de l'Église locale à organiser la venue de prêtres polonais et à réserver une place particulière à ces migrants dans le diocèse.

En pleine époque de crise économique et donc d'une montée de la xénophobie[2], l'Église locale réaffirme sa position d'aide et d'accueil envers les nouveaux venus. C'est notamment envers les réfugiés espagnols qu'il est nécessaire, pour les Catholiques de faire un effort. En 1939, on annonce que « deux convois représentant environ 1500 personnes (dont 582 femmes et 662 enfants avec quelques vieillards ou invalides de guerre) sont déjà arrivés dans le seul département du Cher »[3]. Il est donc demandé, au nom de la charité chrétienne, de bien vouloir aider ces réfugiés « chrétiennement élevés »[4] de quelque manière que ce soit : don d'argent ou d'objets, don de lits ou de vêtements. La même année, Oskar Halecki, historien polonais et chrétien, se rend à Bourges le 12 décembre pour y faire une conférence sur le thème « la solidarité Franco-Polonaise ». La Pologne est alors occupée par les nazis depuis septembre. La France durcit dans cette même période le séjour des étrangers[5]. Par l'intermédiaire de *La semaine religieuse* les prêtres sont priés de faire l'annonce de la conférence de l'historien polonais à toutes les messes du dimanche 10 décembre[6].

[1] *La semaine religieuse*, 67e année, 5 décembre 1931, n° 49.
[2] Schor Ralph, *op. cit.*, 1996.
[3] *La semaine religieuse*, 75e année, 11 février 1939, n° 6, p. 123.
[4] *Ibid*., p. 122.
[5] Ben Khalifa Riadh, « La fabrique des clandestins en France, 1938-1940 », *Migrations sociétés*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 11-26.
[6] *La semaine religieuse*, 75e année, 9 décembre 1939, n° 49.

La présence de réfugiés espagnols dans le diocèse, pourtant non négligeable, reste toutefois durant cette période assez peu évoquée dans les journaux catholiques et la presse quotidienne régionale. Cette prise en compte presque exclusive des Polonais, et toujours en lien étroit avec quelques entreprises locales dont la plus représentative demeure Rosières[1], va se faire jusque dans les années 1950, où l'Église locale commence à envisager la présence d'autres migrants et notamment des Italiens. D'une manière générale, la période de guerre et de l'occupation est peu évoquée dans le bulletin catholique local : les parutions se font rares et peu volumineuses. Le diocèse de Bourges est dans une position difficile à déceler durant cette période. Divisé en deux parties, le diocèse ne s'exprime guère à travers *La semaine religieuse* qui n'édite que des cahiers très minces et rendant peu compte de la situation locale. Nous savons en revanche qu'en 1939, le département du Cher comptera plusieurs camps d'internement des réfugiés : à Bourges, Vierzon, mais aussi dans des zones rurales comme Bengy sur Craon, Neuvy sur Craon (Neuvy sur Barangeon) et Avord. Quelques éléments laissent sous-entendre, à demi-mots d'après certains analystes, le rapprochement du diocèse avec le gouvernement de Pétain. Claude Langlois relève ainsi que La semaine religieuse du Berry est la seule à relayer le discours du Cardinal Baudrillart, approuvant la collaboration du maréchal Pétain en 1940 : « Contre les puissances démoniaques, l'Archange Gabriel brandit son épée vengeresse, brillante et invisible. Avec lui sont unis et marchent les peuples chrétiens et civilisés qui défendent leur patrie, leur avenir aux côtés des armées allemandes »[2]. Cela ne suffit toutefois pas à l'analyse générale des pratiques locales et tous les croyants ne partagent pas cette posture. Durant cette période d'occupation, nous pouvons remarquer l'histoire d'un prêtre franciscain, Alfred Stanke, envoyé en 1942 par les Allemands dans le camp de Bourges (la prison du Bordiot). Ce prêtre se distingue par l'aide apportée aux résistants locaux et aujourd'hui encore, il reste une figure emblématique locale.

1.4. L'accueil des nouveaux venus : une organisation locale en plein essor

Depuis 1914, à l'initiative du pape Benoît XV, a lieu la Journée de l'Émigré dont la date d'organisation est laissée libre à chaque diocèse. En 1957, on relate pour la première fois la

[1] Rosières devient peu à peu dans les représentations collectives la « Pologne du Cher », la « petite Pologne », la « Varsovie miniature » ou encore une « colonie polonaise » pour reprendre les termes de l'époque.
[2] Cité par Langlois Claude, « Le régime de Vichy et le clergé d'après Les Semaines religieuses des diocèses de la zone libre », *Revue française de science politique*, 1972, Vol. 22, n° 4, 1972, p. 750-774, p. 768.

tenue de cette journée dans *La semaine religieuse du Berry*. C'est autour du thème « mon frère l'étranger » qu'elle s'organise cette année. Il est précisé que cette journée est particulièrement dédiée à « la nation magyare » et aux réfugiés hongrois, et d'une manière générale à tous les « émigrés obligés de chercher leur pain quotidien hors de leur pays trop pauvre »[1]. Les migrants italiens de l'agglomération de Bourges seront précisément perçus sous cet angle, c'est-à-dire comme des personnes ayant migré pour des raisons essentiellement économiques.

Après le constat d'une arrivée importante d'Italiens (trois-cents ouvriers au mois de mars 1957, essentiellement recrutés dans l'agriculture), « un effort s'impose pour accueillir chrétiennement les nouveaux venus, les aider à s'adapter à leur vie nouvelle et leur faciliter leurs devoirs religieux »[2]. C'est donc la pratique religieuse (« accueillir chrétiennement ») qui est pour l'instant placée au premier plan de l'accueil. Le dernier dimanche de chaque mois est alors organisée une messe à Bourges, à la chapelle Saint-Henri (quartiers sud de Bourges) à l'intention des Italiens, avec confessions en langue italienne. Comme pour les Polonais, la venue de prêtres italiens débute et se régularise peu à peu : lorsque l'office parvient à réunir une cinquantaine de personnes, c'est une réussite et cela annonce forcément une prochaine venue du prêtre italien. C'est l'abbé Cothenet qui est en charge des Italiens dès cette époque, charge qui lui revient de par ses quelques connaissances en italien. Il se souvient comment il a été amené à côtoyer les Italiens sur le chantier de l'hôpital de Bourges :

> « Si vous voulez, mon histoire est assez compliquée, assez complexe dans ce sens que j'ai eu la chance de faire une étude à Rome et puis ensuite à Jérusalem. Donc je savais un peu l'italien. Et j'ai été mis en contact avec des ouvriers italiens qui travaillaient à ce moment-là à l'Hôtel Dieu qui est maintenant une résidence universitaire. […] C'était des Italiens qui y travaillaient. Des Italiens catholiques qui voulaient pouvoir parler un petit peu avec un prêtre. Et puis y'avait une religieuse qui était elle-même d'origine italienne. Parce que y'avait des religieuses comme infirmières. Et j'ai pris contact avec les Italiens comme ça » (Entretien du 6 mars 2010).

Comme pour les nouveaux venus Polonais quelques années plus tôt, il s'agit tout d'abord de comptabiliser cette population et chaque prêtre, dans chaque village du diocèse, est donc invité à recueillir le nombre d'Italiens, éventuellement leur nom et si possible de les prévenir

[1] *La semaine religieuse*, 93e année, 19 octobre 1957, n° 42. (Non paginé).
[2] *La semaine religieuse*, 93e année, 20 avril 1957, n° 16. (Non paginé).

lorsque des offices spéciaux se tiennent à leur intention. Les migrants italiens fréquentent ainsi de plus en plus les offices qui leur sont proposés. Parfois la présence de quelques Portugais est rapportée mais leur venue est alors expliquée de manière fortuite : travaillant sur les mêmes chantiers que les premiers, ils ont eu écho des offices destinés en premier lieu aux Italiens.

La situation des Italiens est complexe car ils sont nombreux à être saisonniers, venant dans la région pour quelques mois seulement. De ce fait, ils sont souvent mal logés voire pas logés, et l'on insiste sur l'effort nécessaire des employeurs pour fournir des habitations aux ouvriers étrangers. Cette situation difficile aussi bien pour les saisonniers que pour leur famille restée en Italie trouverait solution, selon l'Église locale à cette époque mais encore aujourd'hui comme nous le verrons, en la venue des familles : « les municipalités devraient elles-aussi faire tous leurs efforts pour le logement des familles étrangères, *facilement assimilables* comme le sont celles d'Italie »[1]. Les migrants italiens jouissent ainsi d'une réputation favorable (« facilement assimilables »). Leurs conditions de travail sont toutefois pointées du doigt, puisque les migrants subissent « le travail le plus déshumanisant, le plus déchristianisant » ou encore un « travail abrutissant, sans un instant pour souffler »[2]. Bien souvent, ils travaillent tous les jours, y compris le dimanche. Le travail dominical ne leur permet donc pas d'assister aux offices ce jour, aspect qui entre sans doute beaucoup en considération dans la dénonciation des conditions de travail par l'Église. Nous retrouverons quelques années plus tard à propos des Portugais le même type de raisonnement de l'Église locale, dénonçant les conditions de travail pour leur caractère tant déshumanisant que « déchristianisant ». Peu à peu, ce sont finalement toutes les migrations, et par extension toutes les altérités (nous le verrons entre autres avec l'exemple des Gitans qui ne sont pas à proprement parler des migrants) que l'Église et les représentants locaux (membres du clergé ou laïcs) vont prendre en compte. Cette prise en compte se fera de façon plus formelle, notamment avec la création de La Pastorale des Migrants.

[1] *La semaine religieuse*, 94e année, 4 octobre 1958, n° 40, p. 390. (Nous soulignons).
[2] *Ibid*.

2. Les relations entre l'Église catholique et les migrants dans le Cher à partir des années 1960

Après une période qui a vu naître, localement, des pratiques concrètes auprès des populations polonaise et italienne principalement, c'est désormais à un phénomène de plus en plus important qu'il faut faire face pour « bien accueillir » les nouveaux venus. Les populations se diversifient, tout comme les situations de chacun, et il n'est alors plus possible de considérer de la même manière autant de personnes aux parcours et situations si différents. Les réflexions sur l'aide à apporter vont ainsi se positionner en amont de l'installation matérielle avec la lutte contre tous les stéréotypes et stigmates dont souffrent les nouveaux venus. C'est dans ce contexte que va naître, à la fin des années 1960, La Pastorale des Migrants.

2.1. Une préoccupation forte face à des flux d'arrivées sans précédent

Dès la fin des années 1950, la communauté chrétienne du diocèse de Bourges se trouve confrontée à l'afflux de personnes d'origines géographiques multiples. La politique française introduit également les questions migratoires dans le débat depuis la fin de la guerre, notamment avec la création de l'Office National d'Immigration en 1945 qui établit le Code de la nationalité. Les migrations ne sont plus appréhendées comme des phénomènes ponctuels, mais comme une tendance générale et mondiale. De la part des Catholiques, cela n'empêche pas pour autant des réflexions amenant une prise en charge spécifique pour chacune d'entre elles. Un rapide constat permet déjà, à cette époque, d'évoquer une histoire et une sociologie de l'immigration en France. Ainsi, une revue catholique locale, *L'espoir de la moisson*, publie en 1955 divers entretiens effectués auprès des aumôniers en charge d'étrangers : Polonais, Tchécoslovaques (Tchèques, Slovaques), Yougoslaves (Croates, Slovènes), Hongrois, Ukrainiens et Roumains[1]. Chacun des aumôniers effectue un rapide état des lieux de la présence étrangère concernée, voire de son histoire migratoire. Puis sont évoqués les moyens disponibles pour intervenir auprès de ces populations : moyens humains mais aussi matériels (revues etc.). Un dialogue fictif entre « deux catholiques moyens » est publié dans

[1] *L'espoir de la moisson*, 34e année, n° 131, 1955. (Non paginé).

ce même numéro de la revue. Cet extrait met en avant les différentes manières de venir en aide (aide matérielle, religieuse) :

> « Réflexions de deux catholiques moyens.
> - Je me dis : si c'était moi qui aie dû émigrer…
> - Si c'était nous, nous comprendrions mieux…
> - Ça me fait penser à la parole du bon Samaritain : un type qu'on ne connaît pas, qui n'est même pas de notre bord… et à qui, subitement, on paye tous les secours d'urgence, sans calculer ! Cela paraît fort, mais… c'est l'évangile !
> - Moi je constate que mes journaux et revues m'ont parlé abondamment de l'Afrique du Nord, des grands congrès catholiques, de la crise des logements, etc… Mais jamais de mon devoir envers les émigrés !
> - Puisque les émigrés réaniment certains de nos villages abandonnés et travaillent dans nos mines et nos usines, au fond c'est avantageux pour notre industrie et notre agriculture ! Comme Français, ça nous regarde donc un peu.
> - Comme catholiques ça nous regarde **tout à fait**.
> - Jusqu'ici je péchais par ignorance, maintenant que je suis éclairé, je ne veux pas pécher par égoïsme ou avarice… que faire ?
> - Si on te disait : tu peux consoler vraiment un de ces réfugiés en lui offrant un paquet de cigarettes, le ferais-tu ?
> - Quelle question !... Bien sûr et tout de suite !
> - Eh bien, envoie donc le prix de ce paquet à Mgr Rupp, alors tu offriras aux réfugiés beaucoup mieux que du tabac… tu leur enverras un prêtre »[1].

Ce dialogue permet à ses acteurs de mettre à jour les formes banales de xénophobie et la stigmatisation mais aussi le positionnement parfois difficile des Chrétiens vis-à-vis de l'altérité. Il révèle d'abord les préjugés dont peuvent parfois souffrir les nouveaux venus en tant que personnes méconnues qu'il faudrait aider « sans calculer ». Le calcul fait-il référence à la dépense ou à la stratégie (aider dans le but de maintenir une Église forte) ? Dans tous les cas, il est prescrit de ne pas choisir d'aider en fonction de son sentiment de proximité avec la personne (« un type qu'on ne connaît pas, qui n'est même pas de notre bord »), en privilégiant par exemple les migrants catholiques. Nous reviendrons par la suite sur les motivations et les façons de caractériser une telle aide de nos jours, mais relevons dès maintenant que ce débat

[1] *Ibid*. Souligné dans le texte.

est encore d'actualité. En second point, l'extrait souligne la difficulté qu'ont les catholiques à se positionner par rapport à ces migrations : de quelle manière leur venir en aide ? Le dialogue fournit finalement un argumentaire favorable à l'immigration, soulignant ses avantages, dénonçant l'indifférence des Français pourtant « bénéficiaires », et encourageant le Chrétien à faire son devoir en aidant les émigrés. L'immigration, ou plutôt l'émigration car c'est le terme qui est utilisé à cette période sous-entendant le séjour temporaire des populations, concerne ainsi le citoyen français mais également, et ici surtout, le Catholique. La superposition du politique et du religieux est donc au centre du questionnement. Plus important que les produits de consommation comme le tabac, le rapprochement d'un prêtre est perçu comme primordial. On constate également le grand nombre de migrants, la stigmatisation dont ils font l'objet et leurs difficultés matérielles.

L'émigration vers la France s'accroît et un numéro de *La semaine religieuse* de 1958 rappelle que ce phénomène a pris des proportions sans précédent depuis quelques années. Si « l'arrivée d'étrangers en France constitue l'une des constantes de notre histoire démographique, […] depuis quelques années ce flux a pris des proportions toutes nouvelles »[1]. Quelques chiffres sont donnés pour que le lecteur puisse évaluer la progression et c'est en termes de stock que sont évoquées les populations : en 1954, on compte l'arrivée de dix mille « étrangers permanents » en France. En 1957, on en compte cent sept mille. Après ce constat à l'échelle nationale, c'est la situation locale qui est évoquée. De nombreux chiffres sont rapportés de façon à montrer l'importance de la situation dans le diocèse :

> « [*Bourges*] compte actuellement près de 1050 étrangers. Les deux blocs essentiels sont formés d'Italiens qui dépassent largement les 400, et des Espagnols qui n'atteignent pas les 400 […] Il faut ajouter plus de 70 Polonais et une cinquantaine de Portugais. Ces statistiques ne tiennent pas compte des Nord-Africains, qui sont citoyens français, mais qui en fait, par leur religion, leurs coutumes, leur niveau de vie, sont de beaucoup les plus étrangers parmi les étrangers. Il est à souhaiter qu'on établisse de pareilles statistiques dans chaque centre important du diocèse »[2].

Ici la catégorie « étranger » n'est pas tant construite sur des bases politiques ou administratives que sur des arguments religieux, culturels et/ou socio-économiques.

[1] *La semaine religieuse*, 94e année, 10 mai 1958, n° 19, p. 146.
[2] *Ibid*.

L'étranger est alors celui qui ne partage pas les mêmes croyances (nous avons évoqué la figure du juif comme archétype de l'étranger au pèlerinage de Sainte-Solange). C'est également celui qui a des « coutumes », une « culture » différente (donc lorsque la définition juridique de l'étranger n'est plus opératoire) et enfin celui qui a un niveau de vie différent, sous-entendu inférieur au majoritaire.

À cette époque, rappelons que l'immigration est appréhendée d'un point de vue essentiellement économique, y compris dans la recherche en sciences humaines et sociales comme le relève Pierre-Jean Simon[1]. Si les Italiens et les Espagnols constituent les populations étrangères (au sens administratif cette fois-ci) les plus importantes à Bourges, il faut noter que la situation des Italiens semble bien plus préoccupante aux yeux de l'Église que celle des Espagnols dont on ne parle finalement que très peu dans la presse catholique locale. Les Polonais en revanche, malgré un nombre désormais plutôt faible sur Bourges au regard des autres populations, demeurent l'une des populations dont le clergé se soucie le plus. Cela s'explique notamment par la présence de très nombreux Polonais dans des zones plus rurales, à l'extérieur de la ville de Bourges, tels ceux qui travaillent à la fonderie de Rosières dont nous avons parlé précédemment. Enfin une attention spéciale est portée à ceux que l'on pourrait appeler les « étrangers de l'intérieur », ces migrants d'Afrique du Nord, de l'Algérie alors française, donc citoyens français, mais qui sont jugés par leur culture, les « plus étrangers parmi les étrangers ». Les Tsiganes, pour les mêmes raisons, sont également considérés comme des « étrangers » ou « migrants ». Ce sont donc les étrangers entendus dans le sens très large de l'altérité, « l'étrangéité » autant que « l'étrangeté »[2] et non pas la migration ou des critères administratifs, qui sont au centre de l'intérêt de l'Église locale.

2.2. Combattre les préjugés dont souffrent les « Autres »

Après avoir amorcé la sensibilisation des Chrétiens au phénomène migratoire, vient le constat de la situation complexe que vivent les étrangers en France. C'est notamment lorsqu'ils sont perçus comme les responsables du chômage, ou de tout autre problème local ou national, que l'Église intervient désormais dans l'objectif de comprendre puis combattre cette stigmatisation :

[1] Simon Pierre-Jean, « L'étude des problèmes de minorités et des relations interethniques dans l'anthropologie et la société française », *Pluriel*, n° 32-33, 1982, p. 13-25.
[2] Fichet Brigitte, Matas Juan, Raphaël Freddy, « Étrange étranger », *Revue des sciences sociales*, 2009, p. 10-11.

> « Contrairement à une opinion trop souvent répandue, les étrangers ne viennent pas « nous envahir » ni prendre le travail des Français. Ils sont appelés en France par les services de la main-d'œuvre pour les métiers aux effectifs déficitaires. Ainsi, les Italiens ne sont admis dans le Cher que dans les catégories suivantes : bâtiment, scierie, abattage de bois, ouvrier de fonderie, ouvrier agricole… Il faut donc se féliciter de cette arrivée de main-d'œuvre, sans laquelle une partie de notre industrie ou de notre agriculture serait paralysée. Malgré cet état de fait, la situation des étrangers en France est pénible […]. L'aspect le plus dramatique, c'est le manque de logements »[1].

L'objectif est alors de renverser le point de vue concernant ces populations qui ne profitent pas d'une situation favorable, bien au contraire, tant au niveau professionnel que familial. Sur le plan familial, les parents, épouses et enfants restés au pays, subissent l'absence du père, figure centrale pour l'Église sans laquelle la famille semble disloquée. Or, plus que la richesse générée, « la paix sociale dépend pour une bonne part aussi de l'équilibre affectif que les individus peuvent trouver au sein d'une famille normale »[2]. Il est alors nécessaire d'agir en faveur de meilleurs logements qui permettraient à ces familles de se retrouver. Cette question du logement est renvoyée aux employeurs pour trouver une solution, notamment par la construction ou l'aménagement de maisons qui accueilleraient les familles étrangères. Certaines entreprises agissent déjà en ce sens. D'autre part, on relève que de nombreuses maisons sont à l'abandon dès que l'on sort des limites de la ville de Bourges. « Or, un bon nombre des Italiens qui sont dans le Cher travaillent dans le bâtiment, et ne demanderaient pas mieux que de réparer eux-mêmes la maison qu'on leur offrirait ainsi »[3]. Ce stéréotype du nouveau venu, ouvrier habile et capable de construire ou rénover une maison, se retrouvera quelques années plus tard pour les Portugais.

Ainsi pour l'Église, les migrations ne doivent pas être considérées comme une menace mais au contraire comme une chance pour le pays d'arrivée : les travailleurs migrants occupent en effet des secteurs professionnels en manque de main d'œuvre. À partir de 1960, année charnière pour des raisons que nous évoquons plus loin, la question des étrangers, des migrants et de leurs descendants devient centrale dans le diocèse : dans quasiment chaque numéro de *La semaine religieuse*, mention est faite de la venue de tel prêtre étranger qui fera

[1] *La semaine religieuse*, 94e année, 10 mai 1958, n° 19, p. 146.
[2] *Ibid*., p. 147.
[3] *Ibid*.

une messe pour telle population. Si toutes les migrations sont mentionnées, une place particulière est toutefois réservée aux Italiens et Portugais devenant de plus en plus nombreux dans le diocèse.

2.3. La Pastorale des Migrants, un acteur privilégié de l'accueil

La prise en compte de ces nouveaux arrivants va se faire par l'intermédiaire de La Pastorale des Migrants, service de l'Église catholique fondé en 1959. C'est le père Cothenet qui en est nommé responsable dans le diocèse. La création du service ne construit en revanche pas l'action de toutes pièces et ne fait qu'entériner des pratiques déjà existantes. Nous l'avons vu jusqu'à présent : depuis plusieurs décennies avec l'arrivée des Polonais dans les années 1920 et particulièrement depuis une dizaine d'années, l'Église locale se préoccupe activement de la position des nouveaux venus au sein du diocèse et de la société française. Ce nouveau service est spécialement délégué à ce nouvel aspect de la vie religieuse qu'est l' « intégration » des migrants à l'Église catholique. Une succession de textes pontificaux ou de *motu proprio*[1] va participer à construire les bases et à définir jusqu'à nos jours l'action de La Pastorale des Migrants.

C'est en 1952 que l'encyclique *Exsul Familia Nazarethana* de Pie XII met l'accent sur les questions de migration au niveau international avec, comme le relève Beniamino Rossi « l'affirmation du principe que les migrants ont droit à un accompagnement pastoral spécifique par le biais de prêtres de leurs propres langue et nation, respectueux de leur culture, en vue de la pleine insertion dans l'Église et dans la société d'accueil »[2]. Ce texte servira, entre autres[3], de base à la rédaction du document pontifical de 2004 *Erga Migrantes Caritas Christi*, considéré comme la « Bible de La Pastorale des Migrants »[4]. La Pastorale des Migrants est un service national de réflexion et d'aide à l'installation : « [Elle] se présente essentiellement comme un service. Elle n'est pas une super-paroisse sociologique. […] Elle est un service de réflexion, d'animation, de coordination »[5]. C'est un service d'Église qui

[1] Un *motu proprio* est un texte écrit directement par le pape.
[2] Rossi Beniamino, *op. cit.*, 2012, p. 71.
[3] Notamment les textes de Paul VI de 1960 *Apostolicae Caritatis* et de 1969, *Pastoralis Migratorum Cura*. Cette dernière instruction pontificale voit quelque part décentrer le regard jusqu'alors pyramidal et « européano-centré » de l'Église en faisant des phénomènes migratoires une préoccupation du clergé comme des laïcs. Rossi Benianimo, *op. cit.*, p. 79-80.
[4] Entretien avec le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants, Bourges, le 21 juillet 2010.
[5] *Migrations et pastorale*, « Pastorale des migrants ouvriers », document 6, non daté. Monseigneur Krupp est

fonctionne par diocèses et dépend directement de la Conférence des Évêques de France qui nomme son président. « Il n'y a pas de structure associative comme le Secours Catholique, La Pastorale des Migrants c'est une structure d'Église qui dépend directement des évêques de France » précise aujourd'hui le responsable adjoint du diocèse de Bourges. Il n'y a pas de salariés de La Pastorale des Migrants dans le diocèse de Bourges et l'on en compte seulement quelques-uns au niveau national. Si La Pastorale des Migrants fonctionne par diocèse, elle a tout de même des représentants et des antennes dans chaque département puis dans chaque ville. Le fonctionnement n'est toutefois pas, en théorie, « pyramidal » et chaque ville, chaque département développe un champ d'actions de manière relativement autonome : les actions des bénévoles relèvent ainsi parfois de la pratique individuelle, notamment en ce qui concerne l'aide au logement des migrants en difficulté. Dans le cas du diocèse du Berry, la responsable se trouve à Châteauroux (Indre) et le responsable adjoint à Bourges (Cher), et l'on trouve des sections plus petites dans certaines villes comme à Vierzon. Nous reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre sur le fonctionnement actuel de La Pastorale des Migrants.

Au moment de sa création, chaque mission de La Pastorale des Migrants est liée à une population particulière : mission portugaise, mission espagnole etc. Quelques années après la création de La Pastorale des Migrants, c'est l'association Accueil et Promotion qui, en 1965, est fondée à Bourges par l'abbé Cothenet. Les buts sont les mêmes mais Accueil et Promotion va prendre en compte l'intervention de laïcs et l'action se fait dans une perspective plus « sociale », alors que La Pastorale des Migrants met en exergue un aspect plus « religieux » comme le distingue l'abbé Cothenet lui-même aujourd'hui. L'association Accueil et Promotion a pour but d'aider les « frères immigrés »[1], et parmi ses bénévoles, on compte aussi bien des Français que des étrangers. La perspective laïque de l'association lui permet d'être subventionnée par le Fonds d'action sociale créé en 1958 et destiné aux Algériens d'abord puis à tous les migrants en France. L'action de cette association locale constitue une nouveauté car les anciens migrants ne sont plus extérieurs aux actions participent pleinement aux décisions prises les concernant. En 1977, année où le gouvernement durcit les conditions d'entrée sur le territoire pour les familles des migrants, l'association Accueil et Promotion obtient de la part de la préfecture une fonction particulière : « Du fait de son efficacité, l'Association Accueil et Promotion s'est vue confier par la Préfecture du Cher, la gestion du

alors l'évêque auxiliaire de Paris en charge des Œuvres catholiques des émigrés.

[1] *La semaine religieuse*, 113e année, 10 décembre 1977, n° 51, p. 409.

Bureau départemental d'Accueil des Étrangers »[1]. Cette délégation de service public entérine le rôle des Chrétiens, prêtres ou laïcs, dans l'accueil local des nouveaux venus, et conforte la position majoritaire occupée par cette association et de fait par l'Église catholique dans le paysage religieux. L'association devient ainsi un lieu de dialogue interreligieux. D'autre part, ce lieu de dialogue et d'aide sociale vient consolider l'idée d'une religion majoritaire qui prendrait en charge les autres religions en même temps que leurs pratiquants, au titre de service public. Cette délégation de service public dans le Cher ne constitue pas une spécificité locale. Dans un cadre en fin de compte analogue, Anne-Sophie Lamine rapportait en 2004, à partir de trois exemples, la façon dont la religion pouvait être mobilisée par des municipalités dont le souci était de favoriser un dialogue interreligieux et intercommunautaire[2]. Quels sont les effets de ces dialogues et que produisent-ils au-delà de la seule concertation qu'ils sont censés engendrer ? À Marseille, Roubaix et Montreuil, les municipalités se sont emparées d'une question qui, a priori, ne semble toucher que les religieux, à savoir les liens entre les différentes confessions. C'est en revanche en tant qu'acteur public, c'est-à-dire acteur à qui revient la gestion de la citoyenneté et donc de la laïcité, que les municipalités se sont investies dans cette brèche. À travers la création d'associations à l'initiative des municipalités – ou dont elles seront actrices – Anne-Sophie Lamine montre ainsi comment la question des croyances religieuses est publiquement prise en charge et constitue selon son expression une « mise en scène républicaine du vivre ensemble et une régulation municipale du religieux citoyen et laïquement compatible »[3]. Dans l'exemple d'Accueil et Promotion, la municipalité n'intervient pas dans la gestion de l'association et l'analogie avec l'article d'A.-S. Lamine s'arrête donc sur ce point. En revanche, le fait que des acteurs de l'État, tel le préfet dans notre cas, délèguent l'une des actions qui leur revient classiquement, interroge le champ de compétence des uns et des autres : a-t-on affaire à des dialogues interconfessionnels ou à des débats « intercommunautaires » ?

En se voyant confier un tel rôle par un représentant de l'État, soit le préfet, l'association Accueil et Promotion s'institutionnalise et devient un intermédiaire. Ce détail est fort important puisqu'une association, certes laïque mais créée sous l'impulsion d'un prêtre, se voit confier l'objectif de remplir une mission d'ordre public. Milena Doytcheva relève la façon dont l'État s'est appuyé, après guerre, sur les associations « appelées à servir de relais à

[1] *Ibid*.
[2] Lamine Anne-Sophie, « Quand les villes font appel aux religions. Laïcité et nouvelles prises en compte de la pluralité religieuse », *Annales de la recherche urbaine*, n° 96, 2004, p. 149-156.
[3] *Ibid*., p. 153.

l'action de l'État qui prend l'habitude de conforter leur intervention notamment dans les domaines de l'éducation, de la culture et du sport »[1]. L'auteur montre ainsi le déplacement de la gestion de l'ethnique vers le territoire, notamment à travers les « associations d'habitants » mettant en avant un territoire commun plutôt qu'une appartenance d'ordre ethnique. L'association Accueil et Promotion est toutefois à cette époque clairement tournée vers l'accueil, administratif mais aussi en matière de logement, des migrants : sa principale mission est d'accueillir les réfugiés du sud-est asiatique et de soutenir les associations étrangères (Maison d'Espagne, Club portugais, Amicale des Algériens, etc.). L'association se dote d'interprètes, souvent d'anciens migrants, et l'on estime alors la venue d'environ 450 étrangers par mois dans les locaux de l'association à Bourges.

Les objectifs de La Pastorale des Migrants sont différents. Il s'agit plutôt de réfléchir à la manière dont l'Église peut aider les migrants à pratiquer la religion, mais aussi à la prise en compte de leurs situations parfois complexes (sans papiers), à la valorisation de leur culture, etc. Par sa création, La Pastorale des Migrants institutionnalise l'accueil des migrants dans le diocèse mais cela ne signifie pas pour autant que l'Église ne se préoccupait pas auparavant de ces questions. En effet, dès le début du XXe siècle, nous l'avons vu, des mentions concernant l'accueil des migrants italiens ou polonais font localement état d'une préoccupation spécifique.

« J'étais un étranger et vous m'avez accueilli » (Mt., 25.35), « cet émigré installé chez vous, vous le traiterez comme un indigène, comme l'un de vous ; tu l'aimeras comme toi-même » (Lv., 19.34). Ces extraits du Nouveau Testament (Matthieu) ou du Lévitique sont régulièrement cités dans les tracts de l'époque, les ordres du jour et comptes-rendus de réunion de La Pastorale des Migrants. C'est effectivement dans cette perspective d'ouverture que le diocèse de Bourges cherche à faciliter l'accueil des migrants, notamment en leur offrant la possibilité de pratiquer localement leur religion. Si La Pastorale des Migrants est un service national de l'Église, les sections locales organisées par diocèses sont cependant relativement indépendantes et organisent elles-mêmes leurs réunions et actions. Des rencontres entre diocèses sont enfin organisées plusieurs fois par an afin de comparer les méthodes d'action et de réfléchir ensemble aux meilleures solutions. Au niveau régional, ce sont les diocèses de Tours, Bourges, Blois ou encore Orléans qui se rencontrent

[1] Doytcheva Milena, *Une discrimination positive à la française ? Ethnicité et territoire dans les politiques de la ville*, Paris : La découverte, 2007, p. 153.

régulièrement. Il n'y a pas de restriction de population à qui s'adressent ces services. Si les migrants majoritairement catholiques (Polonais, Portugais, Espagnols) sont bien entendu souvent au centre des réflexions, d'autres pratiques religieuses sont prises en considération, ce qui a pour effet d'engendrer des dialogues avec les Maghrébins musulmans, et notamment algériens en cette période de guerre, comme en font état les comptes-rendus de réunions. Le Cardinal Feltin, archevêque de Paris et Monseigneur Théas, évêque de Lourdes, questionnent ainsi à l'occasion d'un appel pour le retour de la paix en Algérie : « Quelle attitude avons-nous dans les jugements, dans l'accueil, etc. à l'égard des Nord-Africains en France ? »[1].

2.4. 1960 : année charnière, réflexions et pratiques sur tous les fronts

La décennie 1960, et plus particulièrement l'année 1960, marque véritablement un tournant dans la prise en compte des migrants au niveau national comme à l'échelle du diocèse. Les réflexions visent peu à peu à rationaliser les manières d'appréhender les nouveaux venus : le diocèse va systématiquement chercher à décrire les populations, les recenser puis à les aider dans leur vie religieuse ou sociale. Afin de comprendre comment la société locale, et particulièrement l'Église catholique, a réagi face aux faits migratoires et les manières de faire qui ont été adoptées, penchons-nous sur ces réflexions qui ont été menées depuis les années 1960 par l'Église locale. Dès le début de cette décennie, des réunions sont régulièrement organisées pour faire état des rencontres avec les migrants et de leur accueil : « Quelle vie des migrants est perçue dans nos réunions de mouvements et d'organisation ? Avons-nous découvert les points communs entre leur vie et la nôtre ? Et les différences ? »[2]. Ce type de questionnement sur les cultures sera régulièrement mis à l'ordre du jour des réunions organisées.

Les Portugais sont d'autant plus au centre de l'attention que leur arrivée est en pleine expansion : « Depuis quelques années, le nombre des Portugais a augmenté dans des proportions importantes dans le Cher. Un effort s'impose donc en leur faveur, comme celui qui est fait pour les Italiens, effort d'autant plus nécessaire que les Portugais vivent en général

[1] *La semaine religieuse*, 96e année, 2 juillet 1960, n° 27, p. 229.

[2] Extrait de l'ordre du jour de la réunion « Rencontre sur nos relations avec les migrants », le 19 avril 1971 à Bourges. Sauf précisions, toutes les archives citées sont disponibles à la Maison Diocésaine de Bourges. Les références ne sont cependant pas notées puisque les archives ne sont pas classées.

dans des conditions extrêmement dures »[1]. Quelques années plus tard, on notera également que « depuis six mois la colonie portugaise s'est considérablement développée »[2].

C'est ainsi que le diocèse cherche à recenser plus précisément leur nombre, leur identité, données que l'abbé Cothenet souhaite centraliser pour obtenir une vision globale des populations de migrants dans le diocèse. Des messes s'organisent à leur intention, célébrations faites en portugais par des prêtres portugais, et réunissent un nombre toujours plus grand de participants. La venue de prêtres portugais est ainsi l'occasion de retrouver des cultes spécifiques tel celui de Fatima. D'ailleurs, les prêtres de passage ne manquent pas d'apporter une statue du pays afin de contenter les populations portugaises. Des catéchismes en portugais sont également distribués pour permettre aux enfants une meilleure compréhension. Nous pouvons en ce sens esquisser un rapprochement avec la théorie de la « prédiction créatrice » proposée par Merton qui « débute avec une définition *fausse* de la situation, provoquant un comportement nouveau qui rend *vraie* la conception, fausse à l'origine »[3]. Nous avons précédemment rappelé les propos de Berger selon qui le rôle attendu et endossé est performatif et finit par déterminer les situations tout comme les pratiques. En effet comme nous le verrons, les représentations des Portugais font d'eux une population très croyante, ce qui suscite précisément l'intérêt de l'Église pour conserver cette foi en situation de migration. L'Église locale met alors en place un certain nombre d'événements (leur donnant une place au pèlerinage de Sainte-Solange, des offices qui leur sont réservés en langue portugaise, des stages de prêtres au Portugal etc.) et de documents (journaux, catéchèses en portugais) qui viennent alimenter les représentations de la ferveur religieuse des Portugais.

C'est ainsi qu'à l'occasion de la Journée mondiale du réfugié qui se tient à Bourges le 19 juin 1960, deux prêtres viennent du Portugal et séjournent à Bourges les 8 et 9 juin, contribuant à la préparation. La célébration réunit près de quatre-vingt personnes. À l'issue de la messe, une « séance récréative » se poursuit avec la présentation de films sur le Portugal et des chants portugais. Ces célébrations permettent à la fois aux migrants de pratiquer la religion dans les traditions portugaises et de se réunir autour d'une appartenance commune. Si les Portugais sont particulièrement pris en compte par l'Église locale, les autres nationalités ne sont pas pour autant oubliées : Italiens, Polonais, Espagnols ou Ukrainiens ont eux aussi leurs

[1] *La semaine religieuse*, 96e année, 4 juin 1960, n° 23, p. 199.
[2] *La semaine religieuse*, 101e année, 8 mai 1965, n° 19, p. 178.
[3] Merton Robert K., « La prédiction créatrice », *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris : Armand Colin, 1997, [1949], p. 136-157, (p. 139).

aumôniers, leurs messes régulières. Des prêtres du pays d'origine viennent plusieurs fois par an rendre visite aux populations dans le diocèse et s'organisent de véritables programmes diffusés dans la presse catholique. Des appels sont lancés auprès des prêtres français qui peuvent confesser dans une langue étrangère de bien vouloir le faire savoir « en raison de l'accroissement de la population étrangère dans le diocèse »[1]. Le père Cothenet tient deux jours par semaine à partir de 1960 une permanence à Bourges pour recevoir les migrants et leur proposer de l'aide. Enfin, des messes communes à tous les nouveaux venus s'organisent : celle de novembre 1962 réunira par exemple deux-cents Italiens et Portugais à Bourges pour prier Fatima. La tendance observée quelques années plus tôt, selon laquelle les Portugais participaient aux offices des Italiens, semble s'inverser : ce sont les Italiens qui participent désormais aux célébrations de Fatima.

La même année se tient à Bourges en novembre la Journée nationale de l'émigration quelques mois seulement après la Journée mondiale du réfugié. Lors de cette journée, on invite à réciter le *Pater* dans la langue des « émigrés » et en français. On invite également à réfléchir à la condition difficile des migrants et au « rôle positif du phénomène migratoire, source de richesses civiques et spirituelles pour le pays qui accueille l'émigré »[2]. Parallèlement à cela avait lieu le 25 août 1960, le Congrès international catholique des migrations à Ottawa au Canada avec pour thème « l'intégration des immigrants catholiques ». De ce congrès résultent certaines propositions, notamment celle d'intensifier les relations « entre les organismes catholiques des pays de départ et des pays d'accueil pour préparer les immigrants à leur intégration »[3]. Ces propositions auront sans doute des répercussions locales sur les manières d'agir. Entre réunions internationales, nationales et locales, les différentes échelles sont donc importantes à prendre en compte pour la mise en contexte. À l'occasion de la journée nationale de l'émigration qui se tient à Bourges le 3 décembre 1961, *La semaine religieuse* publie un article dans lequel le diocèse estime que « l'Église, plus que toute autre société au monde, est apte à soutenir les émigrants dans les difficultés de la transplantation et à leur permettre de s'adapter et de s'assimiler progressivement »[4]. Il est donc question d'adaptation et d'assimilation, terminologie qui sera par la suite remise en cause. Cette journée se veut être une journée de prière mais aussi de réflexion (comment agit-on, comment doit-on agir vis-à-vis des nouveaux arrivants ?) et une journée de résolution des problèmes : on demande à

[1] *La semaine religieuse*, 96e année, 15 octobre 1960, n° 42, p. 326.
[2] *La semaine religieuse*, 96e année, 5 novembre 1960, n° 45, p. 354.
[3] *Ibid*.
[4] *La semaine religieuse*, 97e année, 2 décembre 1961, n° 48, p. 461.

nouveau aux employeurs de loger leurs ouvriers étrangers pour permettre aux familles de se retrouver. Ce sont près de dix-mille étrangers qui sont à cette époque recensés dans le diocèse. Les comptes-rendus évoquent un phénomène d'une ampleur sans précédent : « Les statistiques de 1962 manifestent un certain tassement dans le nombre des Italiens, bien qu'il y ait encore quelques arrivants, mais une progression rapide du nombre des Espagnols et des Portugais »[1]. On commence ainsi à parler de « colonie portugaise »[2] pour désigner cette population de la même manière que l'on a pu parler de « colonie polonaise » dans les années 1920.

3. Organiser l'accueil des migrants en trois temps : décrire, recenser et agir

Nous avons jusqu'à présent décrit les bases d'une méthode d'action spécifique concernant l'aide aux nouveaux venus. Rappelons que les pratiques locales n'ont pas toujours suivi les préceptes institutionnels de l'Église en ce sens que les situations dans le diocèse de Bourges, et parfois certains territoires seulement du diocèse, ne reflètent pas toujours une situation à l'échelle nationale. D'autre part, rappelons qu'à cette époque, l'Église portugaise est alors fortement liée au régime de Salazar et perçoit l'émigration des Portugais comme un problème : les départs sont considérés comme des signes de défection. Il ne faut toutefois pas envisager l'Estado Novo comme un « bloc monolithique » et des auteurs comme Victor Pereira remettent en question une vision trop simplifiée d'une unique perception de l'émigration portugaise par le pouvoir[3]. Il faut donc à propos de l'Église portugaise éviter le même écueil que pour l'Église française, c'est-à-dire considérer les décisions nationales comme le reflet de pratiques locales. On relève effectivement en tendance une perspective négative de l'émigration qui sépare les familles, véhiculant une mauvaise image du Portugal à l'étranger, mais nous allons voir que des liens se créent entre les deux Églises nationales, deux solutions différentes pour résoudre le problème de l'émigration et des séparations des familles : empêcher les départs pour conserver le noyau familial ou favoriser le regroupement familial dans le but de recréer ce noyau.

---

[1] *La semaine religieuse*, 99e année, 16 novembre 1963, n° 46, p. 440.
[2] *La semaine religieuse*, 100e année, 4 avril 1964, n° 14, p. 150.
[3] Pereira Victor, « La politique de l'émigration sous Salazar : étude de l'État portugais et des Portugais en France », *Recherches en anthropologie au Portugal*, vol. 8, n° 8, 2002, p. 1-16.

Après une prise en compte plus générale du phénomène migratoire, c'est à partir du constat de l'hétérogénéité des situations, des territoires d'installation, des raisons migratoires, que l'Église locale du diocèse de Bourges adopte une méthode systématique de description, de recensement et d'action envers les migrants. Ces enquêtes s'inscrivent par ailleurs dans les projets plus globaux de cette époque où l'Église française cherche, à partir d'enquêtes et de « missions de l'intérieur », à faire un état des lieux pour être plus efficace : « pour être efficaces, leurs organisateurs requièrent comme préalable un état des lieux qui ne se veut point seulement pastoral, mais aussi social, économique, bref ils veulent des enquêtes urbaines systématiques »[1]. En cherchant à décrire ces populations, nous allons voir de quelle manière les groupes de réflexion ont finalement contribué à la construction des frontières.

Dans un article de 1964, le père Cothenet explique l'émigration portugaise par l'accroissement rapide de la population, le souhait d'échapper au service militaire, l'absence d'industrie et « le désir bien naturel d'une amélioration du niveau de vie »[2]. Pour comprendre l'immigration, il faut donc comprendre l'émigration, étape obligatoire à toute analyse de l'immigration. Le père Cothenet se rend ainsi au Portugal dans un village proche de Fatima, celui de Caxarias (paroisse de Ourém), dont sont originaires quelques Portugais résidant à Bourges. Il rapporte une étude presque ethnographique qui décrit la démographie, la vie professionnelle et bien entendu la vie religieuse des Portugais de cette paroisse :

> « Parmi les Portugais travaillant autour de Bourges, il y a tout un groupe venu de paroisses voisines de Fatima, notamment de Caxarias. Deux fois déjà le curé de ce village est venu visiter ses paroissiens. Sur son aimable invitation, j'ai passé une agréable semaine chez lui et ai pu m'entretenir avec lui et ses confrères des multiples problèmes soulevés par l'émigration. Peut-être cette confrontation de deux expériences, celle des paroisses de départ et celle d'un prêtre en contact avec les émigrants intéressera-t-elle nos lecteurs et apportera-t-elle une modeste contribution au problème si grave de l'accueil des émigrants »[3].

Dans son récit, il décrit donc tous les problèmes liés à la migration dont les acteurs du pays d'arrivée n'ont pas forcément conscience. Ce sont par exemple les problèmes des passeurs qui n'hésitent pas à demander près d'un an de salaire aux candidats à l'émigration ou ceux des

---

[1] Langlois Claude, « Le catholicisme à la rencontre de la ville. Entre après guerre et concile », *Les annales de la recherche urbaine*, n° 96, 2004, p. 17-23, (p. 19).
[2] Cothenet Édouard, « L'émigration Portugaise en France vue de la région de Fatima », *La semaine religieuse*, 100e année, 26 septembre 1964, n° 39, p. 359-360, (p. 360).
[3] *Ibid*., p. 359.

familles disloquées, les enfants et épouses séparés du père. Après avoir recueilli des statistiques locales, il apparaît en effet que le rapport entre l'émigration des hommes et celui des familles entières est sans appel : « Le curé de Caxarias en compte 8 pour 150 hommes partis ; celui d'Olival 31 pour 512 émigrants ; seul le curé d'Espite dénombre un grand nombre de familles expatriées : 150 pour plus de 1000 hommes »[1]. La séparation des familles est en effet depuis l'*Exsul Familia Nazarethana* de Pie XII en 1952 au centre des préoccupations de l'Église. À cette époque, le projet de nombre d'émigrants est alors d'acheter une maison et de revenir au pays après avoir économisé un certain nombre d'années. Les hommes qui migrent ne sont cependant pas strictement coupés de la vie du village d'origine puisqu'ils y retournent régulièrement, soit en été, soit lorsque le travail est moins important, comme en hiver par exemple.

Si les conditions de vie sont rendues meilleures au village par l'argent envoyé par les migrants, « trop souvent les travailleurs portugais vivent en France dans des conditions inhumaines. Malgré l'interférence de nombreuses causes, nous devons nous considérer comme solidairement responsables de cette plaie de nos villes modernes, les bidonvilles, où les hommes sont avilis dans leur corps et leur âme. Ils y redeviennent des « sauvages » ; telle est l'expression souvent entendue sur la bouche des Portugais »[2]. Dans cette perspective, le bidonville est synonyme de désordre, de pathologie, phénomène inhumain où l'homme reviendrait à un état de « nature ». Ce discours ne fait que relayer la vision hygiéniste et misérabiliste des villes, vision très en vogue à l'époque. Cette vision des faits n'est donc pas propre à l'Église mais est représentative de la tendance générale du moment. Colette Pétonnet a au contraire analysé toute la complexité des bidonvilles, tant au niveau des stratégies d'emplacement que de ses cohérences et fonctionnements internes. Malgré cela, « les bidonvilles ne sont jamais décrits comme un habitat simplement de fortune où se déploie l'astuce des hommes »[3] mais comme une situation avilissante où « les hommes qui vivent sur un mode aussi inférieur sont des être pitoyables, arriérés, exploités, privés, au moins dans une certaine mesure, du statut d'hommes libres »[4] qui est décrit par les média. Pour la sociologue, le bidonville a précisément une fonction, « un rôle primordial, celui d'une transition

[1] Cothenet Édouard, « L'émigration Portugaise en France vue de la région de Fatima (suite) », *La semaine religieuse*, 100e année, 10 octobre 1964, n° 41, p. 382-384, (p. 382).
[2] *Ibid*., p. 383.
[3] Pétonnet Colette, « Le bidonville », *Espaces habités : ethnologie des banlieues*, Paris : Galilée, 1982, p. 41-89, (p. 77).
[4] *Ibid*.

réussie »[1] : « Comme certains quartiers ont une fonction spécifique (de commerce, d'accueil, de spectacle, etc.), le bidonville possède la sienne propre : une fonction de passage transitoire entre deux mondes »[2]. Cela n'évacue pas pour autant les difficultés de tous ordres liées à ce type d'habitat, mais c'est justement « lorsqu'un habitant cesse de percevoir le bidonville comme sécurisant et protecteur pour ne plus ressentir que le poids des frustrations qu'il impose, [que] sa durée de passage arrive à terme et provoque son départ »[3]. Le père Cothenet évoque également les problèmes de pratiques de la religion gangrenée par la recherche constante d'argent. La place du travail, de l'argent finalement, dans la vie des nouveaux arrivants devient de plus en plus préoccupante pour l'Église qui perçoit le signe d'une dégradation des relations sociales. D'après les analyses de l'abbé Cothenet, le but ultime du migrant est en effet de gagner de l'argent, « fin dernière qui rend licite tous les moyens : travail du dimanche, acceptation de n'importe quelle forme de travail pourvu qu'il soit relativement bien payé, exploitation même des compatriotes… »[4]. Le fait de quitter un village où la religion et la figure du prêtre exerçaient une autorité très forte permet aux migrants de s'affranchir peu à peu de ce contrôle. Si quelques hommes continuent de pratiquer en France, ce n'est dû semble-t-il qu'à la présence régulière de prêtres portugais dans ces régions. En d'autres termes, il est nécessaire de conserver la foi des nouveaux venus par une proximité de l'Église puisque l'effort ne se ferait pas en sens inverse. L'homme d'Église relève ainsi que la taille de la ville joue beaucoup dans la pratique religieuse : les grandes agglomérations se prêtent peu à la religion alors que les petites et moyennes villes, comme Bourges, y sont plus propices. D'ailleurs, ce sont les moins Chrétiens qui vont à Champigny (bidonville de la région parisienne) estime un prêtre portugais. L'auteur propose en dernier point des solutions comme l'établissement de liens durables entre le pays de départ et celui d'arrivée ou de meilleures conditions de logement. Le logement est en effet un point important car les familles éprouvent souvent dans les premiers mois de leur arrivée de graves difficultés matérielles. Mais il est également important d'entretenir de bons rapports avec les émigrants au regard du constat fait précédemment selon lequel c'est au clergé de faire l'effort du maintien de la proximité : « c'est à nous de faire le premier pas. Timide, l'émigrant n'ose guère »[5]. Puis de conclure : « Il n'y a d'accueil vrai que s'il y a dialogue, échange ». Cet article écrit sous forme de diagnostic, constate les problèmes et se propose de les résoudre.

[1] *Ibid*., p. 75.
[2] *Ibid*., p. 56.
[3] *Ibid*., p. 75.
[4] Cothenet Édouard, *op. cit.*, 1964, p. 382.
[5] *Ibid*., p. 384.

L'accueil ne doit toutefois pas être à sens unique, c'est-à-dire qu'il ne doit pas y avoir que coprésence mais bien interpénétration des valeurs entre migrants et non migrants la plupart du temps envisagés de manière globale (« l'émigrant » au singulier). On réfléchit alors comme s'il n'y avait plus en présence que des Migrants et des non-Migrants. On postule par conséquent que le fait d'avoir ou non migré conditionne l'ensemble des relations sociales. Or, malgré une présence portugaise très importante dans le diocèse, « le gros point noir, c'est l'absence d'une mission portugaise dans la région apostolique »[1]. Une mission espagnole existe à Orléans, tout comme une mission polonaise déjà bien implantée. Mais si les migrations plus récentes reçoivent régulièrement la visite de prêtres venus du pays, elles ne sont pas encore bien encadrées localement. Les célébrations communes à diverses migrations ont encore lieu, telle celle du 21 mars 1965 organisée conjointement par les Espagnols, Italiens et Portugais, célébration d'autant plus œcuménique (catholiques et protestants) qu'elle eut lieu salle Calvin à Bourges.

3.1. Décrire. Qui sont les migrants ?

S'il est désormais bien acquis que les nouveaux arrivants viennent de pays différents, pour des raisons différentes et à des époques différentes, on constate également que les objectifs migratoires sont divers. L'Église locale distingue parmi les migrants au moins deux types de personnes selon le caractère éphémère ou durable du séjour :

> « Ceux qui viennent à titre temporaire, avec la ferme intention de retourner au pays dès qu'ils auront économisé l'argent nécessaire pour s'y réinstaller convenablement. Ces étrangers-ci n'ont aucun désir de s'intégrer dans la vie française »[2] et « Ceux qui ont fait venir leur famille ou qui désirent la faire venir. Parfois ils le font avec l'espoir de retourner au pays sur leurs vieux jours, parfois ils sont déjà bien décidés à rester en France »[3].

Dans le premier cas, l'intégration à la société d'arrivée ne semble pas être une priorité, ni de la part de ceux qui arrivent, ni de la part de ceux qui accueillent, car le séjour est momentané (même si nombreux sont ceux qui resteront finalement plus longtemps que prévu, voire toute

[1] *La semaine religieuse*, 103e année, 21 janvier 1967, n° 3, p. 29.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 30.

leur vie). Dans le second cas, pour ceux qui projettent dès le début de s'installer durablement, il y a « intégration » à l'Église mais celle-ci diffère selon l'âge ou la culture des personnes. Une note particulière est mentionnée à l'égard des plus jeunes : « le plus grand facteur de rapprochement, ce sont les enfants et la tâche pastorale la plus urgente, c'est d'obtenir leur insertion dans la vie paroissiale »[1]. Les enfants constituent ainsi un enjeu permettant à l'Église, par leur intermédiaire, de toucher plus facilement les parents. Ce qui apparaît toutefois le plus important, c'est de permettre aux migrants de conserver leur culture (essentiellement religieuse), et de considérer celle-ci comme une richesse. Cela ne signifie pas que les migrants doivent rester hermétiques à « la culture du pays d'arrivée », mais c'est dans un réel échange que doit se situer l'accueil. On revient alors sur les termes d'assimilation et d'intégration, rejetant le premier et redéfinissant le second :

> « Comme prêtres, nous devons être attentifs aux valeurs que le Migrant porte avec lui et nous n'avons pas le droit de nous poser en censeurs d'une sensibilité religieuse qui est différente de la nôtre. Par un dialogue patient, nous devons aider le Migrant à découvrir les valeurs propres de notre manière de vivre le christianisme, mais sans lui faire perdre les éléments positifs qu'il tient de son éducation première. Assimilation est un mot à bannir de notre vocabulaire pastoral. C'est intégration qu'il faut dire, en gardant au mot son sens étymologique de *integer*, intact. Le Migrant n'a pas à renoncer à quelque chose de bon, mais à enrichir sa personnalité par l'acceptation consciente de ce que lui apporte de valable sa nouvelle vie »[2].

Cet extrait nous permet de rappeler le processus social par lequel les catégories sont construites à l'intérieur d'une configuration majoritaire-minoritaire. En effet, il montre bien comment le phénomène migratoire est saisi de façon globalisante, où les individus sont appréhendés de manière générale par la seule expression « le migrant ». Cela confirme la définition générale de la situation qui oppose simplement le migrant et le non-migrant. D'autre part, on relève une « sensibilité religieuse » parfois différente et « les valeurs propres de notre manière de vivre le christianisme ». Si aujourd'hui le partage d'une même religion est interprété, bien souvent avec abus, comme un élément de proximité entre établis et nouveaux venus (sous-entendant que certaines populations seraient plus aptes à vivre ensemble que d'autres), à l'époque l'Église souligne au contraire les différences à l'intérieur

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

d'une même religion. Les représentations de la distance culturelle et cultuelle, pour l'Église comme pour le discours politique français, sont d'ailleurs à replacer dans le contexte spécifique de la France, qui, selon certains auteurs tel Alban Cordeiro, a conduit aux discours faisant des Portugais une immigration parfaitement intégrée[1]. Selon l'auteur, les représentations de l'immigration portugaise en France sont à analyser en fonction des représentations de l'immigration du Maghreb : l'absence de passé politique commun entre la France et le Portugal, contrairement à l'histoire coloniale du Maghreb, une absence de participation politique vécue comme preuve d'intégration, mènent à ce que l'auteur appelle un « paratonnerre maghrébin »[2]. Certains enquêtés, particulièrement politisés comme cet ancien migrant aujourd'hui retraité, syndicaliste, sont désormais capables de relever cette contradiction : « la communauté portugaise, on n'en parle pas, on dit qu'elle est intégrée, et pourtant, c'est une des communautés où l'on trouve le plus de déficit citoyen, de participation civique, le plus important. Donc dire qu'elle est intégrée…. ».

Le partage d'une même religion mais avec des pratiques différentes a donc précisément été le lieu des mésententes, ce qui n'a là rien d'étonnant. De façon théorique, Colette Guillaumin explique très justement que c'est bien dans le partage d'un même système de valeurs que se créent les catégorisations : « Ce n'est pas l'hétérogénéité des valeurs qui marque l'existence d'une majorité et d'une minorité, mais bien l'homogénéité du système de valeurs »[3]. C'est donc précisément par l'existence d'un ensemble qui inclut majoritaires comme minoritaires que les uns et les autres opèrent par catégorisations, même si cela passe par le conflit ou tout au moins des tensions. Albert Bastenier évoque cette conflictualité en tant qu'élément d'analyse opératoire en relevant que « si les cultures ont d'évidentes zones de dissensions entre elles, elles ont néanmoins aussi des zones d'objectifs communs en dehors desquelles il ne serait d'ailleurs pas possible de comprendre le pourquoi de la conflictualité de leur rencontre »[4]. Le caractère dialectique des catégorisations prenant sens à l'intérieur d'un même ensemble avait déjà été relevé, en 1948 par Everett Hughes lorsqu'il notait que « si les groupes considérés entretiennent suffisamment de relations pour être gênants l'un pour

[1] Cordeiro Alban, « Le paradoxe de l'immigration portugaise », *Hommes & Migrations*, n° 1123, 1989, p. 25-32.
[2] Cordeiro Alban, « La communauté portugaise protégée par le paratonnerre maghrébin », *Im'média, Plein droit*, numéro spécial, 1989, p. 115-118.
[3] Guillaumin Colette, *op. cit.*, 2002, [1972], p. 124.
[4] Bastenier Albert, « Raison et déraison de l'antiracisme dans les sociétés européennes d'immigration », *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 11-44, (p. 35).

l'autre, c'est parce qu'ils forment une partie d'un tout, qu'ils sont dans un certain sens et dans une certaine mesure les membres d'un même corps »[1]. Les relations évoquées en termes de problèmes, ne reflètent alors pas tant la différence que le partage d'éléments communs. C'est dans un tel contexte que prennent sens les réflexions et les débats discutés dans les réunions : l'intégration doit-elle passer par la conservation et la mise en exergue de ce qu'on estime être des cultures différentes ? Cela semble déjà être le cas à Sainte-Solange puisque, nous l'avons vu dans la partie précédente, les Portugais ont déjà, à cette époque, adopté cette célébration en y présentant des chants et des danses folkloriques. Mais qu'en est-il dans le reste du diocèse et dans les moments plus classiques de la pratique religieuse ?

À l'occasion de la Journée de l'émigration en France, le 30 novembre 1969 se tient à Bourges une réunion ayant pour thème l'intégration. Une définition originale de ce terme y est développée :

> « Mais il s'agit de bien comprendre la nature de la véritable intégration, car trop souvent on la confond avec l'assimilation qui oblige l'étranger à perdre ses propres valeurs. L'Intégration véritable, telle que l'Église la demande consiste à offrir aux immigrants la possibilité d'exercer dans leur nouveau milieu de vie toutes leurs activités physiques, intellectuelles, spirituelles, sans renier leur propre culture ni sans apparaître comme un « corps étranger » »[2].

C'est ainsi que les migrants ne doivent pas chercher à s'intégrer au détriment de ce qui les relie encore à leur pays de départ. L'altérité est alors une richesse, autant pour celui qui accueille que pour celui qui est accueilli. Cette définition de l'intégration (*integer*, garder intact) constitue de plus une perspective originale à la manière de reconnaître la présence des migrants au sein de l'État-nation. Françoise Gaspard, en étudiant leur emploi dans les décennies 1970 et 1980, a montré comment l'utilisation de trois termes (assimilation, intégration, insertion) a été influencée politiquement. Si l'intégration est d'abord un terme utilisé par la droite et l'insertion par la gauche à la fin des années 1970, l'auteur relève que cet emploi s'inverse à la fin des années 1980 où la gauche s'empare de l'intégration et la droite de l'insertion[3]. La définition proposée par le prêtre dans l'article ci-dessus de 1967 se distance des connotations classiques de l'intégration qui placent toujours la culture du pays d'arrivée,

---

[1] Hughes Everett C., « L'étude des relations ethniques » [1948], Chapoulie Jean-Michel (éd.), *Le regard sociologique*, Paris : éd. de l'EHESS, 1996, p. 201-207, (p. 205).
[2] *La semaine religieuse*, 105e année, 22 novembre 1969, n° 47, p. 439.
[3] Gaspard Françoise, « Assimilation, insertion, intégration : les mots pour « devenir français » », *Hommes et migrations*, n° 1154, mai 1992, p. 14-23.

la France, comme la référence normative à rejoindre. Si l'intégration est à envisager comme le processus par lequel il y a reconnaissance et valorisation, il est donc nécessaire de comprendre ce qu'il faut « garder intact » dans cette perspective. Cette compréhension passe alors en premier lieu par un travail de recensement.

3.2. Recenser. Combien sont-ils ?

Un certain nombre de constats s'impose ainsi grâce à la production de chiffres rendant compte du nombre de migrants selon les nationalités, les secteurs professionnels, les villes où ils s'installent, le sexe ou encore l'âge. C'est finalement un premier travail de recension qui est effectué, sans oublier comme nous le verrons, les personnes d'autres religions, particulièrement les Musulmans. Ces chiffres ne sont donc pas issus de statistiques publiques comme les recensements INSEE. Les migrants sont en effet comptabilisés par chaque prêtre, dans chaque paroisse ou église. Des tableaux croisés sont rapportés selon des dates, diocèses de références, de même que des cartes représentant le nombre de Portugais par départements ou par diocèses. Le diocèse de Bourges représente en effet les deux départements du Cher et de l'Indre (qui forment l'ancienne province du Berry), constituant en superficie le plus grand diocèse de France. Cependant la distinction est toujours faite entre le département du Cher et celui de l'Indre, sans doute par facilité. Ces données ne reflètent qu'une certaine réalité sociale mais donnent tout de même de précieux renseignements.

Plusieurs éléments d'analyse peuvent être tirés de ces données. Tout d'abord, concernant la production de chiffres en elle-même, nous pouvons nous demander qui compte qui, à quel moment, et de quelle manière ? Ce sont les prêtres qui ont *a priori* la charge du recensement mais comment opèrent-ils ? Ensuite, que signifie l'écart entre les données INSEE et celles produites par le diocèse ? Puisque ne sont comptabilisés que les migrants fréquentant les églises (ou dont les aumôniers ont connaissance, par exemple dans les usines), les écarts entre ces données et les données INSEE permettent de décrire quelles populations fréquentent le plus les célébrations et les activités proposées par les aumôniers.

D'une manière générale, les statistiques établies par le diocèse ont tendance à majorer, parfois de manière conséquente, la présence des migrants catholiques. En revanche les populations du Maghreb (Algériens et Marocains notamment) sont toujours sous-estimées. Cela s'explique évidemment par la non-fréquentation des populations de confession musulmane aux offices

catholiques, et donc la difficulté de leur recensement. À titre d'exemple, le tableau ci-dessous reprend les recensements INSEE et par l'Église locale des Portugais dans le département du Cher à différentes dates :

Tableau 3 : Recensement de la population portugaise du Cher selon l'Église et l'INSEE

	1962	*1968*	*1975*
selon Église	715	3602	7517
selon INSEE	594	2884	7105

Si l'Église se soucie des migrants catholiques, une perspective œcuménique de la charité chrétienne permettra toutefois de ne pas faire abstraction des populations pratiquant d'autres religions, en particulier les Musulmans. Le Secrétariat pour les Relations avec l'Islam est pour cela créé en 1972 par la Conférence épiscopale « pour ceux des étrangers qui sont les plus différents sur le plan culturel »[1]. L'Église locale s'interroge elle aussi sur les migrants non chrétiens. L'un des éléments de l'Islam qui est bien souvent questionné est celui du Ramadan : « Les Musulmans parlent volontiers du sens qu'ils donnent à ce jeûne, d'autant plus qu'il y a aussi une sorte d'affirmation d'identité » explique-t-on dans un article de 1985[2]. En effet, « sur le plan communautaire, c'est aussi un temps d'efforts. C'est le sens de ces visites multiples et des veillées prolongées dans la nuit, permettant à la communauté de se ressouder »[3]. Les migrations d'Afrique du Nord (Maroc et Algérie surtout) sont très présentes dans les zones où d'autres migrants les ont précédés, des zones industrielles où les secteurs de production nécessitent une main d'œuvre peu qualifiée pour des travaux difficiles : la cité ouvrière de Rosières comporte ainsi, à la suite des Polonais, une importante population marocaine. En novembre 1971, un document nommé « Une heure avec Ahmed, un ami marocain » est écrit par le père René Rousseau. Dans ce document, un homme nommé Ahmed, parle de son travail à la fonderie, dont on comprend qu'il s'agit de l'usine Rosières. Il habite la cité ouvrière. Il observe le Ramadan mais parle de Carême. L'analogie entre les deux jeûnes se fera également à plusieurs reprises dans *La Semaine religieuse* veillant, une fois de

[1] *La semaine religieuse*, 121e année, 13 septembre 1985, n° 15, p. 253.
[2] *La semaine religieuse*, 121e année, 24e mai 1985, n° 10, p. 162.
[3] *Ibid*.

plus, à rapprocher les deux religions : « Comme chrétiens, nous ne pouvons pas ne pas éprouver une réelle solidarité à l'égard de cette démarche de croyants ».[1] Dans ce même numéro, un long article intitulé « Au-delà des différences : les chances d'un avenir commun »[2] tente de renverser les stigmates et les difficultés qui pèsent sur les populations migrantes. Les histoires souvent douloureuses de ces populations appelées à travailler en France et laissées pour compte par la suite sont rappelées. C'est particulièrement aux « populations musulmanes en France » que ce message s'adresse :

> « Ceux qui se font les champions de l'exclusion font valoir le caractère inconciliable de certaines cultures, de certaines religions, de certaines conceptions de la vie, avec les nôtres. Les populations d'origine musulmane notamment, seraient incapables d'entrer dans notre société et d'en admettre les lois et coutumes ! Une telle position durcit abusivement des différences qui, pour être importantes, ne se présentent pas inexorablement en termes d'exclusion. Les populations musulmanes elles-mêmes vivent leurs propres diversités ethniques, culturelles et même religieuses »[3].

Les pouvoirs publics doivent, au nom de la laïcité, garantir le respect des croyances religieuses de chacun, mais les institutions cultuelles doivent également « trouver des modes d'expression et inspirer des comportements personnels, familiaux et sociaux qui ne rentrent pas en contradiction avec les valeurs positives de cette laïcité »[4]. Ces stigmatisations touchent ceux considérés comme étrangers, c'est-à-dire tout ceux qui, pour différentes raisons (économiques, religieuses et plus généralement culturelles), sont perçus comme différents : « les Français aux attaches culturelles et religieuses différentes de celles de la majorité des habitants de notre pays (Français des Départements d'Outre-mer, Français Musulmans, nouveaux naturalisés, ainsi que les Juifs…) »[5]. L'archevêque de Bourges de l'époque, Pierre Plateau, publie la même année un article intitulé « Ouvrons nos portes aux frères étrangers » dans lequel il précise que « *le problème de l'immigration* a toujours été un *problème* redoutable pour les hommes de gouvernement. […] Rejet, intégration, assimilation lente dans une société multi-raciale et pluri-culturelle : aucune solution proposée n'est facile, aucune

[1] *Ibid*., p. 163.
[2] *Ibid*., p. 172-176.
[3] *Ibid*., p. 173.
[4] *Ibid*., p. 174.
[5] *Ibid*., p. 174-175.

n'est sans inconvénient »[1]. La différence, la gestion de l'altérité est ainsi considérée comme un dysfonctionnement, elle est alors évoquée en termes de problèmes.

Lors de la réunion du comité diocésain pour La Pastorale des Migrants du 5 juin 1972, une attention particulière se porte sur « La Communauté Marocaine de Rosières ». Autrefois marquée par les Polonais, la cité ouvrière de Rosières accueille désormais de nombreux Marocains venus travailler dans l'usine locale. On peut lire dans le compte-rendu de la réunion que « dans ce secteur à forte population ouvrière vivent environ trois cents Marocains. Les contacts ont été minimes pendant huit ans ; la première initiative est due à un jeune ménage français autour duquel s'est créée une petite équipe dont le père Rousseau, très différente quant aux horizons politiques et religieux. [...] Le maire de Lunery prête une salle pour les cours de français. Des démarches sont déjà effectuées pour ouvrir une école d'arabe pour les enfants ». Tout comme pour les autres migrations, l'Église catholique locale s'engage auprès des migrants musulmans, facilitant leurs démarches pour développer la pratique ou l'apprentissage par les plus jeunes de la langue des parents. Ces cours auront lieu quelques années plus tard dans la cité paroissiale du Cercle Saint-Albert, bâtiments de l'usine longtemps gérés par des religieuses catholiques.

Le 13 février 1974, une conférence du Père Ghys (fondateur de la revue *Hommes et migrations*) a lieu à Bourges. L'intervention a pour thème : « Les chrétiens face à l'Islam : un dialogue est-il possible ? »[2]. Au regard de ce qui est entrepris par les Chrétiens localement, il semble que la réponse soit positive. Quelques années plus tard, en 1984, alors que la question de l'immigration est au cœur du débat politique national et municipal, *La semaine religieuse* rapporte : « Dans un pays où il y a plus de 2 100 000 personnes d'origine musulmane, cela peut être aussi le moment de proposer aux chrétiens quelques éléments afin qu'ils acquièrent une meilleure connaissance de l'Islam et du monde musulman »[3]. Les chrétiens sont alors invités à se tourner vers leurs voisins musulmans, tout comme les prêtres que l'on encourage à rendre visite aux imams. Le recensement des populations a donc constitué une phase particulière, bien qu'étant menée conjointement à celle de la description, celle-ci ayant pour objectif d'avoir une vision globale mais néanmoins précise des populations présentes sur le

[1] Plateau Pierre, « Ouvrons nos portes aux frères étrangers », *La semaine religieuse*, 121e année, 27 décembre 1985, n° 22, p. 355-356, (p. 355, nous soulignons).
[2] *La semaine religieuse*, 110e année, 9 février 1974, n° 6, p. 53.
[3] *La semaine religieuse*, 120e année, 8 juin 1984, n° 11, p. 201.

diocèse. Ce faisant, l'Église cherche à comprendre sur quels territoires orienter des aides particulières, en fonction des particularités de chaque population décrites en amont.

3.3. Agir. Provoquer les réactions

Comment organiser concrètement une aide appropriée aux populations migrantes ? À la fin des années 1960 commencent à être débattues certaines questions d'un autre ordre : faut-il qu'il y ait un prêtre délégué à chaque « communauté » distincte ou bien faut-il au contraire considérer que le nouveau-venu est la préoccupation de chacun ? Les 12 et 13 février 1968 se sont réunis à Paris une soixantaine de prêtres pour discuter de « l'angoissante pénurie » de prêtres pour les Portugais (seulement huit prêtres entièrement détachés pour 300 000 migrants portugais en France). Le constat est fait que « les situations varient beaucoup de diocèse à diocèse ; dans notre région du Centre par exemple, la migration présente un caractère beaucoup plus humain, – et donc plus propice à la vie chrétienne – que dans l'agglomération parisienne où trop d'étrangers vivent dans des bidonvilles »[1]. Le vécu de la migration est donc différent non seulement selon les raisons, les époques ou les pays de départ mais également selon le territoire d'arrivée : grande métropole, ville moyenne ou zone rurale. Nous avons déjà évoqué plus haut la différence qui était faite entre les Portugais qui se retrouvaient dans le bidonville de Champigny en région parisienne et ceux qui migraient dans des villes plus petites.

Plusieurs thèmes sont abordés lors des réunions rassemblant prêtres et laïcs de diverses régions : l'installation matérielle ou administrative (logement, travail, papiers), leurs rapports à la religion, la coprésence et le partage de pratiques interculturelles. Chacun est invité à réfléchir à la condition des migrants mais surtout aux représentations de ceux-ci (Journée mondiale de l'émigration, dimanche 1er décembre 1968 à Bourges). Chaque fois qu'un thème est discuté, c'est toujours de manière méthodique en se posant les questions suivantes : quelle est la situation actuelle, que devons-nous faire pour l'améliorer, comment devons-nous le faire ? De nombreux tracts ou réunions de la période fin des années 1960 / début des années 1970, débutent ainsi par des constats visant à faire prendre conscience d'une présence très importante et sans cesse croissante des migrants au niveau le plus local comme à l'échelle

[1] *La semaine religieuse*, 104e année, 16 juin 1968, n° 24, p. 204.

nationale : « Ils sont 100.000 chez nous ! 4% de la population totale. Chez nous… sont-ils bien ? »[1], « 3.700.000 immigrés vivent en France »[2].

Le logement est l'un des thèmes privilégiés de réflexion, même si les membres de La Pastorale des Migrants insistent sur le fait que l'installation n'est qu'une étape dans la vie du migrant et que sa résolution est loin d'être une finalité. Les conditions difficiles de la migration, de même que le passage par les bidonvilles, sont évoquées de manière à sensibiliser la population chrétienne. Des permanences sont organisées par La Pastorale des Migrants, proposant aux nouveaux venus, toutes nationalités confondues, des conseils dans les relations avec les administrations françaises. Des tracts écrits et diffusés par le service d'Église rappellent la législation sur les cartes de travail, cartes de séjour, le fonctionnement de la sécurité sociale ou des allocations familiales. L'école, les droits au travail, l'engagement syndical sont évoqués et la commission épiscopale questionne le rôle que chaque institution est censée tenir :

> « L'école ne doit-elle devenir davantage un lieu de compréhension et de découverte mutuelle des cultures, en offrant les mêmes chances à tous les jeunes pour leur avenir : de même, en intégrant les parents immigrés dans les associations de parents, où l'on veillera à ce qu'ils puissent s'exprimer… Au plan syndical, les travailleurs migrants ne doivent-ils pas pouvoir participer aux organisations que le mouvement ouvrier s'est données, sans avoir à craindre des manœuvres d'intimidation ou de division… »[3].

L'habitat est souvent évoqué en réunion à Bourges et la situation complexe qui amène les migrants à accepter n'importe quel type de logement, n'importe quel type de travail, est perçue comme un problème majeur. En juin 1970, le prêtre local fait état à Mehun-sur-Yèvre, ville proche de Vierzon, de « l'arrivée massive de Portugais qui accaparent les logements et acceptent des emplois à n'importe quel prix. D'où réflexions désagréables de la part des habitants du pays. On recherche comment faire prendre conscience à quelques uns de ces situations anormales »[4].

Les réactions sécuritaires qu'a pu susciter l'arrivée des migrants sont généralement déconstruites. Le racisme, de même que les schémas cause-conséquence (particulièrement

[1] Tract du Comité catholique régional pour les migrants, novembre 1970.
[2] Première phrase du tract de l'« Appel de la commission épiscopale des migrations, aux Chrétiens, Français et Immigrés », 1974.
[3] Extrait de l'« Appel de la commission épiscopale des migrations, aux Chrétiens, Français et Immigrés », 1974.
[4] Extrait du compte-rendu de la réunion Pastorale des Migrants du 8 juin 1970.

dans le domaine de l'emploi) visant à faire de l'immigré le responsable de tous les maux, dans la société civile comme dans la communauté religieuse, sont évacués. Si les problèmes d'installation et de logements sont jugés importants, il est toutefois nécessaire de les dépasser en travaillant sur un problème plus profond qui perdure une fois ces difficultés passées :

> « Malgré de gros progrès de sensibilisation, les Migrants apparaissent encore comme des « marginaux ». On les regarde par rapport à nous, beaucoup plus que pour eux-mêmes. On s'intéresse à eux en raison de leurs difficultés concrètes des premières années (travail, logement, etc.), mais dès que les familles sont à peu près installées, on s'imagine que tout est réglé ! En réalité, c'est alors que commencent les plus graves problèmes humains et religieux, les problèmes de ceux qui sont tiraillés entre deux mondes (le pays d'origine où l'on espère revenir et la France) et qui ne sont pleinement reconnus par aucune des communautés. Exemple : les enfants espagnols allant en vacances dans le village d'origine sont considérés comme des « Français », mais en France comme des « Espagnols » »[1].

Le problème de l'ethnocentrisme qui fait que l'on aborde, voire juge, l'étranger en fonction de sa propre culture (« on les regarde par rapport à nous »), tout comme celui de la double absence (étranger dans les deux pays) permettent ainsi une réflexion plus profonde que les seuls problèmes matériels liés à l'installation. Le 8 janvier 1973, le bulletin de liaison de l'aumônerie des étrangers questionne les conditions morales dans lesquelles vivent ces personnes :

> « Nous bornons-nous à des considérations théoriques sur le devoir d'accueil et de compréhension, ou cherchons-nous vraiment à porter des cas concrets, à entrer dans le drame psychologique de ceux qui ne sont plus tout à fait de « leur pays » et qui ne sont pas reconnu comme du nôtre ? De plus en plus, nous nous rendons compte que les problèmes les plus graves ne se posent pas tant lors du premier accueil […] mais lors de cette longue période du « saut psychologique » où les émigrés ne savent plus comment se situer entre le monde de leurs origines et celui de leur avenir ».

Dans cette perspective, les migrants sont considérés comme perdus entre deux « mondes », saisis par cette situation inconfortable qui fait d'eux des étrangers dans le pays de départ et dans le pays d'arrivée. C'est effectivement la vision développée par La Pastorale des Migrants

[1] Extrait de la présentation de la réunion de La Pastorale des Migrants du 10 juin 1972.

qui préconise dès lors un accompagnement qui irait au-delà de l'installation matérielle. Cette dernière est jugée nécessaire mais elle ne doit pas être une finalité. En 1970, un prêtre de la mission espagnole expose son point de vue à propos des migrants concernés : « Non intégré, je dirais DÉSTINTÉGRÉ. Il n'est plus celui qu'il était avant l'émigration, ni un Français. Ce qui est plus grave, il a conscience qu'il gardera toujours une rupture en lui. Qu'il restera toujours un étranger, même s'il retourne chez lui »[1]. Une multitude de questions se pose quant à l'accueil et la manière de (bien) faire. Comment assurer une coprésence sereine entre les différentes populations de migrants et de non-migrants ? « Qu'est-ce que la stabilisation pour un migrant ? »[2]. Le but est-il l'assimilation, l'intégration, et à quelle communauté ou groupe ? Celui de la société française, de l'Église catholique ou du monde ouvrier ? Ces questions font toujours débat et entretiennent encore, nous le verrons dans la prochaine partie, certaines tensions au sein de La Pastorale mais aussi du Secours Catholique.

À l'occasion de la journée nationale des Migrants de 1972, alors que les circulaires Marcellin-Fontanet s'apprêtent à durcir le séjour des migrants, une réunion est organisée avec comme thème « À la recherche de solutions ». Les domaines du social ou de la « culture » au sens large sont abordés. Divers scénarios de réactions possibles face à l'immigration sont évoqués sur ces thèmes :

> « Dans le domaine culturel. 1e réaction : Les étrangers n'ont qu'à parler comme nous. Et on leur donne des imprimés en français et on les eng… s'ils ne comprennent pas. 2e réaction : apprenons-leur le français. […] 3e réaction : et la CULTURE des migrants ? Le Français moyen ne comprend pas qu'un jeune étranger, qui retournera peut-être dans son pays d'origine, et en tout cas est marqué par une mentalité propre et a des devoirs de solidarité avec ses compatriotes, désire légitimement garder des contacts avec sa culture d'origine. La culture est-elle un produit standardisé, défini par décret ? Ou la possibilité donnée à chacun de valoriser ses aptitudes ? »[3].

D'autres fois encore, ce sont des faits réels qui sont rapportés de manière volontairement choquante et caricaturale pour le lecteur. Un tract de novembre 1970[4] met en perspective des

[1] Extrait d'un document manuscrit titré *La situation de la Mission espagnole*, 26 février 1973.
[2] *Ibid*.
[3] Extrait de la présentation de la réunion du 9 janvier 1972, pour la préparation de la journée nationale des Migrants.
[4] Tract du Comité Catholique Régional pour les Migrants, novembre 1970.

comportements positifs et d'autres négatifs vis-à-vis des migrants, des situations de confort et d'inconfort :

> « La famille d'Antonio arrive au village de L. Elle a dû passer « par la montagne ». Les voisins apportent une cuisinière et des meubles pour son installation » - « Une réflexion souvent entendue : « Si tu n'es pas content, tu n'as qu'à repartir chez toi ! » ».
>
> « Des syndicalistes français apprennent à leurs camarades étrangers à lire leur feuille de paye » - « Un clandestin arrive. Un Français et un Portugais profitent de sa détresse : ils exigent de lui 250 F pour lui obtenir un emploi ».
>
> « Une personne s'aperçoit qu'un malade Portugais est isolé à l'hôpital. Elle se préoccupe d'alerter des Portugais pour qu'ils le visitent » - « « Chambre à louer » annonce un journal. Quand Mohammed se présente, le propriétaire répond que la chambre est déjà louée… En réalité, elle ne l'est pas ».

De multiples exemples sont reproduits sur ce modèle : le migrant est ici la cible privilégiée pour le vol, l'abus de confiance, la malhonnêteté. Le tract dont l'extrait ci-dessus est tiré se termine par quelques questions posées, remettant en question les préjugés classiques faisant de l'étranger un bouc émissaire : « Est-il juste de dire que les étrangers viennent manger notre pain ? Avons-nous pensé que leur travail contribue tout autant que celui des Français, au développement de notre pays ? […] Est-il normal de faire appel à des bras, sans prévoir des conditions de logement, d'installation familiale et d'éducation des enfants ? ».

Dans ces publications, le ton est volontairement provocateur et le but est de mettre en exergue les contradictions et les dysfonctionnements d'un système social qui ne prévoit pas à long terme l'accueil des migrants. Mais l'installation matérielle n'est pour l'Église qu'un élément parmi d'autres favorisant un « bon accueil », qui ne peut être fait sans la prise en compte des cultures d'appartenance de chacun. Les tracts mettent en évidence l'absurdité de certains comportements et les contradictions qu'ils sous-tendent, notamment l'incohérence d'un échange unidirectionnel : utiliser la main d'œuvre et ne rien lui donner en retour. Cet aspect de l'immigration sera ainsi abordé dans de nombreuses réunions jusque dans les années 1980. Tous ces débats concernant la « bonne » manière d'accueillir les populations de migrants ne sont toutefois pas réservés aux penseurs catholiques et sont partagés par l'ensemble de la société, à un moment où la question des anciens migrants devient un enjeu politique, notamment en période électorale.

4. Comprendre « l'esprit » du migrant, les représentations locales des immigrations et de l'altérité

Face au constat des difficultés parfois rencontrées par les religieux, notamment en ce qui concerne la langue pour converser avec les populations concernées, il devient de plus en plus nécessaire de mettre en œuvre des moyens pour comprendre les migrants – que ce soit au niveau linguistique ou plus généralement au niveau culturel dans un sens large. La session régionale de La Pastorale des Migrants qui se tient à Bourges les 17 et 18 novembre 1969 prévoit dans son programme une séance de « recherches sur la personnalité du migrant : sa vie de travail, sa vie de famille »[1]. Cette première session réunit prêtres, aumôniers, religieuses, laïcs, représentants de diverses migrations et, comme il est préconisé, les réflexions ne se font pas à sens unique : près de quatre-vingt personnes discutent ensemble. Comprendre l'esprit, la mentalité, le mode de vie ou la vision du monde des migrants, pour reprendre les expressions utilisées, devient alors une nécessité. Ce n'est qu'à partir de la bonne compréhension de la culture de l'autre que pourra se faire un accueil adapté. Or nous allons voir de quelle manière « l'esprit du migrant » a été construit plus que décrit par l'Église locale.

4.1. S'intéresser à la diversité, s'impliquer pour mieux interpréter

L'objectif est alors de s'intéresser aux diverses cultures, en apprenant les langues ou en faisant des stages dans les pays concernés. De nombreux stages sont ainsi organisés par l'Église au Portugal et l'on encourage les prêtres et les religieuses à y participer. Le but est d'apprendre la langue afin de mieux communiquer avec les migrants une fois de retour en France. Ces stages sont visiblement vécus comme de véritables découvertes : « l'événement le plus marquant de l'année 1972, ce fut la participation de deux prêtres […] et de deux religieuses […] au stage de Braga [*nord du Portugal*] pour la découverte de la mentalité portugaise et une première étude de la langue »[2] précise-t-on dans un bulletin de 1973. L'abbé Cothenet, particulièrement engagé auprès des Portugais, précise de nos jours en entretien : « pendant cinq étés de suite, je suis allé au Portugal, j'ai été reçu dans les paroisses pour apprendre un peu le portugais ». Il entretiendra alors des correspondances avec des prêtres

[1] *La semaine religieuse*, 105e année, 1er novembre 1969, n° 44, p. 408.
[2] Bulletin de liaison de l'aumônerie des étrangers, 8 janvier 1973.

portugais du Portugal mais aussi d'Angola, encore colonie portugaise. Une « Session régionale pour les religieuses en lien avec les Migrants » est organisée à Bourges les 9 et 10 octobre 1976. Le thème en est : « Le Migrant, cet homme tourné vers l'avenir »[1]. Cette réunion rassemble plus de soixante personnes parmi lesquelles on trouve aussi bien des prêtres et religieuses que des laïcs. Sont alors abordées quelques questions concernant d'éventuels changements chez les uns ou les autres depuis l'arrivée en France : « en regardant nos frères migrants : Qu'est-ce qui a « bougé » en eux ? (attitudes, mentalité) ; Qu'est-ce qui a « bougé » en nous, devant ce qui a bougé en eux ? »[2]. Relevons que la figure du migrant est encore majoritairement masculine comme l'indiquent les termes utilisés.

Les voyages au Portugal et l'apprentissage de la langue permettent au père Cothenet de participer à la rédaction du journal *Presença portuguesa*, écrit en Portugais pour les Portugais. Ce journal se veut aider à réfléchir sur « la vie des Portugais, la situation actuelle au Portugal, la législation en France et la législation portugaise touchant l'émigration, la vie ouvrière en France […] »[3]. Ce bulletin est créé en 1965 en région parisienne par Roger Maksud, l'un des prêtres du Service interdiocésain pour les Travailleurs Immigrés (SITI)[4]. Ce journal est tout d'abord édité pour les Portugais de Vitry-sur-Seine avec un faible tirage et distribué à la sortie de la messe. Son contenu est très varié et l'appartenance à la classe ouvrière y est souvent mise en exergue comme le note Alfredo Da Cruz : « trois pages sur quatre insufflent un sentiment d'appartenance à la classe ouvrière. Il incite les Portugais à défendre collectivement leurs intérêts matériels et à s'intégrer aux syndicats existants »[5]. Localement le journal *O Emigrante*, édité par l'association Accueil et Promotion à partir de 1965 et dirigé par l'abbé Cothenet, est rédigé sur le même principe, mêlant à la religion tous les aspects de la vie sociale. Le journal annonce d'ailleurs, chaque année, en Portugais, la tenue du pèlerinage de Sainte-Solange. D'autres journaux ou ouvrages destinés aux migrants commencent à être publiés, soit à faible tirage et localement, soit nationalement : le *Petit guide du catholique portugais en France* (ouvrage bilingue portugais-français d'une cinquantaine de pages), *Le travailleur portugais et la famille portugaise en France*, *Para preparar a la comunhão* (Pour

[1] *La semaine religieuse*, 112e année, 25 septembre 1976, n° 38, p. 271.
[2] *La semaine religieuse*, 112e année, 30 octobre 1976, n° 43, p. 315.
[3] *La semaine religieuse*, 111e année, 22 février 1975, n° 7, p. 57.
[4] Volovitch-Tavares Marie-Christine, *op. cit.*, 2009, n° 78, p. 158-176.
[5] Da Cruz Alfredo, *Présence portugaise : l'immigration portugaise vue à travers un journal de l'Église catholique de France*, Mémoire de maîtrise d'histoire, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, sous la direction d'Annie Fourcaud et Antoine Prost, 1996, p. 94.

préparer la communion), *Baptizar o nosso filho… Porquê ?* (Baptiser notre fils… pourquoi ?), *Vamos casar* (Préparation au mariage) pour n'en citer que quelques-uns destinés à la population portugaise en France. Si l'ethnocentrisme est rejeté, c'est bien souvent dans des perspectives culturalistes que l'on cherche à comprendre « l'esprit » de l'Espagnol, du Portugais ou du Marocain. Une lettre de l'abbé Cothenet adressée à La Pastorale des Migrants, le 23 mai 1972, questionne par exemple : « Les Français en rapport avec les migrants font-ils assez d'efforts pour comprendre la « mentalité » de ces derniers ? ».

4.2. Des explications culturalistes

Nous avons vu dans la première partie que les stéréotypes avaient permis de résoudre certaines contradictions lors du pèlerinage de Sainte-Solange : l'appel à une supposée culture portugaise qui ne dissocierait pas religion et fête profane a ainsi été utile à la résolution de cette contradiction concernant l'irruption du profane dans le sacré. Dans d'autres cas, des analyses culturalistes ont été convoquées de manière à comprendre des comportements ou valeurs jugées inhérentes aux personnes en fonction des groupes auxquels elles sont censées appartenir. C'est par ailleurs souvent dans une polarité migrants / non-migrants que sont envisagées les relations décrites. Bien que l'environnement social d'installation soit mis en question dans les difficultés que peuvent rencontrer les nouveaux arrivants (attitude des Français, système économique et social), les stéréotypes culturalistes ou hyperculturalistes servent parfois d'explications à ces problèmes à tel point qu'ils en deviennent entièrement et uniquement explicatifs. Comme l'ont relevé Véronique De Rudder et François Vourc'h, l'adjectif « hyperculturaliciste » correspondrait en ce sens mieux à la description d'une telle situation caractérisée par la « tendance à la réduction unidimensionnelle des analyses »[1]. Tout se passe en effet comme si la culture et généralement un objet bien circonscrit (comme une aptitude particulière au travail par exemple) servaient d'explication à l'ensemble des comportements. Toutes les nationalités et origines rencontrées sur le territoire du diocèse sont passées au crible et l'on cherche véritablement à faire état des qualités et traits de caractères des populations selon les situations : famille, travail, rapport au politique, etc. Nous prendrons ici deux exemples, celui des Gitans et celui des Portugais. L'exemple des Gitans est ici

[1] De Rudder Véronique, Vourc'h François, « Les discriminations racistes dans le monde du travail », Fassin Éric, Fassin Didier, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris : La découverte, 2006, p. 175-194, (p. 180).

évocateur puisqu'illustrant une appréhension spécifique de la part de l'Église d'une population envisagée sous l'angle de la migration bien que la plupart des Gitans ne soient pas à proprement parler des migrants. Nous employons le terme « gitan » car c'est celui utilisé par l'Église locale (il existe ainsi une aumônerie des Gitans) malgré la grande diversité des groupes que ce substantif désigne et tend à rassembler sous une catégorie homogénéisante[1]. De la même manière nous verrons en deuxième point la façon dont la figure du Portugais travailleur a été construite.

4.2.1. L'hédonisme des Gitans

L'aumônier en charge de cette population estime en 1970 que « c'est un monde très complexe à cause des diversités de race »[2], qu'ils ont une « mentalité orientale » puisque supposés originaires d'Inde : « Le gitan est plus apparenté à la civilisation rurale. Donc présence insolite dans la civilisation industrielle » note le bulletin de liaison de l'aumônerie des étrangers en 1973[3]. Leurs difficultés « proviennent d'abord de la « mentalité nomade » dans laquelle nous avons peine à entrer »[4]. Les Gitans sont vus comme un peuple vivant dans le présent, incapable de se projeter dans l'avenir, un peuple impulsif vivant au jour le jour et à l'extrême de ses ressources : « Ils vivent dans le présent, leurs métiers sont instables, « les vêtements sont des « chiffons », on les porte, on les jette, on les brûle. La nourriture est consommée immédiatement, sans faire de réserves : on mange et on boit tant qu'il y a à manger et à boire, on jette le superflu. La voiture est utilisée vingt fois par jour, poussée à fond, tant qu'il y a de l'essence, tant qu'elle peut rouler »[5]. Une décennie auparavant, en 1961, la situation complexe des Tsiganes était déjà évoquée : rejetés, stigmatisés, ils sont généralement décrits comme la cause de tous les maux. Le père Moulin, aumônier des Tsiganes pour la région parisienne estimait alors que la loi du 16 juillet 1912, jugée « loi d'exception » selon laquelle les populations nomades sont soumises au contrôle par le carnet anthropométrique, devait être révisée[6]. Il jugeait alors ces contrôles humiliants, assimilant les Tsiganes aux « interdits de séjour ». Un discours contemporain dans lequel le père Moulin

[1] Williams Patrick, « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? », *L'Homme*, vol. 1, n° 197, 2011, p. 7-23.
[2] Extrait du compte-rendu de la réunion de La Pastorale des Migrants du 8 juin 1970.
[3] Bulletin du 8 janvier 1973, *op. cit.*
[4] *La semaine religieuse*, 107e année, 13 mars 1971, n° 11, p. 104.
[5] *Ibid*., p. 105.
[6] *La semaine religieuse*, 97e année, 1er avril 1961, n° 13, p. 111.

proposait la mise en place de « terrains officiels de stationnement » car « forcer les Tsiganes, sans transition, à une vie sédentaire, – beaucoup d'entre eux déjà y ont accédé – ce serait inhumain, et inefficace ; et très certainement ce serait les jeter dans un sous-prolétariat, en faire bientôt une pègre, alors qu'ils sont un peuple sain et très capable d'évoluer »[1].

Emmanuel Filhol, dans un article de 2007, revient sur le carnet anthropométrique dans lequel les Tsiganes sont photographiés de profil (droit) et de face, « la hauteur de la taille, celle du buste, l'envergure, la longueur et la largeur de la tête, le diamètre bizygomatique [largeur du visage], la longueur de l'oreille droite, la longueur des doigts médius et auriculaires gauches, celle de la coudée gauche, celle du pied gauche, la couleur des yeux, les empreintes digitales et les deux photographies du porteur du carnet »[2]. Cette loi sur l'identité des nomades participe à l'assimilation du Tsigane, et d'une manière générale de toutes populations nomades, à l'étranger, quand bien même il s'agirait de populations françaises. Les populations gitanes, tsiganes, nomades ou sédentaires, seront jusqu'à nos jours assimilées à des étrangers – « d'étranges étrangers parmi nous » – comme l'illustre le titre d'un article paru en 1985[3]. Cependant les stéréotypes ont évolué et là où en 1970, les « Gitans » étaient perçus comme un peuple vivant dans le présent, presque hédoniste, on note désormais qu' « il ne faut pas idéaliser et encore moins généraliser. Le monde des voyageurs est comme le nôtre : il y a le saint et le pêcheur qui parfois combattent dans la même personne »[4].

Le 28 octobre 1988, une enquête diocésaine est lancée : « Gitans et gens du voyage en Berry ». C'est par l'intermédiaire d'un questionnaire destiné aussi bien aux prêtres qu'aux laïcs que les aumôniers des Gitans cherchent à « cerner la réalité actuelle du monde gitan en Berry ». Ce questionnaire porte sur les Gitans et « gens du voyage », nomades ou sédentaires, mais exclut les forains. On s'interroge sur la fréquence des contacts avec les Gitans et à quelles occasions se font ces contacts : « demande d'argent ou de secours, vente (paniers ou autres articles), ramonage » ou à l'occasion d'offices (baptême, enterrement etc.). Quelles sont finalement les conséquences de ces contacts, avec quelles familles ont été entretenues des relations ? Cette enquête n'a eu finalement que dix-neuf réponses. De ces réponses découle le même constat qui était fait quelques années plus tôt, à savoir une hétérogénéité des populations concernées : nomades / sédentaires, riches / pauvres, différentes « ethnies » etc.

---

[1] *Ibid*.
[2] Bulletin officiel du Ministère de l'Intérieur, 16 février 1913, article 8, p. 79, cité dans Emmanuel Filhol « La loi de 1912 sur la circulation des « nomades » (Tsiganes) en France », *Revue européenne des migrations internationales, vol. 23, n°* 2, 2007, p. 135-158.
[3] « D'étranges étrangers parmi nous », *La semaine religieuse*, 121e année, 28 juin 1985, n° 12, p. 365.
[4] *Ibid*.

Malgré cela, les Gitans continuent d'être envisagés comme des étrangers, c'est-à-dire une catégorie qui, dans l'utilisation qui en est faite, ne repose ni sur une définition juridique, ni forcément sur une migration : s'ils sont « gens du voyage », ils sont Français, et parfois sédentaires. En d'autres termes, comme le relève très justement Christine Barats en 2001, « l'Autre, l'étranger est avant tout celui qui est perçu comme tel, indépendamment du fait migratoire ou de sa nationalité »[1]. Le discours catholique pointe ici du doigt, tout en les relayant et les construisant, les stéréotypes et stigmates dont souffrent ceux qui, réunis sous une même catégorie ethnique, se voient attribuer des caractéristiques communes. Selon Gaëlle Loiseau, ces éléments notamment issus du discours juridique peuvent ensuite devenir des éléments d'identification, créant ainsi un « ethnicité institutionnelle »[2]. En ce sens, si le discours ne construit pas une « ethnicité » – gardons en mémoire la double face de l'ethnicité proposée par Juteau – il contribue, ne serait-ce qu'en relayant les stéréotypes dans le but de les combattre, à maintenir dans une situation de minoritaire un groupe aussi hétérogène que celui, globalement nommé, des « Gitans » ou « Tsiganes ».

4.2.2. Les « qualités » de l'ouvrier portugais

Dans une perspective similaire à celle qui a permis de catégoriser les Gitans, la figure du travailleur portugais, pour qui l'argent occupe une place prépondérante dans la vie sociale, a été construite. Les réunions de La Pastorale des Migrants abordent ainsi « les problèmes actuels, sociaux et spirituels des Portugais, les principaux traits de leur caractère et la manière simple, de « rendre heureux » un Portugais »[3].

Un document de La Pastorale des Migrants[4], non daté mais que l'on peut situer dans les années 1970, intitulé « La vie humaine et chrétienne des Portugais » comporte ainsi plusieurs points discutés : la famille, le mode de vie ou encore la vie professionnelle. Dans le point sur la famille (« Le sens de la famille et des solidarités de sang »), on peut lire que « les Portugais aiment les enfants » et qu'ils ont « un sens de l'honneur, qui ne rejoint pas nécessairement celui de la dignité comprise par le Français, il s'agit plutôt de respectabilité ». Un second

[1] Barats Christine, « Les mots de l'immigration et l'ethnicisation des rapports sociaux », *Réseaux*, vol. 3, n° 107, 2001, p. 147-179, (p. 176).
[2] Loiseau Gaëlla, « Maintenus dans leur ethnicité au nom de l'ordre public », Crenn Chantal, Kotobi Laurence, *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Paris : A. Colin, 2012, p.157- 174, (p. 172).
[3] Extrait du compte-rendu de la réunion de La Pastorale des Migrants du 8 juin 1970.
[4] Archives non classées de La Pastorale des Migrants, Maison diocésaine de bourges.

point, intitulé « La simplicité du style de vie » note que « l'économie n'est pas chez eux de l'avarice, mais une incompréhension de nos raffinements, dans la nourriture, dans le logement ou le vêtement. […] Cependant, leur ardeur au rendement et cette simplicité de goûts ne les rendent pas toujours sensibles au travail fignolé ». Enfin au niveau du travail, « les plus évidentes [qualités humaines] sont d'abord un grand courage et même de la dureté dans le travail ».

Au travail, « l'ouvrier portugais » se trouve donc doté de capacités exemplaires. Un autre document tiré des archives de La Pastorale des Migrants intitulé « Comprendre les Portugais » précise que « la main d'œuvre portugaise est reconnue partout comme l'une des meilleures du monde », puis que « le travail, même le plus dur, ne leur fait pas peur, pas plus que les grands sacrifices ». En ce qui concerne les Portugais, le travail, et plus précisément le gain d'argent puisque c'est souvent une raison de la migration, est dès lors placé au centre des discussions[1]. Au fil de la décennie 1970, il est fait état d'une certaine dégradation des relations sociales entre Portugais à cause de l'argent qui est devenu une valeur suprême. Le compte-rendu de la journée interdiocésaine qui a eu lieu à Blois le 12 juin 1972 indique que « dans l'ensemble, le Portugais ne recherche pas tellement l'amitié du Français, son désir, son but : gagner de l'argent ! ». On estime alors que « l'émigration portugaise est une émigration sauvage, le Portugais aime le changement d'où une instabilité dans les contacts. Le plus souvent, les difficultés dans les relations entre eux ou avec eux a pour toile de fond des questions d'argent »[2]. Enfin, la réunion du 30 octobre 1972 confirme le « changement de mentalité chez les Portugais : il devient difficile de les rassembler. Chacun semble s'enfermer dans sa petite vie, et la course à l'argent ». Cette attitude, jugée négative quant au rapport à l'argent, est parfois pondérée par des observations. Les aumôniers cherchent à expliquer qu'au vu de la situation dans laquelle ils se trouvent, les migrants n'ont pas la possibilité (matérielle, par leur projet migratoire etc.) de se focaliser sur autre chose que le travail, c'est-à-dire le salaire obtenu :

> « Les travailleurs émigrés sont : des travailleurs sans conscience ouvrière, sauf de rares exceptions, avec une tendance à vivre en ghetto par la marginalisation dont ils sont l'objet par leur manque de capacité d'autocritique. En général, ils n'ont pas le sens de la solidarité. […] Le migrant est un déraciné conscient de sa transitivité et de

[1] Ces représentations de l'ouvrier portugais qui se donne entièrement au travail se perpétuent dans le temps. Ainsi en 1982, dans le compte-rendu de la réunion du 21 septembre de La Pastorale des Migrants, il est dit qu' « on ne peut pas répéter les mots sans en connaître le sens. Un exemple : le mot « vacances », pour les Portugais, cela ne voulait rien dire. Ils ne connaissaient pas cela ».

[2] Compte-rendu de la réunion de la Commission diocésaine de La Pastorale des Migrants du 16 octobre 1972.

son instabilité, avec la nostalgie du retour et en pleine crise d'évolution humaine. L'argent occupe la première place dans leur échelle de valeurs. C'est une attitude logique étant donné la réalité dans laquelle ils vivent et l'effort qu'ils ont dû faire pour arriver à leur nouvelle situation »[1].

Il semble donc que l'un des premiers objectifs ait été de comprendre, nous dirons plutôt *construire*, d'éventuels traits de cultures pour pouvoir, dans un second temps, mieux aider les nouveaux arrivants dans leur vie sociale, professionnelle et bien entendu religieuse. C'est en créant des sous-sections spécifiques à chaque nationalité que cela va prendre forme.
À travers ces deux exemples, nous pouvons concevoir que ce n'est pas tant la migration qui fait ici l'objet de réflexions mais plus précisément les relations entre ce que l'on juge être des cultures différentes et une culture majoritaire jamais explicitée, supposée homogène, elle aussi constituée en référence normative. En effet, si dans le cas des Portugais, la migration est imbriquée à l'idée de culture différente, dans le cas des Gitans, le fait migratoire n'est pas systématiquement présent (dans le cas des Gitans dits sédentarisés précisément), mais le fait de posséder une culture différente les renvoie automatiquement dans la catégorie des migrants.

4.3. La recherche de personnes et de groupes influents

Après avoir construit une figure-type de chaque nationalité, l'objectif va être de trouver le moyen efficace d'agir auprès de ces populations. Puisque les migrants ont un profil similaire en fonction de leur culture, il est nécessaire d'entrer en contact avec ceux qui ont le plus d'influence sur les autres. Dans une lettre adressée à La Pastorale des Migrants, un prêtre de Montluçon écrit qu'il « fait usage de prudence avant de connaître parfaitement l'esprit du Portugais émigré »[2]. Pour pouvoir leur venir en aide, éventuellement les rapprocher de l'Église, il est nécessaire de comprendre un éventuel fonctionnement interne des populations immigrées. Les représentants de La Pastorale des Migrants préconisent ainsi de repérer le « représentant » informel de chaque population :

[1] *Orientations de la migration espagnole en milieu européen*, « projet pastoral », non daté.
[2] Extrait d'une lettre datée du 18 novembre 1971 adressée à La Pastorale des Migrants. Archives personnelles de l'abbé Cothenet.

> « Chez les adultes, observons où ils se trouvent, où ils travaillent et surtout où ils se réunissent. Dans une ville, un village, nous rencontrons ainsi des familles « centres ». Ils se regroupent souvent par village d'origine, et peuvent former un véritable « clan ». Il faut arriver à « toucher » le « chef », pour gagner l'ensemble du groupe. Il est possible dans ces conditions de prévoir des réunions de réflexion avec quelques-uns qui, ensuite, peuvent répercuter sur un plus grand nombre. Ce genre de travail présente des difficultés car on observe un sentiment de défiance entre eux ; mais il faut bien nous persuader que c'est entre eux qu'ils s'évangélisent, entre eux qu'ils ont de l'influence ! Nous devons nous demander comment nous mettre au niveau de ce qu'ils vivent et nous trouver au moment de leur célébration à eux »[1].

Il est alors recommandé de « concentrer l'effort sur les centres principaux et y former des petits groupes de responsables »[2]. Tout semble se passer comme si les migrants étaient organisés en micro sociétés pyramidales, hiérarchisées, dont il faudrait atteindre les responsables ou les personnes les plus influentes : « Connaissez-vous ceux qui ont une influence sur les autres sur le plan humain, politique, idéologique ? »[3] se demande la Mission espagnole dans un document manuscrit de 1973. Le but est clairement défini, il s'agit d'acquérir la confiance des plus influents qui pourront à leur tour parler aux plus méfiants ou aux moins accessibles (barrière de la langue, éloignement spatial etc.) et les convaincre de discuter avec les aumôniers, tant pour les aider que pour évangéliser ceux qui ne seraient pas ou peu croyants. L'un des éléments sur lequel l'attention est portée est le rôle des femmes au sein de la famille, et plus généralement du groupe de pairs. Un autre élément sera l'étude du rapprochement des migrants avec le monde ouvrier et ses syndicats. Arrêtons-nous ici pour examiner ces deux approches et comprendre comment ont été envisagées les femmes en tant que ressources pour atteindre l'ensemble de la famille, puis le monde ouvrier, qui s'il a d'abord été perçu comme une menace pour l'Église, a pu ensuite devenir un élément de rapprochement, notamment à l'aide des prêtres ouvriers.

[1] Extrait du compte-rendu de la réunion de La Pastorale des Migrants du 12 octobre 1970.
[2] Rapport de la Réunion des délégués pour les migrants et des missionnaires, Bourges, 14 décembre 1966.
[3] Document manuscrit titré *La situation de la Mission espagnole*, 26 février 1973.

4.3.1. Le rôle des femmes

Il convient en premier lieu d'établir un certain nombre de constats et de dégager quelques idées reçues quant au rôle des femmes dans la migration, notamment portugaise, dans la région. En région Centre, les premiers migrants portugais sont surtout des hommes, à l'image des autres régions de France. Jusqu'à la fin des années 1960, la migration est essentiellement masculine. Cet écart va toutefois tendre à se réduire par la suite, bien que cette migration continue d'être plus marquée par la présence des hommes que des femmes.

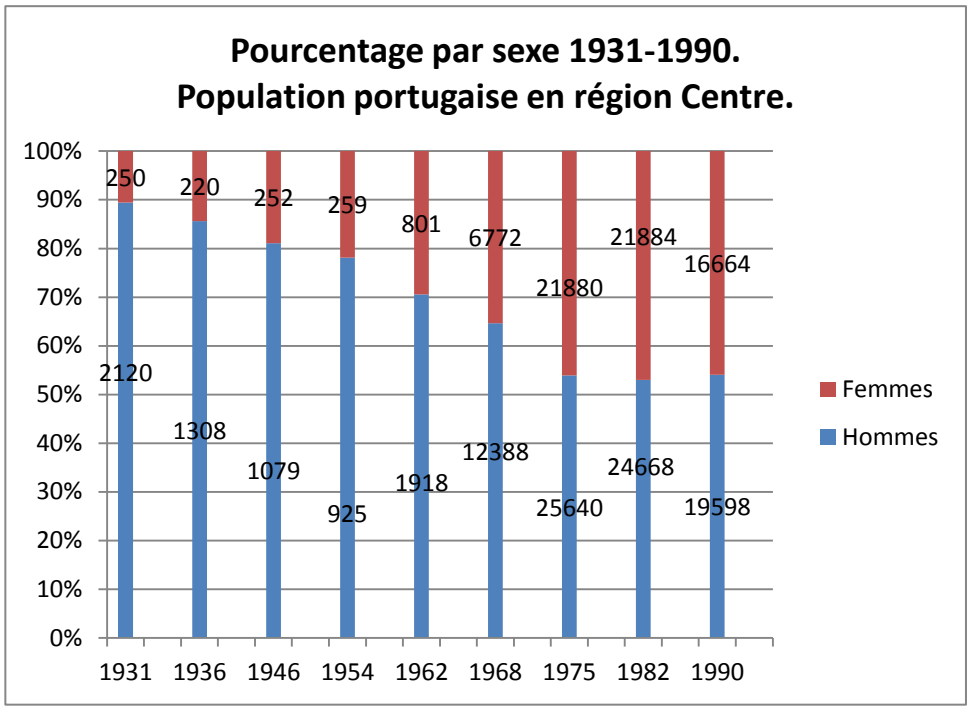


Figure 6 : Détail pourcentage par sexe de la population portugaise en région Centre (1931-1990). Les effectifs réels sont mentionnés pour chaque année à titre indicatif. D'après Aprile Sylvie, Bertheleu Hélène, Billion Pierre, *Histoire et mémoire des immigrations en Région Centre, Tome 2, État des sources et instruments de recherche*, Rapport final, ACSÉ, 2008.

La présence masculine apparaît très nettement supérieure à la présence féminine jusqu'en 1968. Les femmes arrivent ensuite, rejoignant le plus souvent leur mari venu quelques années auparavant. À partir de la fin des années 1960, le regroupement des familles se fait plus rapidement. Les hommes continuent de venir en France, mais ils sont rejoints parfois quelques mois plus tard par leurs épouses et leurs enfants. La tendance représentée dans le graphique 1 se confirme pour les six départements de la région.

Si dans un premier temps, ce sont surtout les hommes qui migrent pour le travail, les femmes qui les rejoignent trouvent rapidement place sur le marché du travail. En effet le taux d'activité des femmes portugaises est supérieur à la moyenne française. Les entretiens effectués auprès d'anciens migrants dans le département du Cher illustrent bien cette réalité. Les hommes rejoignent souvent une connaissance ou un parent qui les aide pour trouver un travail. De la même manière, les femmes trouvent un emploi rapidement, par l'intermédiaire du mari déjà installé ou d'un groupe de pairs. Si les hommes préfèrent travailler dans le secteur de l'industrie, généralement mieux rémunéré que le secteur agricole, les femmes sont plutôt embauchées dans le secteur des services à la personne. Elles cumulent alors parfois plusieurs emplois chez des particuliers ou bien sont employées par une famille pour l'ensemble des tâches domestiques. Parfois, elles rejoignent le secteur de l'industrie, et sont embauchées en usine, à des postes physiquement éprouvants. À l'échelle nationale, Marie-Christine Volovitch-Tavares relève qu'un tiers des migrantes sera ainsi embauché dans l'industrie[1]. Le constat est le même à l'échelle locale. Certaines entreprises en donnant des illustrations : ce fut le cas par exemple à l'usine Rosières dans le Cher. Cela s'explique notamment par le fait que cette usine est au cœur d'une cité ouvrière, fournissant le logement à ses ouvriers, et que les femmes n'ont souvent pas d'autres possibilités d'emploi à proximité. Dans ce cas, les hommes et femmes partis du Portugal dans les années 1960 connaissaient avant de migrer leur lieu d'arrivée et le logement qu'ils occuperaient. En ce sens ces familles ne partageaient donc pas les mêmes difficultés que bien d'autres compatriotes. Leurs conditions de vie n'étaient toutefois pas enviables pour autant : logements insalubres, sans eau chaude etc. Une ancienne ouvrière de l'usine Rosières explique aujourd'hui son parcours de la région du Minho dans le nord du Portugal jusqu'à Rosières. C'est un parent éloigné, déjà embauché à l'usine, qui lui a communiqué la possibilité de s'y faire embaucher. Consciente d'avoir pu passer au travers des incertitudes quant au logement une fois arrivée, elle commente cependant son trajet avec beaucoup d'émotions :

> « On a pris le casse-croûte pour manger dans le train. « Vous serez tranquille, vous aurez votre maison… ». Y'en a qui sont venus à pieds, qui ont traversé… moi non. Y'en a qui habitaient dans des baraques… y'en avait beaucoup ! […] Y'en avait beaucoup qui venaient mais qui arrivaient jamais, la police les attrapait. Je me souviens, j'étais avec les trois gamins dans le train, les sièges étaient en bois, j'étais

[1] Volovitch-Tavares Marie-Christine, « Du temps des baraques au temps de la mémoire retrouvée », *Hommes et migrations*, Dossier Portugais de France, n° 1210, novembre-décembre 1997, p. 18-31.

debout comme ça. J'avais le gamin il avait même pas un mois et demi. Je donnais le sein. Les hommes ils pissaient par les fenêtres c'était affreux ».

La vision habituelle des femmes dans les migrations est celle de l'épouse, venue rejoindre son mari actif. La migration portugaise ne peut toutefois pas être envisagée sous ce schéma trop simpliste, notamment eu égard à l'activité professionnelle des femmes que nous avons évoquée concernant les stratégies familiales. Stéphanie Condon remet d'ailleurs en question l'hypothèse d'une femme portugaise qui ne fait que suivre la décision de son mari, en postulant une place forte de la femme au sein du foyer. En effet selon l'auteur « étant donné le mode d'organisation économique familial d'une bonne partie du monde agricole, accordant une importance aux stratégies familiales, nous sommes amenée a supposer l'existence d'un certain champ de pouvoir des mères de famille dans les décisions de la vie quotidienne, par exemple dans la préparation de la migration de la famille ou de certains de ses membres »[1]. Les femmes d'origine portugaise interrogées aujourd'hui n'expliquent jamais leur migration par une seule et unique raison et leurs parcours mêlent ainsi la fuite d'un régime autoritaire, la recherche d'une vie meilleure, et le fait de retrouver l'époux parti auparavant. Mais rien n'indique que la décision de migrer vers la France n'ait été prise que par le mari.

À ce rôle, moins étudié, des femmes dans la migration, s'ajoute celui du rôle des femmes au sein de la famille, notamment dans la socialisation des enfants et qui sera précisément pris en compte par l'Église. Danielle Juteau souligne cette position de la femme, a fortiori la mère, dans la transmission de l'ethnicité[2]. Pour l'auteur, la famille est le lieu de la transmission de l'ethnicité, puisque c'est en son sein qu'a lieu la socialisation, ce qu'elle nomme encore « humanisation ». Ce « travail » de socialisation revient dès lors essentiellement aux femmes : « L'enculturation, la transmission de la culture matérielle et non matérielle du groupe ethnique est indissociable d'un rapport d'entretien corporel, physique, affectif et intellectuel qui est un processus de travail »[3]. La place de la mère est donc centrale dans la transmission, que celle-ci soit envisagée comme un procès de travail ou comme un élément de socialisation : nourrir ou habiller l'enfant relève du travail, les nourrir et les vêtir de telle façon relève de la culture.

---

[1] Condon Stéphanie, « L'activité des femmes immigrées du Portugal à l'arrivée en France, reflet d'une diversité de stratégies familiales et individuelles », *Population*, 55e année, n° 2, mars-avril, 2000, p. 301-330, (p. 309).
[2] Juteau-Lee Danielle, *op. cit.*, 1983, p. 39-54.
[3] Juteau Danielle, « De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux », *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses universitaires de Montréal, 1999, p. 103-129, (p. 107).

Pour l'Église locale dans les années 1960 et 1970, c'est toutefois l'image de l'épouse, suivant son mari de manière presque passive qui est dominante. Le rôle essentiellement domestique des femmes est alors relevé mais sans jamais prendre en considération le véritable travail que constitue la socialisation décrite par Juteau. Le foyer est envisagé comme un lieu d'enfermement social où la femme occuperait une position subalterne. Ce sont des « mamans intermédiaires »[1] que l'on souhaite interpeller afin de se faire porte-parole d'un groupe plus large et de permettre des échanges avec celles qui se déplacent peu. Cette mobilité réduite pour les femmes interroge également la place qu'elles occupent dans la famille. Quelle que soit l'immigration envisagée (espagnole, portugaise, maghrébine etc.), le rôle et la place des femmes sont abordés en réunion et les femmes considérées y sont généralement décrites comme des personnes passives, qui ont suivi leur mari, qui sortent peu du domicile familial, occupées à élever les enfants ou reléguées aux tâches ménagères. De ce point de vue, l' « intégration » à la société française est d'autant plus difficile qu'il y a peu de contact avec l'extérieur, ce qui ne permet pas un apprentissage correct du français. Lors de la Rencontre interdiocésaine sur les migrants, qui s'est tenue à Blois, le 4 décembre 1972, il est dit que « beaucoup de femmes ne savent pas tenir leur maison et il semble qu'une « éducation ménagère » serait utile à certaines d'entre elles ». Le compte-rendu de la réunion du Comité diocésain pour La Pastorale des Migrants du 5 juin 1972 donne des exemples, tel celui de la ville de Montluçon où « il existe une association pour la promotion des femmes : elle met à leur disposition des machines à coudre, elle les initie à équilibrer l'alimentation des enfants ». Il est difficile de distinguer ce qui est recommandé de ce qui est regretté lorsque la place des femmes est abordée : l'image de la « bonne mère », qui sait s'occuper de sa famille et de sa maison n'est pas explicitement préconisée par les textes de La Pastorale des Migrants. Au contraire, les auteurs regrettent la place subalterne des femmes dans les familles de migrants. On y signale divers problèmes : « Problèmes familiaux : les plus graves, même quand le logement est trouvé. Déséquilibre entre le mari qui évolue et la femme qui reste enfermée chez elle »[2].

Diverses réflexions se développent sur plusieurs plans : « Que pense telle femme immigrée de sa propre situation en tant que : femme par rapport à l'homme, épouse par rapport à son mari, mère par rapport à ses enfants, femme comme membre de la société ? Quelles sont les aspirations exprimées de la femme immigrée : au plan matériel, au plan culturel, au plan

[1] Extrait du compte-rendu de la réunion la Pastorale des Migrants du 18 octobre 1970.
[2] *Région apostolique du Centre*, « Pastorale des Migrants », 20 février 1973.

spirituel ? »[1]. Les auteurs constatent que les femmes occupent une place spécifique dans la migration, soit par l'acte de migrer lui-même (les femmes arrivant bien souvent quelques années après les hommes), soit par le rôle qu'elles occupent par la suite dans le pays d'arrivée. À noter enfin un point important : les réflexions sur les femmes ne sont jamais faites par des femmes mais par des hommes. Des mouvements religieux tels que la Jeunesse Ouvrière Chrétienne Féminine (JOCF jusqu'en 1986 puis intégrée à la JOC) existent pourtant ailleurs en France mais ne sont pas représentés dans le diocèse. En revanche son pendant masculin, Jeunesse Ouvrière Chrétienne – JOC, est quant à lui bien présent.

4.3.2. Les migrants et le monde ouvrier

« Ses droits syndicaux rejoignent-ils ceux des travailleurs autochtones ? » questionne en 1971 un article de *La semaine religieuse* à propos du migrant[2]. De plus en plus en effet, la prise en considération des droits syndicaux des migrants va poser question. Jusqu'à présent les « Migrants » étaient une catégorie exclusive qui ne permettait pas une appartenance à la classe ouvrière. Les deux aspects de la vie sociale semblaient ainsi entrer en contradiction : nous avons évoqué les problèmes liés au politique notamment que pouvait supposer la coexistence du monde ouvrier et de la religion. La Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), organe visant à interpeller les travailleurs, était pourtant déjà à cette époque présente dans le Cher. Les rapports parfois tendus entre la JOC et l'Église dite traditionnelle voire traditionaliste, sont connus de manière générale dans l'évolution de la JOC, précisément en ce qui concerne le syndicalisme ou les contradictions internes au mouvement. La JOC s'adresse-t-elle aux « Ouvriers chrétiens » ou aux « Chrétiens ouvriers »[3] ? Dans ce questionnement selon Françoise Richou « le premier terme est le pôle dominant du binôme. Dans cette taxinomie, il désigne le genre et le second l'espèce. Dans le genre chrétien, l'espèce ouvrière cherchait à convertir ses frères de classe. Dans le genre ouvrier, l'espèce chrétienne se prit à rêver de ranger l'Église à ses côtés dans la lutte des classes »[4]. Le mouvement jociste n'est pas massivement représenté dans la région mais ce débat traverse tout de même les Catholiques

[1] Extrait du document *Travail proposé aux sœurs en contact avec les migrants en vue de la préparation de l'assemblée UREP*, avril 1972.
[2] *La semaine religieuse*, 107e année, 25 décembre 1971, n° 52, p. 469.
[3] Richou Françoise, *La jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.). Genèse d'une jeunesse militante*, Paris : L'harmattan, 1997.
[4] *Ibid*., p. 108.

de La Pastorale des Migrants, entre ceux qui estiment que les migrants doivent acquérir une conscience de classe et ceux dont l'objectif premier est l'intégration religieuse. Comment concilier ces deux aspects ? La question doit désormais trouver réponse car la présence des anciens migrants dans le monde ouvrier est indéniable et trop importante pour se borner à des considérations théoriques qui refusent la proximité des deux champs.

À partir de 1975, La Pastorale des Migrants a évolué en deux lignes d'actions distinctes, l'une pastorale, l'autre d'action catholique ouvrière. Des « équipes » se forment au niveau micro-local afin de répondre à des besoins spécifiques lorsque des populations sont fortement représentées à un endroit précis. Par exemple, dans le canton de Châtrost, c'est-à-dire celui de Rosières où l'usine emploie de nombreux travailleurs étrangers, un rapport mentionne qu'« une équipe d'amis […] se retrouve liée par un même souci : l'accueil et la promotion humaine des travailleurs immigrés »[1]. Cette équipe est composée d'un prêtre, d'un « marxiste syndicaliste CGT, ouvrier métallurgiste », ou encore d'une institutrice chrétienne. Cette équipe est donc l'illustration parfaite d'une volonté de dépassement des contradictions de part et d'autres, pour les représentants du monde ouvrier engagés politiquement et syndicalement (la précision « marxiste syndicaliste » est exemplaire) comme pour les Chrétiens. La Mission Ouvrière est également représentée dans le diocèse. Les articles qu'elle publie dans *La semaine religieuse* prennent parfois des allures de tracts interpellant directement le lecteur. La Mission Ouvrière de Châteauroux publie par exemple en 1985 un article de deux pages aux couleurs revendicatives dont nous tirons l'extrait suivant :

> « Quand tu crois que le monde ouvrier, avec ses luttes et ses victoires, peut faire changer le cours des choses […], quand tu prends ta place dans ton organisation ouvrière […], tu fais germer un monde nouveau, un monde plus beau ! », « Chrétiens engagés dans la classe ouvrière, nous prenons le risque de croire en tout homme »[2].

Si l'histoire et les approches de ces différents services de l'Église sont différentes, on note toutefois des dialogues qui visent à unifier les pratiques pour une action bénéfique auprès des migrants. Même lorsque des droits syndicaux sont reconnus aux migrants, la question est de savoir s'il est réellement possible de les faire valoir compte-tenu des situations complexes dans lesquelles les migrants se trouvent :

---

[1] Rapport du dimanche 9 janvier 1972 à l'occasion de la Journée Nationale des Migrants.
[2] *La semaine religieuse*, 121e année, 28 juin 1985, n° 12, p. 208-209.

> « Des droits sociaux et syndicaux ont été reconnus progressivement aux travailleurs étrangers ; mais l'insécurité qui les atteint ne rend-elle pas illusoire l'exercice effectif de ces droits ? Leur participation à la vie publique n'a pas progressé en France, contrairement aux efforts d'autres pays européens, et pourtant une représentation des immigrés dans la vie locale ne serait-elle pas un progrès important vers le dialogue entre les populations françaises et immigrées ? »[1].

À l'ordre du jour de la réunion du 21 septembre 1982 de La Pastorale des Migrants, il est prévu d'aborder un certain nombre de thèmes comme la « situation des immigrés, et plus particulièrement, où en sommes-nous des relations entre La Pastorale des Migrants et la Mission Ouvrière dans nos diocèses ? Y'a-t-il des initiatives, des propositions à soutenir pour une réflexion commune et des liens plus étroits en fonction de l'expérience de chacun ? »[2].
Le rapport des migrants au syndicalisme ou au politique est exprimé de manière nuancée : tantôt les Portugais ne s'intéressent pas au syndicalisme car le Portugal de Salazar ne leur a pas permis d'acquérir une culture syndicale, tantôt parce qu'ils considèrent la grève comme un signe de paresse. C'est alors l'idée de culture d'origine, la vision du travail, qui prime sur la façon d'envisager le rapport des Portugais au politique. La chute du régime dictatorial en 1974 ne semble alors rien changer pour les Portugais en France qui ont malgré tout été socialisés dans ce Portugal autoritaire. Une lettre écrite par un prêtre portugais (non datée) est éloquente à ce sujet : « Les Portugais n'ont pas l'exercice de l'activité syndicale. Il y a des syndicats au Portugal, peut-être pas mal rédigés sur le papier, mais je crains qu'ils ne fonctionnent pas, je ne sais pas dire pourquoi ». Il précise qu'en France, les Portugais « ne veulent pas compliquer leur vie par des questions syndicales », et que « si les Français font des grèves, disent-ils, c'est parce qu'ils sont paresseux, voulant travailler moins et gagner plus ».
Cependant, d'autres documents font état de la participation des migrants (de toutes nationalités) à des mouvements de grève et ce, dès 1970. Le compte-rendu de la réunion du 8 juin 1970 de La Pastorale des Migrants évoque, en des termes forts cherchant à interpeller le lecteur, « plusieurs faits intéressants relatifs aux Nord-Africains et aux Portugais. Une grève se déclenche dans une usine de la ville : 3 accidents de Marocains en 8 jours, tous ont fait grève. En une semaine, on a dénombré 7 doigts coupés... ». Autre fait : le rapport sur la

[1] *La semaine religieuse*, 116e année, 12 juillet 1980, n° 13, p. 221.
[2] Ordre du jour de la réunion de La Pastorale des Migrants du 21 septembre 1982.

mission portugaise du 8 juin 1965 relate qu'un ouvrier a fait grève pour la première fois, chose qu'il n'aurait jamais faite au Portugal, car « en France, on est libre. Ceux qui ne font pas la grève, ce sont ceux qui font « le cirage au patron » ». Ainsi dès 1966, un document précise qu'il faut « expliquer ce qu'est le syndicalisme en France, insister sur l'importance de l'adhésion à la CFTC »[1]. Le syndicat chrétien, la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens, devient alors le parfait compromis entre une croyance religieuse et la défense d'intérêts de classe.

La difficulté de concilier les points de vue politiques chez les Portugais qui seraient encore empreints de la situation de tension qui règne au Portugal avant 1974, est évoquée : « à l'intérieur de leurs relations, des difficultés surgissent à cause de la mésentente et de la jalousie qui s'instaurent entre eux »[2]. Au sein des groupes de migrants, tout comme dans la classe ouvrière, les individualités permettent d'introduire de la différence, et donc de briser d'éventuelles revendications liées à un statut précaire de migrant, ou tout simplement d'ouvrier. Dans le document « Proposition concernant l'intervention de la commission épiscopale des migrations à l'occasion du Carême 1974 », il est fait état de l' « utilisation des immigrés pour introduire des divisions au sein de la classe ouvrière ».
Des traits de culture appréhendés là-encore de manière presque essentialiste entraînent les analyses de comportements en termes culturalistes. Il faut une fois de plus prendre en compte et garantir le respect de l'identité des groupes ethniques au sein de la classe ouvrière au regard des différentes situations appréhendées : les migrants ont une « mentalité » particulière et sont sujets à des problèmes qui ne touchent pas nécessairement ou de la même manière l'ensemble de la classe ouvrière. Une « proposition concernant l'intervention de la commission épiscopale des migrations à l'occasion du carême 1974 » préconise par exemple aux « responsables chrétiens dans les organisations du mouvement ouvrier, […] au titre de leur conscience chrétienne, […] de recommander et de respecter l'identité des groupes ethniques de travailleurs, les problèmes propres aux migrants, leur mode original d'action, en tenant compte de leur mentalité, de leur insécurité et de leur vulnérabilité ».

Notons toutefois une particularité établie par l'Église locale à propos des Polonais qui semblent faire exception en ce qui concerne leur rapport au politique. En effet si la plupart

[1] Suggestions pour la préparation des émigrants espagnols, 1966.
[2] Extrait du compte-rendu de la réunion de La Pastorale des Migrants du 8 juin 1970.

sont ouvriers dans l'industrie ou dans les mines, une certaine méfiance s'observe à l'égard du communisme qui a bouleversé leur pays d'origine. Le père Christophe, aumônier des Polonais, rend compte de la situation, non sans parti pris : « La presse catholique, j'essaie de la diffuser dans les familles sinon les journaux communistes sont reçus sans se rendre compte du poison »[1]. À l'inverse, la situation au Portugal laisse parfois espérer beaucoup de renouveau de la part des propositions socialistes de certaines personnalités politiques comme le laissent entendre les paroles de prêtres restés au pays dont on retranscrit les dires dans les réunions. C'est donc entre deux positions situées aux extrêmes l'une de l'autre que l'Église locale doit se positionner ou tenter d'établir un équilibre : ne pas laisser les migrants, quelle que soit leur origine géographique, se laisser tenter par des positions politiques problématiques, mais tenter de concilier deux champs de la vie sociale que sont la religion et la défense d'intérêts liés à une position sociale.

4.4. Essoufflement de l'aide ou changements de perspective ?

Alors que *La semaine religieuse,* revue catholique de référence qui expose la vie du diocèse, comportait depuis 1960 de multiples articles à propos des migrants, à partir de 1978, l'index de la revue ne classe plus les migrants par nationalité, mais sous une grande catégorie « migrants ». En effet, entre les annonces d'offices adressés à telle ou telle population, la présence d'un prêtre du pays d'origine ou des articles de réflexions générales sur les faits migratoires, la question des migrants était jusqu'alors omniprésente. Il semble qu'à partir de 1975, les articles concernant les migrations se fassent de plus en plus rares. « Ces dernières années, la *Vie catholique* n'a guère parlé des migrants : n'y aurait-il plus rien à dire ? »[2] questionne ainsi un article de 1978, période de crise où les migrants sont précisément la cible de réactions défavorables de la part de l'opinion, comme pour réagir à cette lacune :

> « Depuis deux ans, les frontières se sont refermées ; à cause du chômage quelques travailleurs sont repartis au pays d'origine. Ceux qui restent, beaucoup plus nombreux, peuvent sembler « adaptés ». Pour eux, la langue ne forme plus un obstacle infranchissable ; leurs enfants vont à l'école et, s'ils sont chrétiens, au catéchisme (mais pas tous !) comme leurs camarades français. Après la phase du premier accueil

[1] Compte-rendu du 21 janvier 1965.
[2] *La semaine religieuse*, 114e année, 23 septembre 1978, n° 18, p. 252.

où beaucoup de bonnes volontés se sont manifestées, on pourrait croire qu'il n'y a plus rien à envisager de spécial. Les migrants n'appartiennent-ils pas aux mêmes milieux de travail que les ouvriers français, avec les mêmes difficultés, les mêmes incertitudes d'avenir, les mêmes solidarités aussi ? […] Ce qui caractérise actuellement la vie des Migrants, c'est la crainte de subir les premiers les conséquences du chômage. Par ailleurs, on assiste au développement d'associations, comme des équipes sportives et des groupes folkloriques : au-delà de la joie de se retrouver, on sent la volonté de résister à l'anonymat de la vie actuelle et la recherche d'un cadre où développer l'esprit d'initiative. […] Saurons-nous percevoir cette aspiration des migrants à être reconnus tels qu'ils sont ? »[1].

L'article insiste particulièrement sur les enfants des migrants, les adolescents. Le fait que ces jeunes qui n'ont rien connu du pays de leurs parents, « sans attache avec leur pays ancestral », arrivés très jeunes en France, pourraient être renvoyés chez eux, est une situation jugée « inadmissible »[2]. Ainsi, « dans leur pays d'origine, marqué souvent plus que le nôtre par la crise, ils se découvrent parfois rejetés. Ils ont l'impression de n'être plus de nulle part »[3]. La question migratoire aurait été éludée à partir d'une analyse erronée qui estimerait que le plus dur est passé (période d'arrivée, logement, etc.). S'opposant à cette vision des choses, l'article semble vouloir redynamiser ces « bonnes volontés » qui ont permis d'améliorer les conditions de vie de nombre d'entre eux. De plus, si le fait migratoire n'apparaît plus au cœur des publications de *La semaine religieuse*, le service diocésain de La Pastorale des Migrants ne s'en est pourtant jamais dessaisi. La question implicitement posée est alors celle-ci : la vie des migrants ne doit-elle être que l'affaire du service diocésain adéquat ? Il y a donc à la fin des années 1970 un paradoxe quant aux préoccupations de l'Église locale à propos de l'accueil des migrants : on insiste d'une part sur la nécessité de passer outre les conditions matérielles d'installation qui ne constituent pas une fin en soi, mais d'autre part la visibilité donnée aux actions concrètes d'accueil des migrants se fait justement plus rare. À l'échelle nationale, l'Église se positionne toutefois contre les propos du Front National hostile à l'immigration en faisant de cette question son cheval de bataille dès sa création en 1972. Examinons de plus près cette période où loin de s'atténuer, les mouvements migratoires vers le Centre augmentent et se diversifient.

---

[1] *Ibid*., p. 252-253.
[2] *La semaine religieuse*, 115e année, 26 mai 1979, n° 10, p. 158.
[3] *La semaine religieuse*, 115e année, 14 avril 1979, n° 7, p. 106.

5. Un tournant de la décennie 1980

Les années 1980 vont à diverses échelles constituer un changement dans l'accueil des migrants. À l'échelle nationale, le débat sur l'immigration, lié notamment à la montée du Front National, va devenir un sujet omniprésent en politique. À l'échelle locale, la réaction à ces débats, tout comme l'arrivée de nouvelles populations (réfugiées du sud-est asiatique notamment) vont rendre favorable un renouveau des réflexions sur l'aide aux migrants de la part des associations d'Église.

5.1. Une multiplicité d'origines en présence

Un élément important dans l'analyse locale de cette période va être l'arrivée des réfugiés du sud-est asiatique. À la fin de la décennie 1970, La Pastorale des Migrants prend en considération ces populations et tente de comprendre les problèmes spécifiques liés à cette migration. La situation des réfugiés semble différente dans le Centre par rapport au reste de la France. En effet, si la proportion de réfugiés du sud-est asiatique est d'un pour 50000 habitants partout en France, dans le Cher elle est de trois pour 50000. Monseigneur Vignancour relaye alors un appel du Cardinal Etchegaray en faveur des réfugiés du sud-est asiatique. Il demande ainsi aux familles qui le peuvent, ce qui n'a jamais été fait pour les autres migrations, « d'accueillir et de prendre en charge, pendant un an, une famille cambodgienne ou vietnamienne »[1]. Malgré des représentations qui, à l'instar des stéréotypes évoqués pour les autres migrations, tendent parfois à homogénéiser ces populations, on note parmi elles « très peu de chrétiens, et des langues différentes (Laos, 2 dialectes, Cambodge, Vietnam) » comme le précise un compte-rendu de la réunion de La Pastorale des Migrants du 5 janvier 1980. Un an plus tard, le 21 juin 1981, l'abbé Cothenet, dans une lettre adressée au père Billot, estime le nombre de réfugiés du sud-est asiatique à 15000 à Bourges (soit près de 20% de la population berruyère). De la même manière que l'on a tenté de dénombrer, situer et comprendre les autres populations d'arrivants de la région, les services d'Église vont tenter de comprendre puis construire une figure-type du réfugié. En 1980, on note ainsi :

[1] *La semaine religieuse*, 115e année, 15 juillet 1979, n° 13, p. 205.

> « Un profond désir de « construction » d'une pastorale des Migrants du sud-est asiatique, mais également le souci d'apprendre à connaître plus profondément ces hommes et ces femmes dont ils s'occupent. De connaître les différentes races, les différences de races, de culture, de mentalité, de l'histoire, de l'évolution politique etc... […] Chez l'asiatique, le besoin de prière, de rencontre, de communauté est très développé »[1].

Cette stratégie de compréhension et de définition des populations semble toutefois être plus difficile que dans les cas précédents. En effet, le même document remarque de « très importantes différences entre les races cambodgienne, laotienne et vietnamienne, tant au point de vue origine, culture, situations géographiques, richesse, ressources, tempéraments etc. religions, histoire passée et événements présents. De même qu'il y a des différences entre les minorités ethniques de chaque race »[2]. Ce qui est ici nommé « race » semble être ici utilisé pour désigner la nationalité comme on le voit dans l'extrait précédent, le terme d'ethnie renvoyant plus particulièrement aux distinctions pouvant exister à l'intérieur de ces « races ».
De la même manière que pour d'autres migrations, la question des réfugiés du sud-est asiatique est donc envisagée en tentant de comprendre l' « esprit » des populations : « Parmi les Laotiens, il y a un grand nombre de Hmong, ethnie particulière, « hommes des montagnes », aux structures sociales claniques, pratiquant une agriculture archaïque »[3]. À nouveau ces constats ne sont pas des obstacles à leur vie en France. L'effort ne doit pas se faire que dans un sens, c'est-à-dire de la part de celui qui arrive : « Et nous ? […] Nous n'avons pas à vouloir les modeler sur notre modèle, mais tenir compte de leur présence, de toute leur richesse culturelle et autre, pour arriver peut-être, à modifier notre façon de voir et notre façon d'agir »[4]. C'est en ce sens que des offices vont être organisés pour les Hmong, population minoritaire en Asie qui a particulièrement fait l'objet d'une évangélisation française durant le protectorat : le 31 janvier 1981, à l'église Saint-Paul dans le quartier des Gibjoncs (Bourges nord), a lieu pour la première fois une messe en langue hmong.

La coprésence d'une multiplicité de groupes, l'ancienneté de certains (plusieurs générations), invitent à réfléchir de façon différente, à faire des constats sur ce qui a été fait jusqu'à présent.

---

[1] Compte-rendu de la réunion de La Pastorale des Réfugiés du sud-est asiatique du 2 juin 1980.
[2] *Ibid*.
[3] *La semaine religieuse*, 117e année, 24 janvier 1981, n° 2, p. 27.
[4] *Ibid*., p. 28.

Les diverses archives à partir de cette époque font état de l'entrée dans « l'ère inter-ethnique ». Ces constats interrogent également le modèle d'intégration français qui, nous l'avons vu, a déjà dans le passé été remis en cause. Cette fois-ci, c'est en écho à une situation nationale particulièrement marquée par des discours sur l'immigration que l'Église locale intervient. Le parti d'extrême droite provoquera des réactions de la part de l'ensemble des partis politiques, ne serait-ce que pour s'y opposer. Cela aura ainsi pour conséquence de faire de l'immigration un sujet omniprésent dans les discours politiques[1]. Il faut donc nécessairement envisager de façon différente des situations qui jusque là étaient considérées comme transitoires, éphémères. Ces changements de perspective doivent se faire tant au niveau de l'Église comme institution, qu'au niveau de l'État et de la conception française de la Nation :

> « Le temps de l'accueil est fini, nous sommes en train de passer au temps du partage, du partage à tous les niveaux. […] La « rencontre » est interculturelle, inter-ethnique ; au point de vue politique, cela peut remettre en cause une certaine conception de l'État et des Nations, par exemple. À l'intérieur de l'Église, cela peut remettre en cause des situations acquises, bien marquées par une culture, à propos du Peuple de Dieu : son unité, sa diversité. Je crois qu'est également terminé le temps de la tentation intégrationniste, et celle aussi des nationalismes »[2].

Il ne suffit plus d'organiser des réunions en fonction des origines de chacun. Les projets sont d'animer des ateliers pluriculturels, c'est-à-dire des rencontres *avec* les personnes concernées et non plus *pour* elles : « il faudrait des ateliers autant que possible inter-ethniques » indique un compte-rendu de réunion de La Pastorale des Migrants en 1982[3].

Si les populations arrivant du sud-est asiatique ont marqué cette période, relevons que les populations turques commencent également à être prises en compte au début des années 1980. C'est dans ce même esprit d'échanges que La Pastorale des Migrants va y prêter attention. Les 13 et 14 avril 1985 a lieu une rencontre organisée par La Pastorale des Migrants pour aborder la question de la population turque. Le thème est « Améliorer nos relations avec eux »[4]. Malgré une présence plutôt faible dans les départements du Cher et de l'Indre, soit le

---

[1] De Rudder Véronique, « Politiques d'« immigration » en Europe. Du principe d'hospitalité à la règle d'inhospitalité », *Ville-École-Intégration*, n° 125, 2001, p. 24-33.
[2] Compte-rendu de réunion de La Pastorale des Migrants, Orléans, 15 septembre 1982.
[3] *Ibid*.
[4] *La semaine religieuse*, 121e année, 28 juin 1985, n° 12, p. 209.

diocèse de Bourges (115 personnes en 1975 dans ces deux départements)[1], il est pourtant constaté que « dans notre région, les Turcs sont nombreux. […] Nous les connaissons mal, la Turquie est un pays lointain, étrange au passé illustre, quelles sont donc les racines de ces familles vivant parmi nous ? »[2]. Le caractère *étrange* et *lointain* de la Turquie évoque comme précédemment avec les Algériens, une population mal connue. L'étrangeté réside alors autant dans le caractère extra-national des Turcs que dans les représentations d'une distance culturelle importante. Cette réunion de deux jours d'avril 1985 réunit une quarantaine de personnes de profils divers : travailleurs sociaux, militants, prêtres, enseignants, religieuses, migrants de différents pays, et notamment de Turquie. L'hebdomadaire souligne des tensions entre les uns et les autres, particulièrement politiques, surtout lorsque la situation des Kurdes est présentée. Mais d'une manière générale, ce furent vraisemblablement deux jours de véritables échanges (Portugais, Algériens ou encore Chiliens étaient aussi présents) qui permirent de mieux connaître la culture turque à travers son folklore, sa cuisine, ou même des sujets plus sensibles tel que sa situation politique.

En ce qui concerne les migrations déjà anciennes en France (portugaises et post-coloniales), la question du regroupement communautaire est évoquée avec une étonnante correspondance à l'actualité d'aujourd'hui : « [Les migrants] se regroupent-ils dans leurs communautés d'origine : associations, cafés, organisations ouvrières ? Comment apparaît concrètement le phénomène de la seconde génération ? »[3].

Si le modèle assimilationniste était déjà rejeté auparavant, c'est désormais le modèle intégrationniste qui est remis en cause par la force des choses : d'une manière générale, et « comme d'autres pays d'Europe, la France est en train de devenir une nation où différentes races, cultures, religions doivent avoir leur place légitime »[4]. Pourquoi la coprésence et l'interconnaissance des cultures ne seraient-elles pas possibles ? Dans les « orientations pastorales », quelques « données fondamentales » sont énumérées dans cet objectif de changement :

> « Respecter les spécificités ethniques. Pas seulement avec le souci de préserver les valeurs originelles : sens de la vie, de la famille, de l'accueil… etc., mais en vue de

[1] Bien que peu nombreuse en 1975 où l'on dénombre 115 individus (Cher et Indre), la population turque va rapidement augmenter jusqu'en 1990 où l'on recense 1100 individus. D'après Aprile Sylvie, Bertheleu Hélène, Billion Pierre, *Histoire et mémoires des immigrations en Région Centre*, rapport final ACSÉ / CNHI, mai 2008.
[2] *La semaine religieuse*, 121e année, 28 juin 1985, n° 12, p. 209-210.
[3] Aumônerie des migrants, Bourges, mercredi 9 janvier 1980.
[4] *La semaine religieuse*, 115e année, 14 avril 1979, n° 7, p. 106.

promouvoir leurs propres richesses culturelles. […] Reconnaître l'appartenance des migrants à la classe ouvrière. […] Promouvoir un laïcat apostolique »[1].

Puis dans le même document, il est proposé une « attitude d'écoute et d'échanges mutuels ». Dès lors est préconisée la rencontre entre Français et migrants, mais également entre migrants d'origines différentes comme ce fut le cas lors de la rencontre avec les Turcs. Il n'est plus possible de nier les diverses appartenances des uns et des autres : appartenances religieuses, appartenances ethniques, mais aussi au monde ouvrier tel que nous l'avons vu dans un point précédent. Le contact prolongé ne conduit pas à l'effacement des frontières et des appartenances mais aboutit au contraire à leur mise en exergue : « Ce genre de contacts renforce la certitude qu'il y a des spécificités ethniques et qu'elles véhiculent des valeurs à promouvoir ; la prise de conscience de leur commune appartenance à la classe ouvrière internationale ».

5.2. Une diversité de situations

Non seulement les migrants viennent de pays très différents, mais leurs situations sont également très diverses. Nous avons lu que dès 1965, La Pastorale des Migrants constatait que venant d'un même pays, les migrants espagnols pouvaient être des « émigrés » ou des « exilés »[2]. Ce constat n'est pas nouveau mais les situations, nous venons de l'évoquer, semblent se diversifier de plus en plus à partir des années 1980. On prend en compte toutes sortes de variables qui entrent alors en considération et qui sont nécessaires à la bonne compréhension des populations en présence : raisons de la migration, situations professionnelles, cultes religieux etc. Là où l'on ne prenait autrefois en compte que le caractère durable ou éphémère de la migration, la liste des variables devient de plus en plus fournie :

- « Migration politique et migration économique
- Migration ancienne et migration récente
- Migration chrétienne et migration musulmane
- Saisonniers et permanents

[1] *Migrations et pastorale*, « Pastorale des migrants ouvriers », document 6, 1975 (non publié).
[2] Rapport de La Pastorale des Migrants du 21 janvier 1965.

- Temporaires et définitifs
- En monde rural et en milieu ouvrier
- En famille et en isolés (célibataires…)
- Venus à l'âge du travail et nés ou venus jeunes en France
- Clandestins et réguliers
- Venus de pays fascisants et venus de pays libres »[1].

Deux aspects se dessinent ici, celui d'une reconnaissance de la diversité des cultures (déjà présente auparavant mais qui s'accentue avec l'arrivée de nouvelles migrations), et celui d'une conscience ouvrière qui, si elle n'est pas acquise, doit l'être par tous les migrants. Le débat sur les manières d'accueillir les migrants chrétiens / migrants ouvriers est encore présent. Pour ce faire, les ecclésiastiques locaux, de même que les laïcs aidant les migrants, doivent prendre en compte une nouvelle situation :

> « Besoin de « formation » : se situer de manière sociologique – connaître le mécanisme de l'immigration, les origines de chaque ethnie… les changements dans le marché international du travail… Besoin de « réflexion » : pas seulement en technocratie pastorale mais sur ce qui est en train de se créer par la rencontre entre différentes ethnies, provoquée par le travail. Besoin de nous équiper pour rendre ce service de témoignage, service d'une parole ecclésiale à dire, et « aider à dire », à travers les générations, quelque chose dans l'Église »[2].

Si tous les migrants n'ont pas une conscience ouvrière, leur parole commence à se faire entendre, qu'il s'agisse de revendications ouvrières ou liées à leur statut spécifique de migrant. C'est l'un des grands changements noté durant cette période : « Les immigrés ne sont plus des silencieux, ce ne sont pas des gens passifs. Cela nous amène à poser la question : comment accueillir, non pas l'immigré, mais ce qu'il produit. Cela, c'est différent. « Se dire, c'est exister » »[3]. La parole des migrants est considérée comme un acte performatif, le premier pas vers la prise de conscience de se trouver dans une situation particulière (le parallèle se rapproche du concept de performativité développé par Austin, considérant la parole comme productrice de ce qu'elle énonce[4]). Autrefois, le migrant « était consciencieux

[1] *Migrations et pastorale*, « Pastorale des migrants ouvriers », document 6, 1975, annexe 1.
[2] La Pastorale des Migrants, Orléans, 15 septembre 1982.
[3] *Ibid*.
[4] Austin John L., *Quand dire, c'est faire*, Paris : Seuil, 1970, [1962].

(un bon ouvrier)… il devient conscient (un ouvrier) » peut-on lire dans un document en 1975[1]. Il existe donc apparemment pour certains catholiques un changement dans la vie des migrants, une sorte de trajectoire-type évoluant étape par étape : survivre (pas de choix dans le travail, le logement etc.), vivre (étape qui se caractérise par la recherche de nouveaux moyens de subsistance moins précaires), exister (réapparition des valeurs culturelles jugées représentatives du pays, d'une certaine fierté de celles-ci voire même de nationalisme, engagement politique qui a tendance à occulter la religion). « Le migrant a donc une histoire personnelle et collective à l'intérieur de l'histoire en générale et, tout spécialement, de l'histoire de la classe ouvrière »[2] conclut le document de La Pastorale des Migrants. Comme le souligne justement Véronique De Rudder, cette époque marque le déplacement d'une vision abstraite de « l'immigré », souvent réduite à sa dimension professionnelle, à une expérience concrète où il « n'est plus seulement une force de travail, il devient le voisin, le collègue, le camarade de classe »[3].

À nouveau deux conceptions de l'accueil des migrants se côtoient, voire s'opposent, au sein même de La Pastorale des Migrants. Celle des prêtres ouvriers issus de la Mission Ouvrière, qui voient les migrants comme des ouvriers à qui il faut inculquer une conscience de classe, et une vision plus relativiste qui estime « qu'il faut d'abord les prendre [les migrants] comme ils sont »[4]. C'est finalement le débat interne de la JOC au niveau national entre les adhérents (la JOC s'adresse-t-elle aux Chrétiens ouvriers ou aux Ouvriers chrétiens ?) qui est ici localement reporté.

Les situations des migrants sont donc visiblement appréhendées comme hétérogènes et le fait de les considérer comme appartenant à la classe ouvrière permet en ce sens une tentative d'homogénéisation autorisant la dilution des situations parfois problématiques de la migration dans celles liées à une condition ouvrière. Une autre perspective permet quelque peu de rassembler toutes ces populations autour d'un fait commun : la position minoritaire du migrant, tant dans le monde du travail que dans la société en général : bien que présents depuis plusieurs décennies pour certains, ils demeurent des « migrants » et demeurent en ce sens, dans les représentations, des populations de déracinés.

---

[1] *Migrations et pastorale*, « Pastorale des migrants ouvriers », document 6, 1975.
[2] *Ibid*.
[3] De Rudder Véronique, « Jalons pour une histoire socio-politique de la recherche sur les relations interethniques en France », Simon-Barouh Ida, De Rudder Véronique, *Migrations internationales et relations interethniques. Recherche, politique et société*, Actes du colloque Migrations Internationales et Relations Interethniques, Rennes, 18-19-20 septembre 1997, Paris, Montréal : L'Harmattan, 1999, p. 73-96, (p. 83).
[4] Entretien avec l'abbé Cothenet.

5.3. Après plusieurs décennies d'accueil, les migrants toujours déracinés

À plusieurs reprises, et ce dès les années 1960, le migrant quelle que soit sa nationalité, est perçu comme une personne en difficulté qu'il faut aider. Les façons d'accueillir, de venir en aide, ont été discutées et le constat est le suivant : il ne suffit pas d'une aide matérielle ponctuelle se limitant à la période d'arrivée pour pérenniser une situation au sein de la société française. Or, après deux décennies, le statut minoritaire des populations migrantes est à nouveau questionné. Ce n'est pas en termes d'infériorité numérique qu'il faut envisager ce caractère minoritaire, mais plutôt en termes de minorité sociologique. C'est-à-dire que cette minorité prend sens dans des rapports sociaux inégaux, de différenciation et de hiérarchisation comme le soulève, entre autres, Pierre-Jean Simon selon qui « ce qui apparaît central dans le concept sociologique de minorité, c'est la minorisation, la situation de domination, de dépendance et d'exclusion. Les minorités ce sont des ensembles collectifs, non pas forcément moins nombreux – le rapport numérique peut très bien être, et massivement, inverse – mais qui sont placés en situation de minorité. C'est cette de idée de situation minoritaire qui est essentielle »[1]. Le minoritaire n'est donc pas une caractéristique propre au groupe mais une position résultant de relations entre plusieurs groupes, « une relation réciproque même si elle est asymétrique »[2] selon Hélène Bertheleu. L'analyse sociologique du minoritaire sociologique transparaît, dans une certaine mesure, dans les textes de l'Église rendant compte des situations communes (« dénominateurs communs ») partagés par les populations ayant migré :

> « Le migrant est un minoritaire. Divers sentiments : « pas comme les autres », « en plus », « en trop ». En dehors du groupe plus ou moins restreint (famille, ethnie), qui lui procure une certaine sécurité, il s'exprime peu : parce qu'il ne sait pas, parce qu'il ne peut pas, parce qu'il a peur. Quand il s'exprime, cela aboutit souvent à faire ressortir et sentir encore plus la différence, l'étrangeté, à la limite le caractère déconcertant ou même inquiétant de son expression. Suivant les cas, ce caractère

[1] Simon Pierre-Jean, « La situation minoritaire », *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 149-167, (p. 156).
[2] Bertheleu Hélène, « Les rapports sociaux constitutifs des groupes minoritaires-majoritaires : une approche sociologique », Martinez François, Michaud Marie-Christine, *Minorité(s) : construction idéologique ou réalité ?*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 19-26, (p. 22).

minoritaire fait de lui : soit un individualiste, un craintif, un passif ; soit un agressif, un impulsif, une force explosive mal contrôlée par lui-même et « manipulable » »[1].

Cette situation aboutit donc à un paradoxe qui fait que « le migrant », qu'il choisisse de s'exprimer ou non, tend à être perçu comme une menace pour le groupe majoritaire. Les différences ne font que s'accentuer dans tous les domaines de la vie sociale ; les anciens migrants demeurent perçus comme des déracinés tant par l'éloignement géographique qu'au niveau de la famille, de la culture et de la religion :

> « Le migrant est un déraciné. Géographiquement : climat, environnement, habitat. Familialement : il y a tous les isolés et les célibataires (et ceux dont la femme est restée au pays), mais cela est vrai aussi de ceux qui ont émigré en famille. Culturellement : langue, genre de vie, coutume, fêtes. Religieusement : et même s'il s'agit de la même foi, la religion est « autre » ou « autrement » »[2].

À nouveau les représentations de la différence sous toutes ses formes, y compris religieuse, demeurent donc au centre de l'analyse et constituent le nœud des situations problématiques. Le phénomène migratoire a longtemps été envisagé comme un moyen temporaire de réguler le manque de main d'œuvre et il n'est plus tolérable de ne l'envisager que sous cet angle : « l'immigration n'est pas une marchandise »[3] précise-t-on en 1980. Il n'est plus acceptable de considérer les anciens migrants comme des outils. Il semble pourtant que ce soit encore le cas à ce moment puisque rien de ce qui faciliterait la vie sociale de ces populations n'est pris en compte comme le déplore justement le document précité : traditions, langue, modes de vie, en d'autres termes des cultures différentes. Les membres de La Pastorale des Migrants s'investissent pourtant dans des actions diverses et par des manières toutes aussi diverses afin d'aider les migrants. Si les membres de ces services d'Église ont en partie changé, se sont renouvelés (parfois d'anciens migrants ayant reçu l'aide sont devenus à leur tour ceux qui aident), les migrations à qui l'aide s'adressait ont également changé.

[1] *Migrations et pastorale*, « Pastorale des migrants ouvriers », document 6, 1975.
[2] *Ibid*.
[3] Compte-rendu de réunion de l'aumônerie des Migrants, Bourges, mercredi 16 décembre 1980.

6. Conclusion partielle

La mise en perspective des prescriptions institutionnelles, qu'elles soient nationales ou émanant de textes pontificaux, et des applications locales dans le diocèse de Bourges a permis de comprendre certains écarts entre tous ces éléments. Relevant dans le premier cas de critères normatifs, les réflexions sont d'abord d'ordre théologique ou théorique, et font état des constats sur le monde ou à l'échelle nationale. En étudiant plus précisément les applications locales de l'accueil des nouveaux venus, nous avons ainsi pu constater que les méthodes d'action devaient s'ajuster à des situations complexes et très diverses. Le but a alors été de superposer ces prescriptions institutionnelles au mieux à des cas concrets, avec parfois des décalages nécessaires à la prise en considération de ces contextes locaux. Nous avons vu que l'accueil se situait donc à plusieurs niveaux : celui matériel du logement, nécessaire mais qu'il a fallu dépasser, celui de la vie professionnelle (les migrants et le monde ouvrier, l'appartenance et la conscience d'appartenir à la classe ouvrière), mais aussi celui de l'échange entre les uns et les autres (la plupart du temps perçu de façon dichotomique entre migrants et non-migrants). Plusieurs éléments de cadrage se superposent alors tels le politique et le religieux lorsque nous avons évoqué le rôle d'associations s'étant vues déléguer par la préfecture l'accueil des nouveaux venus. Cette prise en charge a ainsi été alimentée par un certain nombre de stéréotypes hyperculturalistes concernant chaque population. La recherche de profil-type, de la « mentalité », des comportements susceptibles d'être le plus observés, ont donc été au cœur des actions des associations, services ou mouvements d'Église. Nous avons ainsi vu que ces éléments visant à circonscrire des profils occupaient une place importante dans la manière d'organiser l'accueil de chaque population. Le postulat duquel nous sommes partis était qu'en souhaitant supprimer l'altérité en termes de religion (tous Chrétiens quelle que soit l'origine géographique), puis en termes de distance culturelle et sociale, une telle construction de l'altérité, qui rappelons-le avait pour objectif de préserver une culture différente considérée comme une richesse, a eu pour effet, paradoxal, de mettre en exergue cette altérité en l'ayant préalablement reconstruite. Ces représentations de l'altérité ont ainsi véhiculé l'idée d'homogénéité au sein des populations de migrants selon leur origine comme si tous les Portugais étaient de fidèles croyants, ouvriers habiles, recherchant par tout moyen le travail bien rémunéré, pour ne revenir que sur cet exemple. En cherchant à « décrire » pour mieux accueillir, l'Église locale a finalement contribué à construire des stéréotypes et des figures-type de l'altérité.

Chapitre 5 : Se définir par une pratique, agir par idéal chrétien

De quelles façons ceux qui décident de s'investir dans des services d'Église, associations ou de manière plus informelle, envisagent-ils leurs actions auprès des nouveaux venus ? Nous avons abordé précédemment la question à travers les réflexions et modalités d'action des membres de La Pastorale des Migrants face aux diverses migrations. Il convient ici de comprendre les formes d'engagement des acteurs qui ont aidé et aident encore, au regard de leur parcours mais aussi de leurs croyances religieuses mises de nouveau en perspective avec les conceptions institutionnelles de l'Église catholique sur cet accueil des migrants et de l'altérité plus généralement. C'est donc plutôt le second volet de notre enquête qui est développé ici, à savoir le rôle de l'Église locale dans la construction des appartenances. Pourquoi et comment certains acteurs, laïcs ou membres du clergé, choisissent-ils de s'inscrire dans une telle démarche et de quelle façon cette démarche contribue-t-elle à véhiculer ou construire des représentations vis-à-vis de l' « Autre » ? Dans un premier temps, nous nous pencherons sur la « fonction intégratrice » de l'Église en interrogeant précisément cette fonction de manière critique et en insistant, à l'instar des enquêtés, sur le rôle proche de celui d'un « service public » pour reprendre une expression du responsable du Secours Catholique du Cher. Puis c'est plus particulièrement sur la façon de caractériser les pratiques envers les migrants que nous nous attarderons : agit-on par solidarité ou charité chrétienne, par idéal chrétien ou humanisme ? Si le point de vue de ceux qui « offrent » l'aide est essentiellement développé ici, il ne faut pas pour autant négliger les personnes qui « reçoivent », et notamment la position particulière de ceux qui ont été accueillis à leur arrivée par de tels services d'Église et qui désormais accueillent à leur tour. S'il est difficile d'employer les mots d'aide, de réception ou d'offre d'un accueil sans guillemets, c'est parce que la plupart du temps, ces termes désignent des relations teintées de dépendance entre les personnes. C'est justement ce type de relation qui est ici remis en cause, par les enquêtés qui refusent pour la plupart de se définir comme étant dans une position asymétrique, et bien souvent, renversent la situation en se définissant comme les bénéficiaires de la situation produite. C'est pourquoi je consacre le dernier point à la description et l'analyse de quelques

parcours fort variés d'hommes et de femmes qui, à un moment, ont occupé l'une ou l'autre de ces positions.

1. Se définir par une pratique : la « fonction intégratrice » de l'Église

S'il existe de manière consensuelle, quel peut être l'objectif d'une aide apportée par l'Église aux nouveaux venus ? Pour aborder cette question, il est nécessaire de mettre en parallèle ce qu'on a pu appeler la « doctrine sociale de l'Église » et les représentations de ceux qui interviennent dans cette aide à l'échelle locale.

1.1. Fonction et finalité de la doctrine sociale de l'Église

L'un des buts d'un service d'Église comme La Pastorale des Migrants serait, d'après certains de ses membres, de favoriser l'intégration des migrants, à la société d'accueil d'une manière générale, et à l'Église locale plus particulièrement. Nous avons précédemment évoqué le souci constant de La Pastorale des Migrants de favoriser le dialogue entre les cultures en prenant soin de ne pas demander aux anciens migrants d'abandonner la leur, ce qui a abouti à une définition originale de l'intégration. Peut-on à ce titre parler de fonction intégratrice de l'Église ? Cette expression peut sembler équivoque, tant au niveau du terme « fonction » que de celui d' « intégration ». Avant de s'interroger sur cette intégration telle que pensée par les acteurs concernés, une réflexion sur l'idée de fonction s'avère dès maintenant nécessaire. Dans une analyse de la sociologie fonctionnaliste, Robert Merton précisait d'une part le flou sémantique du terme fonction et d'autre part la généralisation abusive, notamment dans le cadre d'une analyse de la fonction intégratrice de la religion, d'analyses de terrains spécifiques :

> « Que de telles analyses fonctionnelles tendent simplement à établir le rôle intégrateur de la religion pour ceux qui croient aux mêmes valeurs religieuses, c'est fort peu

probable, car cela reviendrait à dire que n'importe quel consensus sur un ensemble de valeurs contribue à l'intégration »[1].

Ce qui nous préoccupe ici n'est pas d'objectiver l'éventuelle finalité intégratrice de l'Église locale mais de comprendre comment les acteurs participant à l'accueil des migrants envisagent leur rôle dans l'intégration des nouveaux venus à la société d'arrivée. C'est donc une définition du sens commun de l'intégration qui est ici utilisée.

Le sociologue et jésuite Émile Pin s'est également penché sur l'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux et questionne lui aussi en premier lieu l'usage ambivalent du terme de fonction. Il distingue ainsi la fonction de la finalité par rapport à l'objectif premier que l'on donne à une action. L'image que l'auteur prend pour distinguer la fonction de la finalité est tout à fait éloquente :

> « Pour éviter d'inutiles querelles, il convient d'abord de distinguer deux sens différents du terme fonction. Il peut avoir un sens très voisin de finalité. On parle ainsi de la fonction de l'estomac qui est de digérer les aliments. Mais il peut signifier seulement une certaine aptitude à procurer un résultat, sans que l'on puisse dire que cette conséquence soit la finalité de l'organe considéré : l'appareil respiratoire permet à l'homme de fumer ; fumer est ainsi une « fonction » de l'appareil respiratoire. Personne ne dira que c'en est la finalité. C'est dans ce deuxième sens qu'il faut entendre le terme fonction lorsqu'on parle des fonctions sociales de la religion. On n'entend pas dire que la religion a pour finalité de procurer ou de faciliter certains résultats sociaux, on suggère seulement qu'elle a ou peut avoir de telles « conséquences » »[2].

Il n'est donc pas question ici d'évoquer une finalité intégratrice de l'Église mais bien une fonction entendue dans le sens d'une conséquence. D'après l'abbé Cothenet, le pèlerinage de Sainte-Solange a effectivement cette conséquence intégratrice bien qu'elle ne constitue pas un objectif premier. Au regard des situations sociales parfois complexes des migrants dans la société de départ comme dans celle d'arrivée, nous pouvons supposer que la fonction intégratrice de l'Église est à rechercher dans l'inclusion des migrants à une communauté

[1] Merton Robert K., « L'analyse fonctionnelle », *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris : Armand Colin, 1997, [1949], p. 61-135, (p. 74).
[2] Pin Émile, « L'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux. Religion et intégration sociale », Carrier Hervé, Pin Émile, *Essais de sociologie religieuse*, Paris : SPES, 1967, p. 55-68, (p. 57).

dépassant les frontières nationales, celle des Chrétiens – la communalisation religieuse évoquée par Weber sur laquelle nous reviendrons – qui permettrait de fait l'inclusion à la société locale. S'opère alors l'effet « intégrateur » de l'Église à deux niveaux : l'intégration à la société d'arrivée et à l'Église catholique sans pour autant tomber dans l'excès inverse que serait l'assimilation tant décriée comme nous l'avons vu précédemment : « L'unité n'est pas l'uniformité » rappelle le jésuite et sociologue Hervé Carrier[1].

1.2. « Une mission proche du service public »

L'un des textes pontificaux qui, selon son responsable adjoint, explique parfaitement l'idée directrice de La Pastorale des Migrants est, nous l'avons vu, l'*Erga Migrantes Caritas Christi*[2]. C'est un texte datant du 3 mai 2004 qui constitue, selon les propres mots de l'enquêté, « la Bible de La Pastorale des Migrants ». Ce texte se base lui-même sur des publications antérieures (*Exsul Familia Nazarethana*, 1952 par Pie XII, *Pastoralis migratorum cura,* 1969 par Paul VI) dans lesquelles l'Église a pu affirmer des positions ou des réflexions sur les migrations au niveau mondial. *Erga Migrantes Caritas Christi* constitue un véritable programme d'action en cent-quatre points. C'est notamment sur les notions de famille et de regroupement familial que l'Église s'appuie pour défendre les migrants. En ce qui concerne le regroupement familial, la position est univoque et repose sur le fait qu'on ne peut pas séparer des familles.

Le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants à Bourges, Auguste Dorléans[3], est un laïc d'une soixantaine d'années, aujourd'hui retraité. Président du Secours Catholique de Bourges entre 2003 et 2009, il reste un bénévole fortement investi dans les actions que mène le Secours Catholique. Il occupe la fonction de responsable adjoint de La Pastorale des Migrants depuis 2007 en tant que délégué pastoral à la solidarité. Dans son discours, la frontière entre les activités au sein du Secours Catholique et celles au sein de La Pastorale des Migrants est mince. Il précise d'ailleurs qu'il a lui-même du mal à séparer ces deux sphères d'activités. Ainsi je rencontre Auguste Dorléans en qualité de responsable adjoint, mais il me reçoit au local du Secours Catholique « La passerelle ». Son propos n'établit pas de rupture entre les

[1] Carrier Hervé, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican : Libreria Éditrice Vaticane, Paris : Les Éditions MediaPaul, Montréal : Les Éditions Pauline, 1987, p. 155.
[2] Document du Conseil pontifical pour La Pastorale des Migrants et des personnes en déplacement approuvé par Benoît XVI en 2005.
[3] Nous reviendrons sur son parcours dans le point trois de ce même chapitre.

deux activités bénévoles, ni même entre toutes celles auxquelles il participe. Il explique sa perception du Secours Catholique et de La Pastorale des Migrants dès les années 1990 dans le diocèse de Bourges. Selon lui « c'était presque une mission… proche du service public ». C'est effectivement une perspective caractéristique des pratiques que l'on retrouve dans la description du service pastoral par le diocèse de Bourges :

> « La question de l'accueil des migrants, avant d'être une question de l'Église, est tout d'abord une question qui se pose à notre société. Cependant, l'Église entend y prendre part, selon sa spécificité liée à l'Évangile »[1].

Un réel besoin qui touche toute la société et qui n'est donc pas uniquement une préoccupation de l'Église permet à ces structures (qu'il s'agisse de La Pastorale des Migrants ou du Secours Catholique) de légitimer leur action auprès d'autres organismes ou associations non religieuses. C'est dans les années 1990 que se crée ainsi à Bourges un Comité de Vigilance pour la Défense des Droits des Étrangers, groupement qui réunit diverses personnes physiques ou morales : le Secours Catholique mais aussi des syndicats (SUD, CGT) ou encore des mouvements politiques (Libertaires). Ce comité aujourd'hui proche de Réseau Éducation Sans Frontières (RESF) se réunit tous les quinze jours pour discuter de problèmes locaux concrets qui touchent les migrants et leurs situations parfois critiques et urgentes, par exemple dans le cas des expulsions imminentes. Le Comité de Vigilance organise également des actions telles que des manifestations de soutien aux migrants par des rencontres à la préfecture. Bien que des associations constituent en partie ce groupe, ce dernier ne repose sur aucune structure associative et constitue plutôt un groupement informel, réunissant des personnes, associations, structures politiques ou syndicales voire individus « autonomes » et ne revendiquant aucune appartenance syndicale ou associative sur la base de cette défense des étrangers, ou anciens migrants. Nous pouvons donc relever la superposition de faits politiques (régularisation de personnes sans papiers) à d'autres éléments comme le respect des peuples (antiracisme). C'est plutôt un réseau d'acteurs qui est à l'œuvre, mobilisant les uns ou les autres lors d'événements particuliers. Par exemple, le Secours Catholique prend part à la Semaine de la Solidarité Internationale organisée à Bourges par le collectif Monde Solidaire. Ce collectif rassemble aussi bien des associations chrétiennes que laïques : Amnesty international, CCFD-Terre solidaire, UNICEF etc. Le réseau d'acteurs que nous venons de

[1] Page de présentation de La Pastorale des Migrants sur le site internet du diocèse de Bourges. Disponible à l'adresse http://catholique-bourges.cef.fr/mouvements/pastorale-migrants/index.htm, consulté le 03/08/2010.

décrire rapidement n'est pas singulier et de tels réseaux peuvent s'observer dans d'autres territoires. En Touraine par exemple, dans la région Centre également, le collectif « Solidarité 37 » s'est construit de manière similaire. La mention de cet exemple n'est pas totalement fortuite puisque c'est notamment à l'initiative d'une femme ayant « fait ses armes » au Secours Catholique de Bourges que ce collectif a été créé. En 1994, Brigitte B. entre au Secours Catholique de Bourges en tant que « simple bénévole » pour reprendre son expression. Elle en deviendra présidente de 1999 jusqu'en 2003, année où elle quitte Bourges pour Tours, suivant son mari muté pour raisons professionnelles. Dès son arrivée, elle est appelée à la présidence du Secours Catholique de Tours par l'archevêque, poste qu'elle occupe jusqu'en 2009. Elle est ensuite nommée déléguée épiscopale à la solidarité. Elle crée alors en 2010 un collectif réunissant dix-sept associations ayant comme point commun la solidarité envers les personnes en situation difficile.

Cette juxtaposition d'associations ou de mouvements n'est donc pas spécifique à notre étude de cas. Comme le précise la Déléguée épiscopale à la solidarité de Tours, si les Catholiques sont à la base de ce mouvement, la religion n'est en aucun cas un critère d'adhésion ni d'action : « Nous sommes certes un noyau de croyants (chrétiens) mais nous souhaitons associer toutes les personnes de bonne volonté agissant dans le même objectif »[1]. Solidarité 37 cherche à aider toute personne en difficulté, toute situation précaire ou difficile à vivre dans le département de l'Indre-et-Loire. Les migrations sont donc un thème qui mobilise parfois les actions de l'association, au même titre que le divorce, le chômage ou le handicap. En ce sens, les regroupements d'associations, de services d'Église voire de syndicats, permettent de dépasser un cadre strictement religieux pour que l'objet de leurs actions et réflexions devienne un enjeu social et non seulement chrétien. Ces analyses viennent tout à fait illustrer les propos que nous rapportions sur le caractère public des actions pastorales qui semblent être partagées au-delà du diocèse de Bourges ici étudié.

2. Caractériser l'action, mettre des mots sur la pratique

La difficulté à décrire des pratiques d'aide envers les migrants se retrouve auprès de tous les enquêtés. Les motivations, raisons personnelles, les relations attendues, la manière de se situer

[1] Site internet de Solidarité 37 <http://solidarites37.fr/index.html/spip.php?rubrique14>. Consulté le 30 mars 2010.

dans l'action pastorale, sont autant d'éléments intervenant dans les conceptions de l'aide apportée. Si depuis Mauss et l'*Essai sur le don*, nous avons à l'esprit la relation de réciprocité qui s'établit dans l'échange, que dire lorsque c'est la place de chacun dans cet échange qui est remise en question, quand par exemple les bénévoles s'estiment receveurs, alors qu'ils provoquent eux-mêmes cette situation ? Observons plus en détail les divers regards que les personnes portent sur leurs pratiques, à la lumière d'une aide « sociale » générale et d'une action pastorale particulière.

2.1. Comment définir une action envers les migrants

Les dichotomies classiques, confessionnels / laïcs, droite / gauche, ne structurent plus autant le secteur de l'assistance observe Jean-Noël Retière[1]. « Faut-il pour autant prétendre que l'élection d'une organisation s'opère désormais au gré des opportunités et avec la hantise de l'enrôlement ? »[2] poursuit-il en questionnant les logiques d'acteurs quant à ces investissements. La difficulté de caractériser l'action des bénévoles engagés auprès de services d'Église, d'associations d'Église ou associations laïques, se retrouve dans tous les discours des enquêtés. Nous pouvons considérer deux grandes explications à cela. Tout d'abord, les bénévoles de La Pastorale des Migrants sont la plupart du temps investis auprès d'autres mouvements d'Église ou associations (Secours catholique, Renouveau Charismatique, Réseau Éducation Sans Frontière…) et l'objet de leur action ne se fait pas « sous le joug » de l'un ou l'autre. Une même pratique, une même action (aider une famille en la logeant quelques jours par exemple) ne se fait donc pas « pour » La Pastorale des Migrants ou « pour » le Secours Catholique. Une deuxième explication à propos de cette difficulté de caractériser une action réside dans le refus de circonscrire une pratique de solidarité, de fraternité ou de charité chrétienne (nous reviendrons sur les problèmes d'ordre sémantique dans le prochain point) à un mouvement spécifique qu'il soit religieux ou politique. En d'autres termes, une pratique de solidarité ne se fait pas parce que l'association à laquelle on adhère la demande ou la prescrit, mais parce qu' « on doit le faire » au titre d'une conception idéale des relations sociales. Il est dès lors très difficile de mettre des mots sur chaque pratique, et certains se refusent par exemple à utiliser le terme de « bénévole », évoquant une

[1] Retière Jean-Noël, « Vivre sa foi, nourrir les pauvres. Sociohistoire de l'aide alimentaire confessionnelle à Nantes des années 30 à nos jours », *Genèses*, vol. 3, n° 48, 2002, p. 4-29.
[2] *Ibid*., p. 5.

relation asymétrique, comme le souligne la déléguée de La Pastorale des Migrants à Vierzon. Pour d'autres, la question ne se pose tout simplement pas et peu importe que l'on agisse comme bénévole, chrétien ou citoyen. Toutefois lorsque nos enquêtés tentent de décrire leurs activités, ils s'empressent de préciser qu'il s'agit là d'un avis personnel qui ne reflète pas la vision de l'ensemble des membres de l'association. Une femme originaire du Portugal, venue en France dans la décennie 1960, et prenant part aux actions du Secours Catholique et de La Pastorale des Migrants souligne ainsi sa perspective en prenant soin de ne jamais généraliser son avis à l'ensemble des bénévoles. Cette précaution souligne selon nous la diversité des points de vue quant aux motivations des bénévoles au sein de ces structures :

> « Et le Secours Catholique, la différence entre le Secours Catholique et La Pastorale des Migrants, moi je la vois comme ça, mais c'est moi, c'est pas… je peux pas le dire de tout le monde… La Pastorale des Migrants, c'est qu'elle essaye de mettre les migrants en rapport avec l'Église, les migrants catholiques. De donner la place qu'ils méritent, tout être mérite dans l'Église, de voir le chemin… […] C'est ce que je comprends. Le Secours Catholique il est là pour les aider matériellement, et les aider à remplir leurs papiers, à les accompagner tout ce qui est administratif, c'est ça mon travail ».

Une même pratique d'aide sociale peut donc être motivée par diverses réflexions. Nous avons rapidement abordé ce point lorsque nous faisions état des discussions concernant l'invitation des Africains au pèlerinage de Sainte-Solange, le débat portant sur l'origine de l'invitation, le clergé ou l'association organisatrice. Une réflexion de même nature se reporte sur la difficulté de caractériser l'action des bénévoles venant en aide aux personnes en difficulté de tous ordres : « comment distinguer ce qui est charitable de ce qui est social ? » se demandait Jean-Baptiste Duroselle[1]. L'auteur relevait déjà cette question centrale dans le débat qui a motivé la position de l'Église sur sa doctrine sociale au XIXe siècle.

La Pastorale des Migrants trouve place dans les locaux de la maison diocésaine de Bourges, mais Auguste Dorléans, son responsable adjoint, confie qu'il n'y est que peu souvent, tout d'abord parce qu'il est la plupart du temps au bureau du Secours Catholique « La passerelle » et ensuite parce que « c'est surtout une action de terrain, de rencontres ». Il désigne l'action de La Pastorale des Migrants de la manière suivante :

[1] Duroselle Jean-Baptiste, *op. cit*, 1951, p. 23.

> « La Pastorale des Migrants est tournée vers une action pastorale. Je crois que l'objectif numéro un c'est de permettre aux migrants qui arrivent de pouvoir continuer à pratiquer leur foi et à se sentir chrétien. C'est à double détente car La Pastorale des Migrants a aussi comme objectif d'avoir une pastorale d'Église, d'Église universelle. C'est-à-dire, nous sommes des Chrétiens qui accueillons d'autres Chrétiens. Et dans l'Église il n'y a plus de Juifs, de Grecs, saint Paul et les Éphésiens, mais nous sommes tous des baptisés qui annulent ces différences là. ».

Le service diocésain est donc volontairement ouvert à tous les anciens migrants, tout d'abord catholiques, mais également d'autres religions, notamment les Musulmans qui font l'objet d'une attention particulière, nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent. Il existe ainsi le Relais Monde Musulman, pôle chargé d'établir des liens entre catholiques et musulmans. La Pastorale des Migrants revêt ainsi un caractère œcuménique permettant de dépasser les croyances de chacun. Relevons au passage que cette distinction insiste alors sur le caractère singulier des migrants musulmans qui, de fait, ne semblent plus être de simples migrants par cette particularité. Le discours d'une femme d'origine portugaise, également bénévole de l'association, confirme le caractère œcuménique de l'aide apportée :

> « Ça s'adresse à tous les migrants, toutes sortes de migrants. C'est pas parce que je suis Portugaise que je lutte uniquement pour les Portugais. C'est tous les migrants en général. J'ai des amis qui sont musulmans et je tiens beaucoup à cette amitié. C'est pas parce qu'ils ont une autre religion… Ils croient en Dieu et ce sont des hommes, des frères et sœurs ».

Ces actions sont souvent envisagées par leurs auteurs comme une manière différente, « alternative » pourrait-on dire, d'affirmer leur foi. Nous avons précédemment évoqué la manière dont le père Jean-Pierre, considéré comme l'intermédiaire entre les « Africains » et les organisateurs du pèlerinage de Sainte-Solange, percevait l'objectif du pèlerinage : un lieu d'échanges, un lieu où intercède Solange dans le domaine du don. C'est tout à fait de quoi relèvent les actions plus quotidiennes des services ou associations d'Église d'après leurs bénévoles. En côtoyant des personnes de cultures diverses, ils reçoivent effectivement une « richesse » dans l'échange et se sentent ainsi « endettés ». Ce don, cette richesse qu'ils reçoivent, ils le considèrent ainsi comme une dette envers ceux qui sont en difficulté et s'estiment redevables envers eux. Ce que l'on peut ainsi rapprocher d'un système d'échange

prend le pas sur celui habituel entre l'Église et les croyants. Le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants confie ainsi en quoi cette aide peut constituer un élément à part entière de la vie du Chrétien :

> « Je vais vous faire un aveu : avant je ne manquais jamais la célébration du dimanche. Quelques fois en me forçant d'y aller parce que c'était pour moi un repère et une occasion de me ressourcer, mais un petit peu à reculons. Mais je n'ai jamais regretté d'y être allé. Mais depuis que j'ai rencontré cette population là et cette richesse que j'ai en retour, j'ai manqué l'obligation dominicale. Parce que j'avais l'impression du sacrement que j'avais reçu dans la semaine ».

L'action des bénévoles est dès lors envisagée comme une autre manière d'affirmer sa foi. Non seulement cet échange se substitue – il ne se cumule pas – à celui qui a lieu dans les offices dominicaux, mais il place le bénévole comme débiteur et non comme donataire. Le même enquêté explique comment, dans sa conception de la relation établie, la dette se trouve du côté du Chrétien :

> « Des fois je me suis forcé à rentrer dans la salle. Parce qu'on peut très bien vivre avec ses petites convenances, ses habitudes. Et en rentrant dans la salle je me dis « tu y rentres car tu as une dette envers eux ». Et là ça change tout à fait les choses. On est pas là pour éduquer, on n'est pas là pour donner quelque chose, on vient là pour recevoir ».

Une autre personne, déléguée de La Pastorale des Migrants de Vierzon, explique quant à elle sa difficulté à caractériser son engagement. Elle récuse d'ailleurs l'utilisation de ce terme d' « engagement », tout comme celui de « bénévole ». C'est l'un des points centraux de son discours qui réside dans la façon de se placer dans une relation entre celui qui aide et celui qui reçoit, que l'on retrouvait en d'autres termes chez notre enquêté précédent :

> « En fait j'ai pas l'impression que c'est un engagement dans La Pastorale des Migrants, c'est plutôt… on est déjà auprès des migrants et du coup, La Pastorale des Migrants nous interpelle en nous disant : est-ce que vous voulez faire partie de La Pastorale des Migrants ? […] Moi je dirai que La Pastorale des Migrants, c'est être veilleur, pas bénévole. On n'est pas des bénévoles de La Pastorale des Migrants ».

Nous ne sommes pas loin de ce que Danièle Hervieu-Léger appelle l' « auto-validation du croire »[1]. En effet selon l'auteur, les bricolages individuels opérés par les croyants ou ceux qui se sentent croyants sans appartenir à une Église peuvent aboutir à des manières détournées, tout au moins non ritualisées, d'exprimer une foi et de la ressentir « valide », légitime. C'est dans ce même registre que se situe le discours d'Auguste Dorléans qui avoue avoir trouvé une forme de validation de sa foi dans ses actions envers les anciens migrants en lieu et place de la célébration du dimanche. C'est d'ailleurs ce même enquêté qui analysait l'action de certains membres du Comité de Vigilance comme une forme de cheminement de la foi et qui opérait ainsi une certaine forme d'« hétéro-validation ». L'objet des bénévoles n'est ainsi pas de donner mais de recevoir. C'est sur ce principe qu'insiste fortement l'une des autres bénévoles de La Pastorale des Migrants. Le responsable adjoint de La Pastorale poursuit en expliquant à propos des migrants chrétiens qu'ils ont d'emblée une place dans l'Église universelle :

> « Ils sont Chrétiens, ils ont leur place dans l'Église. On n'a pas à leur donner, ils l'ont. Quand on arrive dans un pays qu'on ne connaît pas la langue, c'est très difficile de se mettre à la place. Ils ont leur place, on n'a pas à leur donner, ils l'ont. On n'offre rien, c'est eux qui l'ont déjà. Montrer ce droit qu'ils ont… c'est pas les défendre, on a même pas à les défendre puisque le droit il existe ».

Le don offert en retour sera alors l'aide à d'autres migrants. Cette vision du bénévolat semble ainsi au centre des préoccupations et il apparaît très important de ne pas inverser l'ordre des choses, le donateur et le donataire, en considérant les migrants non pas comme des débiteurs mais comme des usuriers (pour rester dans le registre terminologique de l'économie) :

> « Quand on donne, vous savez, la main qui donne est toujours au-dessus de celle qui reçoit, selon le proverbe chinois. Donc on crée une dépendance et on est à l'envers, on marche sur la tête par rapport à l'objectif, au fondement caritatif de l'association ! »

Les analyses effectuées par les sociologues ou ethnologues sur ces questions vont tout à fait dans le sens de nos observations. Jacques Godbout relève par exemple la volonté des bénévoles de réduire la distance pouvant exister dans la relation entre inconnus. Cela passe par la personnalisation de la relation au sein d'une structure associative qui se démarque de l'anonymat d'une gestion bureaucratique autant que d'une conception « ancienne du

[1] Hervieu-Léger Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 41-62.

bénévolat ». D'après l'auteur, « les personnes tiennent la plupart du temps à se démarquer non seulement des professionnels et de l'État, mais également de « l'ancienne » conception du bénévolat, assimilée à la charité et aux obligations religieuses. Cela n'exclut pas une référence spirituelle importante chez une proportion non négligeable de personnes. « Mais cela ne regarde que moi », affirment-elles lorsqu'on leur pose la question »[1]. Nous retrouvons dans notre enquête le désir d'affirmer une certaine autonomie des pratiques vis-à-vis de l'obligation d'aider liée à la charité chrétienne. Les enquêtés modèrent toujours leurs propos en précisant que leur conception de l'aide leur est propre et n'engage qu'eux-mêmes. La relation créée est également toujours mise en exergue, primant sur l'échange, voire inversant la relation entre donneur et receveur.

Après un an d'observation participante au Secours Catholique, Élodie Wahl a montré l'analogie faite entre cette charité chrétienne, la notion de don et finalement celle d'insertion au sein de l'association[2]. L'auteur montre que les bénévoles cherchent à outrepasser cette logique distributive que regrette également dans notre cas le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants du Cher. Or si dans l'observation d'Élodie Wahl, le « simple » distributif est rejeté au profit d'un désir d'aide à l'insertion, c'est plutôt la logique de dépendance créée par la distribution de colis alimentaires qui est refusée dans notre cas. En effet, nous avons vu que pour les bénévoles de Bourges, le don ne va pas dans le sens que l'on pourrait croire en premier lieu, c'est-à-dire du bénévole vers celui qu'il accueille, mais qu'au contraire le bénévole reçoit quelque chose de celui qu'il accueille. Dans le cas contraire, « on marche sur la tête » précise le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants. Il n'est tout simplement pas souhaité que le concept d'insertion intervienne dans les rapports entre ceux qui viennent chercher de l'aide et les bénévoles, car cela aurait pour effet de modifier la nature de ces liens :

> « On demande pas l'identité des personnes, ils viennent prendre leur petit-déjeuner, de huit heures jusqu'à onze heures. Quelques fois le samedi et le dimanche. Et là la seule consigne qui est donnée aux bénévoles, c'est de servir. Servir le petit-déjeuner, servir le café, si on peut faire des petits plus, on le fait, mais on demande rien à personne, on fait pas de l'insertion. Parce que la Préfète me disait une fois : « Je ne comprends pas. Y'a des gens que vous pouvez aider, ils vont pas rester comme ça ». Non non on ne fait pas d'insertion. Parce que quand vous rentrez dans l'insertion, vous demandez

[1] Godbout Jacques T. (en collaboration avec Alain Caillé), *L'esprit du don*, Paris : La découverte, 2000, p. 108.
[2] Wahl Élodie, « « J'ai eu faim, et vous m'avez nourri… » », *Terrain*, 2/2008, n° 51, p. 112-129.

l'identité, vous demandez la situation etc. Alors que là on reste dans l'anonymat. On connaît leur prénom, ils connaissent le prénom des bénévoles, on est contents de se revoir. J'y ai trouvé quelque chose qui est de l'ordre de la fraternité et qui a été une découverte très très forte ».

De ce rejet de faire de l'insertion, point toutefois discuté par certains croyants comme nous le verrons prochainement, La Pastorale des Migrants conserve une certaine autonomie dans ses actions. En effet, le service d'Église entre parfois en tension avec les décisions préfectorales d'expulsion, manifestant devant la préfecture avec le Comité de Vigilance. Il est donc difficile de concilier un point de vue sur l'insertion qui ne correspond pas à la vision chrétienne de l'aide aux migrants (qu'elle soit dite charité chrétienne ou solidarité). Pourtant La Pastorale des Migrants n'a pas toujours agi dans cette perspective. Dès sa création à Bourges, les actions tournées vers les migrants allaient bien au-delà des petits-déjeuners servis et prenaient bien souvent cet aspect aujourd'hui rejeté. Ce décalage est aujourd'hui expliqué par une différence de contexte et une évolution des perspectives de l'Église. Ces changements ont lieu en pratique mais également dans les réflexions, comme nous pouvons le voir avec l'utilisation des expressions de charité chrétienne ou de solidarité qui se réfèrent chacune à des sphères différentes, l'une religieuse, l'autre citoyenne.

2.2. Charité chrétienne ou solidarité

Si les deux termes – solidarité et charité – aboutissent bien souvent aux mêmes actions, c'est tout un débat théorique qui s'engage dans le diocèse de Bourges : entre les participants du Comité de Vigilance, entre les bénévoles du Secours Catholique ou de La Pastorale des Migrants, au sein de l'Église en général. En 1988 est publiée la Charte de la solidarité par le Conseil des Évêques de France dans laquelle les chrétiens sont appelés à devenir des « acteurs de la solidarité ». Il est donc légitime de se demander, à l'instar du responsable adjoint de La Pastorale des Migrants, si « la solidarité est devenue un acte d'expression de la Foi ? »[1]. Ce dernier s'empresse d'ajouter que la solidarité et la charité chrétienne ne sont pas et ne doivent pas être envisagées comme des termes antinomiques : « Et la Charité dans tout cela ? Il est

[1] Dorléans Auguste, « La solidarité, doctrine ou manière d'être au monde ? », *Le messager du Berry*, n° 3, 15 novembre 2009, p.8-9, (p.8).

commun de rappeler que la charité est au cœur de la foi chrétienne et ne se remplace pas, opposer les deux termes en laissant croire que l'un a supplanté l'autre serait un contre sens »[1]. L'hétérogénéité des appartenances (notamment politiques et religieuses) dans le Comité de Vigilance de Bourges fait que l'on n'y parle pas de charité chrétienne mais de solidarité. Le paradoxe apparent entre ces deux termes semble être un faux problème selon le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants qui n'y voit pourtant aucune contradiction insurmontable :

> « Y'en a que ça fait dresser les cheveux sur la tête en disant : « vous parlez plus de charité, vous parlez de solidarité ». Je leur dis qu'il y a une expression de Paul VI qui parle de l'accueil des migrants et il met entre tirets : « solidarité humaine, charité chrétienne ». Moi ça me suffit. On peut pas parler de charité chrétienne avec… si je leur parle de charité chrétienne ils partent en courant ».

Cette distinction entre ce qui relève de la charité chrétienne et de la solidarité est effectivement un point important dans les discussions et dans la façon d'appréhender et de donner du sens aux actions entreprises. Pour reprendre l'exemple tourangeau, l'association Solidarité 37 – d'initiative catholique – semble avoir dépassé le débat en choisissant un tel nom. De la même manière, Jean-Noël Retière observait l'utilisation ou non des termes de solidarité et de charité au sein du Secours catholique et Saint-Vincent-de-Paul à Nantes ; cette dernière structure veillant « à ne point profaner leur esprit de charité par des thématiques (solidarité, justice par exemple) souvent suspectes à leurs yeux d'arrière-pensées politiques. Les premiers cherchent à concilier charité et réforme sociale quand les seconds tolèrent mal que les deux registres puissent se confondre »[2]. La situation semble se vérifier actuellement dans toute la France. Les questions qui se posent finalement ne remettent pas tant en cause l'aide apportée que les motivations : au nom de quoi aide-t-on les migrants ? Est-ce par respect d'un texte sacré, d'une idéologie politique et sociale ? Certains se posent, semble-t-il, la question mais pour la plupart ce n'est pas tant le sens que l'on donne à ses actions qui est important que le résultat de celles-ci. Le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants évoque ainsi le bon fonctionnement du Comité de vigilance eu égard à cette absence de contradiction :

---

[1] *Ibid*., p. 9.
[2] Retière Jean-Noël, *op. cit.*, 2002, p. 26.

> « Ce que j'ai trouvé de très fort dans ce Comité, c'est qu'on y parle Solidarité, on n'y parle pas charité chrétienne, y'en a que ça choque un peu. Mais il n'y a jamais eu de discussion à caractère idéologique, ou de prosélytisme d'un côté ou de l'autre. Des personnes du Parti Communiste peuvent aussi bien faire état d'un éditorial de l'Humanité, c'est arrivé ; ou moi de parler d'une position des Évêques de France sans que ça soulève… Moi ça m'a permis de faire un sacré retour sur moi-même, de pouvoir dire sans la moindre difficulté que j'étais chrétien, que je représentais un mouvement chrétien ».

L'ancienne présidente du Secours Catholique de Bourges, aujourd'hui responsable du Pôle diocésain à la solidarité de Tours exprime quant à elle l'étonnement ressenti au moment de sa nomination. Le nom donné à ce pôle diocésain était alors, selon elle, incomplet : « Pôle diocésain à la solidarité… j'attendais quelque chose, j'attendais : pôle diocésain à la solidarité diaconique ». La diaconie, qu'elle définit comme l'engagement auprès des pauvres, est selon elle trop souvent évacuée au profit de deux autres aspects fondamentaux de l'Église que sont la catéchèse (la parole) et la liturgie. Parler de solidarité sans adjectif qualificatif se référant à la religion a donc retenu son attention. Pourtant ce n'est pas un hasard si le terme a été choisi par l'archevêque, celui-ci estimant que la précision « diaconique » n'aurait pas permis de mobiliser autant de personnes.

Cette « extraction » du monde religieux et politique dans les réunions par l'utilisation d'un terme apparemment plus neutre que celui de « charité chrétienne » permet à des personnes d'agir en commun alors que des réticences pouvaient exister entre des mouvements *a priori* peu croyants voire anticléricaux et l'Église. Or, s'il n'existe pas d'interprétation consensuelle sur le sens des actions entreprises pour l'aide aux migrants, chacun, individuellement, fait une analyse de la situation :

> « Il y a quelque chose qui est de l'ordre d'une révélation de voir des personnes qui font profession de foi d'anti… pas forcément anti-pratique religieuse mais anti-religieuse et anti-Église ; et qui ont un dogme de la laïcité que je peux regarder d'une autre façon : respect des croyances de chacun ; mais qui sont capables de se défoncer pour apporter une aide ».

C'est en ces termes que le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants du département et bénévole au Secours Catholique peut faire un retour sur son propre investissement dans ce

Comité de Vigilance à la lumière de textes sacrés. Il explique en effet que Jésus a su partager des repas avec les étrangers, qu'il allait voir les pauvres etc. Selon lui, la notion de l'accueil des étrangers est fondamentale pour les Chrétiens :

> « On retrouve très souvent cette notion : tu accueilleras l'étranger parce que toi-même tu as été étranger et Dieu t'a tiré d'Égypte, n'oublies jamais ça. Et y'a même un endroit dans le Lévitique où l'on dit : le prêtre, quand tu lui apporteras ton offrande, tu commenceras par dire « mon père était Araméen ». Je crois que c'est dans la Genèse. « Mon père est un Araméen errant ! » Donc une fois que tu as déposé ton offrande tu dis ça. C'est extrêmement fort ».

Celui-ci envisage également l'implication des syndiqués ou des groupes politiques prenant part au Comité de vigilance comme l'expression d'une certaine « foi » qui, si différente de la foi du chrétien, constitue toutefois un chemin spirituel qui s'en rapproche. Un exemple concret lui permet d'illustrer ses propos lorsqu'il évoque les dissonances à l'intérieur du Comité de vigilance. Il y a d'un côté ceux qui défendent d'après lui une idéologie politique, et de l'autre ceux qui vont au-delà de la cause politique, s'activant à défendre les droits des migrants. Un extrait d'entretien où l'enquêté développe longuement son point de vue est tout à fait éloquent à ce sujet :

> « Ces fractures elles sont apparues à l'intérieur du mouvement et non pas d'un mouvement contre l'autre. L'exemple c'est une famille kosovar que la préfecture avait forcé à retourner chez eux en retour volontaire. Y'a eu tout un mouvement qui s'est fait sur Vierzon, municipalité communiste, beaucoup d'aides dans ce domaine… Nous on était dans le soutien, on avait organisé une collecte etc. Et puis le samedi y'a eu une grande manifestation, et le samedi soir, on apprend qu'ils avaient donné leur accord à la préfecture pour repartir. Là il s'est posé la question « mais qu'est-ce qu'on fait de la collecte ? ». Il y a eu cette fracture à l'intérieur des mouvements comme Solidaires, des gens qui se sont heurtés en disant « on a fait ça c'est pour eux. Donc la collecte on leur en donne une partie maintenant et l'autre partie, on leur enverra chez eux, et on continuera à avoir des liens avec eux ». Et d'autres qui ont dit « non, on les a soutenu dans leur combat, en gros ils abandonnent le combat. Stop on arrête là ». Et du coup, ils avouaient indirectement qu'ils instrumentalisaient le combat pour un combat politique. Et cette fracture elle est arrivée à l'intérieur. Et ce qui est très fort pour moi, c'est qu'il y a des personnes qui s'engagent dans la solidarité, quelque soit leur

appartenance idéologique. Lorsqu'ils sont engagés dans cette solidarité, il y a quelque chose qui se joue qui est assez extraordinaire, qui est un encouragement formidable, c'est que je ne sais plus bien où est la différence entre la grâce et la fraternité. Moi je peux y mettre une coloration mais je n'ai pas envie d'y mettre cette coloration quand je vois ces personnes qui sont très éloignées de la pratique religieuse, mais qui ont des moments de solidarité dont je suis parfaitement incapable d'avoir. Ça conduit à beaucoup de modestie et d'humilité. Je pense qu'il y a là un cheminement d'Église de ces personnes, mais absolument pas dans le sens où ça pourrait être entendu, c'est-à-dire entendu dans un sens de récupération : ils vont vers Dieu. Ça j'en sais rien du tout, mais je crois qu'ils font partie d'une église beaucoup plus large que celle à laquelle j'appartiens ».

Cet exemple permet d'une part d'expliquer que les contradictions qui apparaissent parfois à l'intérieur du Comité de Vigilance ne s'expriment pas là où l'on pourrait les attendre (entre religieux et politiques libertaires ou communistes), mais plutôt entre individus d'un même parti ou syndicat. D'autre part, cela permet au responsable adjoint de La Pastorale des Migrants d'analyser l'engagement de ces personnes qui, s'il n'est pas strictement religieux, se rapproche tout de même d'un cheminement spirituel. Cette approche de l'action envers les migrants en termes de solidarité et non pas de charité chrétienne se retrouve finalement à l'intérieur de La Pastorale des Migrants. Ce service diocésain est pourtant directement lié à l'Église, mais aucune mention à la charité chrétienne n'est faite dans sa présentation :

> « Bien des chrétiens sont déjà engagés sur le terrain de solidarité avec les migrants, ils ont droit au soutien de l'ensemble de l'Église, et celle – ci a besoin d'eux pour vivre une réelle solidarité »[1].

La déléguée de La Pastorale des Migrants de Vierzon, proche de Bourges, estime quant à elle que le terme de charité n'est pas vraiment approprié car « ça a une connotation négative dans la société » alors qu'il s'agit plus d'une « disponibilité » selon ses propres termes. Parler de solidarité au sein de l'Église ne semble en revanche pas contradictoire avec l'expression de la foi puisqu'il est expressément précisé dans la présentation de La Pastorale des Migrants que :

[1] Page de présentation de La Pastorale des Migrants sur le site internet du diocèse de Bourges. Disponible à l'adresse http://catholique-bourges.cef.fr/mouvements/pastorale-migrants/index.htm, consulté le 03/08/2010.

> « C'est au nom du Christ Pasteur que nous vivons cette mission de la PM. Une action pastorale c'est une action du Christ qui donne forme à son Église, aujourd'hui, ici et maintenant. Ainsi nous sommes engagés, avec les autres chrétiens et acteurs pastoraux, sous la conduite de notre évêque, à donner forme à l'Église du Christ dans ce Diocèse… ». Ou encore « c'est une action qui demande, suppose un attachement au Christ, attachement à la personne du Christ. Notre mission est au nom d'un autre, LE CHRIST et non pas en notre nom ! Nous sommes porteurs de la Promesse de Dieu à son peuple. Il s'agit de demeurer des envoyés humbles… reconnaissant que l'Esprit nous précède toujours chez l'autre »[1].

C'est donc bien en tant que Chrétiens, c'est-à-dire au nom de Jésus Christ, que l'action pastorale est menée et non pas en tant qu'action individuelle. Ces actes d'aide sont malgré tout effectués par des individus et la façon dont ils les mènent s'exprime bien souvent de façon individuelle. Il est donc difficile de distinguer tous les motifs qui se nouent dans une même pratique : considérations politiques, sociales, religieuses, individuelles et collectives. Pour cette raison, et conscients de la délicatesse de leur position, les enquêtés cherchent dans chacun des entretiens à délimiter le champ de leur parole en précisant qu'ils ne sont les représentants ni de l'Église, ni d'un parti.

2.3. Se situer dans l'action pastorale, se situer dans l'action sociale

Pourtant le responsable-adjoint de Bourges explique que des différences de vision de l'action de La Pastorale des Migrants à l'intérieur de l'Église persistent et expose les problèmes que cela peut engendrer : incompréhension voire racisme. En effet, comme le rappelle Manlio Graziano, *Erga Migrantes Caritas Christi* est un texte général, mondial, qui « fixe le contour général tout en laissant aux conférences épiscopales nationales le soin de le décliner »[2]. Il s'agit donc d'interprétations qui peuvent, non seulement au niveau national, mais également à des échelles plus réduites, provoquer des tensions. Nous avons pu relever trois types de situations décrites en termes de dysfonctionnement. La première situation est la distinction établie entre les Catholiques migrants et les Catholiques non migrants et la question de la

[1] *Ibid*.
[2] Graziano Manlio, « L'Église catholique et les « autres » : une stratégie universelle », *Outre – Terre*, 2006/4, n° 17, p. 53-61, (p. 59).

préférence de l'un au détriment de l'autre. La deuxième situation est celle du choix entre insertion dans l'Église et insertion dans la société. Enfin la troisième situation correspond aux représentations d'une distance culturelle entre les croyants d'origines différentes qui rendrait complexe la coprésence des uns et des autres.

2.3.1. Entre Catholiques migrants et Catholiques non migrants

Un premier type de problème lié à l'action de La Pastorale des Migrants se situe à l'intérieur de l'Église locale et prend la forme d'une préférence pour les Catholiques non migrants au détriment des autres. Dans cette perspective, tout se passe comme si la solidarité à l'œuvre était le résultat d'un jeu à somme nulle dans lequel on disposerait d'un « stock » limité. Le responsable adjoint me rapporte une discussion « typique » qu'il a pu avoir avec d'autres bénévoles :

> « J'en rencontre beaucoup qui sont très mal à l'aise et qui sont des chrétiens. Ils me disent « Auguste, tu te fais pas rouler de temps en temps ? ».
> - Ben je dis « Si sûrement. Et alors ? ».
> - Et ils disent « Mais de quoi ils vivent ? »,
> - « Et ben ils ont ou ils ont plus d'allocations, mais en même temps ils peuvent plus retourner chez eux. Donc ils vivent avec du black, le Secours Catholique, la banque alimentaire, les restos du cœur, c'est des familles entières qu'on réduit à la mendicité, les adultes sont déconsidérés par leurs enfants… ».
> - Il me dit « Mais alors ils sont obligés de voler ! ».
> Donc là on a l'association du migrant qui vient, qui est emmerdant, du migrant qui est menteur parce qu'il a triché, et qui est voleur parce qu'il peut pas faire autrement. Donc quand on a cette association et qu'on n'est pas forcément d'extrême droite et qu'on est chrétien, il y a quelque chose qui manque. Et je pense qu'un des rôles de La Pastorale des Migrants est bien cette action pastorale vers les chrétiens d'accueillir leurs frères. Car ce sont leurs frères, baptisés comme eux. »

Ce débat semble dépasser celui de la solidarité / charité chrétienne pour se déplacer vers celui de la préférence du national face à l'extra-national, par extension du même et du différent, perçu alors comme un problème. La notion de solidarité n'est finalement pas neutre puisqu'elle importe des tensions localement : elle semble faire référence à l'accueil de tous les

catholiques (et donc les migrants catholiques) alors que certains estiment préférable de résoudre les problèmes des catholiques non migrants en premier lieu : « On a eu des réflexions à l'intérieur du Secours Catholique, en disant : « mais vous avez trop d'étrangers, vous empêchez les autres personnes de venir chercher du secours » ».

Pourtant cette solidarité est bien ancrée dans La Pastorale des Migrants, notamment dans le texte fondateur *Erga Migrantes Caritas Christi* dans lequel le terme est plus utilisé que celui de charité chrétienne (21 occurrences pour le terme « solidarité » contre 18 pour celui de « charité ») et qui appelle à « une culture de la solidarité » (point 9). Il ne semble donc plus paradoxal de parler de solidarité au nom du Christ pour ce responsable adjoint de La Pastorale des Migrants, également « délégué épiscopal à la solidarité ». Ce qui est sous-entendu derrière cette solidarité, c'est aussi bien, nous l'avons déjà évoqué, le don (de soi, de son temps, de nourriture) que la dette (les bénévoles se sentent redevables de ceux qui viennent chercher de l'aide).

2.3.2. Entre insertion sociale et insertion ecclésiale

Un deuxième type de problème prend la forme d'incompréhensions, notamment de la part de certains prêtres qui ne comprennent pas réellement le sens des actions de La Pastorale des Migrants. Pour certains, La Pastorale des Migrants se limite visiblement aux migrants alors que précisément le but recherché est bien « l'insertion ecclésiale des migrants dans la pastorale ordinaire »[1]. À nouveau la question du champ de compétence des services et mouvements d'Église se pose : à quoi, à quel groupe ou communauté se réfère l'insertion (Église ou société) et quelle est la manière de bien faire :

> « On a pris à un moment donné la décision de demander d'aller dans différentes paroisses. Car y'a une paroisse qui est très prédestinée à ça dans les quartiers de Bourges nord, qui est déjà un quartier multi-ethnique. Mais c'était un peu trop couleur locale. Donc on risquait de désigner cette église-là et ce quartier-là comme le lieu où y'a une messe des peuples etc. Donc on a préféré dire à toutes les paroisses de Bourges : « cette année c'est vous qui accueillez… », « est-ce que vous acceptez de… » ? On a fait ça à la cathédrale, très très bien. Et dans une paroisse, le curé qui n'était d'ailleurs pas de nationalité française, a eu beaucoup de réserve. Après on s'est

[1] Hamao Stephen Fumio, Marchetto Agostino, « Présentation », *Erga Migrantes Caritas Christi*.

> réexpliqué, mais il a même dit à ses paroissiens que c'était pas la peine qu'ils viennent à la messe ce dimanche là car c'était la messe des migrants. En gros, il prêtait son église comme on aurait pu louer un chapiteau sur un terrain de football […] Alors que nous on faisait exprès de demander à l'église liturgique de la paroisse de préparer la célébration ensemble. Qu'il y ait pas une messe-spectacle avec des chants en créole, mais qu'il y ait une messe où les paroissiens se reconnaissent aussi dedans, qu'il y ait un partage ensemble, un pot d'amitié ».

L'anecdote décrite dans cet extrait d'entretien montre bien de quelle façon certains prêtres considèrent La Pastorale des Migrants et son action, à savoir un service dédié aux migrants et dont seuls les migrants pourraient profiter. Or si l'action est tournée vers les migrants, ce n'est que dans le but de leur permettre la pratique de leur foi au sein du diocèse local. Il ne s'agit en aucun cas de créer un « diocèse dans le diocèse » mais bien de partager des valeurs et des pratiques. L'objectif du service d'Église ne se situe alors ni dans la constitution d'un groupe particulier de croyants « migrants », ni dans la négation des situations particulières liées au fait migratoire auquel cas le service n'aurait pas de raison d'exister.

2.3.3. Entre perspective culturaliste et assimilationniste

De ce constat découle finalement un troisième type de problème qui réside dans ces pratiques de la religion que les uns et les autres ne partagent pas. Dès lors, le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants estime qu'il y a parfois des dissonances entre les manières d'exprimer sa foi et que pour résoudre les problèmes que cela peut engendrer, il est nécessaire que chacun fasse des efforts pour comprendre l'autre. Après quelques décennies de réflexion sur ce sujet, le débat sur les représentations de la distance culturelle ne semble donc pas pour autant résolu. Le but n'est pas que les migrants qui ont des manières spécifiques de pratiquer la religion aient des offices propres (auquel cas, cela renvoie au problème précédent avec des célébrations spécialisées non « mixtes »), ni même l'inverse qui pousserait les migrants à abandonner leurs pratiques au profit de celles qui ont lieu localement. Il s'agit bien d'un échange dont le but est de contenter le plus possible, en aboutissant à un consensus. Toutes les populations de migrants ont, dans le passé, été saisies de la même manière mais l'illustration contemporaine des « Africains » est ici prise pour argumenter ce propos. L'exemple de ces populations, pourtant très diverses, qui auraient des pratiques plus vivantes, permet au

responsable adjoint de La Pastorale des Migrants de montrer les dissonances existant entre deux types d'office. Ici, l'enquêté illustre ses propos par l'exemple des Congolais mais le terme générique « Africain » est la plupart du temps employé, comprenant parfois même les Antillais, Haïtiens… Nous avons par ailleurs relevé cette même généralisation lors de la célébration de Sainte-Solange et l'invitation des « Africains » et sur laquelle nous reviendrons dans notre troisième partie :

> « Comment permettre à des Congolais de continuer à vivre leur foi ? On a par exemple beaucoup d'Africains qui nous disent « mais moi je m'ennuie dans vos offices, on s'y ennuie » ! Et quand on leur demande d'animer une célébration liturgique, effectivement là le terme d'animation, ça a du sens. Vous avez une procession des offrandes où vous avez quatre personnes qui arrivent en dansant et en chantant, ça a une autre allure. Et elles se sentent bien. […] Je pense qu'il y là les deux côtés. Il faut qu'ils fassent l'effort de s'adapter à quelque chose. Mais quand ils font cet effort, il n'est pas certain qu'ils reçoivent l'accueil. Du coup ils se sentent un petit peu les Publicains[1] de l'affaire. Ils ont plutôt envie de rester au fond et comme ce sont des gens très expansifs et participatifs, comme ils ne sont pas ou ne se sentent pas accueillis, il va y avoir cette rupture. Alors si La Pastorale des Migrants peut faire son bout de chemin, c'est ça : recréer une église et avoir une autre vision sur ce que c'est qu'être chrétien ».

Le prêtre en charge de la paroisse Saint-Jean au nord de Bourges, décrit comme l'intermédiaire entre le pèlerinage de Sainte-Solange et les Africains, rapporte également un certain décalage entre des pratiques rituelles trop différentes pour être immédiatement transposables dans les églises de France :

> « Alors les Africains disent, quand ils viennent à nos messes et qu'il n'y a pas de chants africains, que c'est un temps de raison, un temps de prières. C'est pas un temps de célébration. Pour eux la célébration, ça éclate, c'est la joie, ça bouge, ça remue, c'est les chorales ! On peut pas rester dans ce schéma là. Ici en France, une célébration un dimanche ne peut pas durer deux heures, c'est pas possible. Que là-bas en Afrique, c'est dans la culture, c'est comme ça. Ici en France ce n'est pas possible. On est des

[1] Les Publicains sont des agents romains chargés de récolter l'impôt (Rey Alain). Dans la Bible, ils sont particulièrement détestés de la population, assimilés aux Juifs, païens, voleurs ou adultères. Jésus (Luc 18) se mêle à eux valorisant leur humilité « car quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé » (Luc 18 : 14).

> Cartésiens donc « j'ai mon rôti à mettre à 55, faut que la messe soit terminée, faut que je sois de retour à la maison ». Il faut qu'on fasse comme ça. Ce que j'essaye de faire, c'est de mettre quelque chose qui soit de l'ordre de leurs chants à eux, de l'Afrique, de temps en temps. Pas non plus exagérer… ».

À nouveau on peut relever que la situation dans le diocèse de Bourges n'est pas une exception. Ce même phénomène est relevé en région parisienne par le jésuite Etienne Grieu lorsqu'il évoque le ressenti des Africains à propos des offices français. Là-encore le constat est bien souvent le même de la part des migrants « Africains » pour qui la participation aux offices doit être active :

> « Les expressions qui reviennent dans la bouche des Africains sont, le plus souvent : « Ici, la messe, c'est triste » ; on ne chante pas vraiment, on ne bouge pas, on ne parle pas, l'assemblée a bien du mal à quitter la position de simple « assistance ». Reste, je crois, un gros travail liturgique à faire à partir de là pour modifier nos critères concernant les célébrations : en France, nous prions surtout avec notre tête ; les gestes y tiennent fort peu de place »[1].

D'un côté les chrétiens qui « accueillent » doivent faire des efforts pour comprendre les migrants qui découvrent de nouvelles façons d'exprimer leur foi, de l'autre, les migrants doivent s'adapter à des pratiques qui ne sont pas les leurs. La surprise de ces nouvelles formes d'expression aboutit ainsi parfois à des déceptions, telle cette tristesse qu'évoquent les offices pour certains migrants. Luca Marin évoque ainsi l'importance autant que le caractère subjectif de l'ambiance des offices, c'est-à-dire « l'ensemble des sensations auditives et visuelles qui entourent un événement et qui provoquent un impact affectif particulier (stupeur, sympathie, répulsion, tristesse, gaieté, etc.) sur ses participants »[2]. L'auteur montre bien que de telles considérations objectivables (le bruit ou au contraire le silence), découlent des registres différents d'appréhension religieuse.

Ces trois situations vécues comme des dysfonctionnements ou des contradictions montrent ainsi la complexité constante de l'action de La Pastorale des Migrants et les difficultés que le service rencontre à se placer dans l'action pastorale locale, au sein de l'Église comme

[1] Grieu Etienne, « L'Église de France prend des couleurs », *Études*, 2004/4, Tome 400, p. 509-515, (p. 510).
[2] Marin Luca, « L'Église catholique face au « terrain » des fidèles migrants. De la tension culturelle à des théologies inédites », *Migrations Société*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 121-133, (p. 128).

institution mais aussi dans la société en général. Les bénévoles se trouvent donc confrontés à toutes ces préoccupations, qu'elles soient d'ordre politique, théologique ou social. C'est dans ce cadre que leurs actions peuvent être interprétées à la lumière de différents contextes. Prenant conscience de l'ambivalence de leurs postures, certains estiment qu'il est très difficile de caractériser de telles pratiques en se qualifiant par les termes trop restrictifs de chrétiens, de bénévoles, de citoyens, chacun pouvant sous-entendre une posture particulière exclusive là où la pratique est au contraire générale et inclusive.

3. Formes d'engagement et parcours de bénévoles, du minoritaire au majoritaire

Nous ne pouvons que constater la diversité parmi les personnes qui consacrent une partie de leur temps à rencontrer d'anciens migrants : une diversité de leurs positionnements religieux, politiques, des motivations de leurs pratiques, de la plus ou moins grande régularité de celles-ci, des manières de les caractériser et finalement une diversité des parcours biographiques. Si ce qui peut sembler les réunir est une relation avec une personne, un groupe, afin de lui venir en aide (ce qui constitue déjà une définition très restrictive des relations sociales observées), l'individu ne se résume pas à ce seul élément. Georg Simmel évoquait le biais que peut constituer cette « fragmentation », c'est-à-dire la réduction de la trajectoire individuelle à des traits circonscrits d'un parcours : « Lorsque nous détaillons trait par trait la nature d'un homme dont nous avons une image tout à fait unique, nous découvrons généralement que chacun de ces traits est plus ou moins universel et partagé par bien d'autres hommes. Le destin d'un individu, incomparable tant qu'il est considéré dans son ensemble, peut se décomposer en une somme d'événements dont chacun est en réalité très courant, ce qui est d'autant plus manifeste que les unités choisies sont plus petites »[1]. Il est donc nécessaire d'élargir ici la focale de l'analyse en prenant en compte un certain nombre d'éléments relatifs aux parcours biographiques évocateurs de quelques enquêtés.

Dans les résultats d'une étude menée au début des années 1990, Marie-Hélène Lechien revient sur les formes de l'engagement dans une association de soutien avec les travailleurs immigrés (ASTI) créée en 1971 dans la région parisienne. Cet exemple est selon nous

[1] Simmel Georg, « Le problème du temps historique », [1916], *La forme de l'histoire et autres essais*, Paris : Le Promeneur-Gallimard, 2004, p. 21-45, (p. 43).

révélateur de la distanciation possible avec des éléments de cadrage religieux au profit d'éléments plus individuels, ce que nous allons désormais tenter de faire. L'auteur décrit ce groupe comme proche des « chrétiens de gauche »[1]. Cette proximité avec le catholicisme n'est toutefois pas un élément de cadrage important, puisqu'aucun encadrement religieux n'intervient lors des réunions du groupe. L'absence de cadrage religieux trop strict laisse place à une plus grande liberté de parole dans un travail discursif, d'échanges d'expériences entre les participants. Là où les réunions de La Pastorale des Migrants ont surtout cherché à catégoriser pour mieux aider, l'ASTI décrite par Marie-Hélène Lechien procède plutôt par introspection mutuelle. Dans son enquête, l'auteur cherche à montrer « comment ces militants construisent ce qu'on pourrait appeler un « sens privé de l'engagement », pratiques introspectives qui sont l'une des conditions de la reproduction de « l'émotion » culturelle et religieuse constitutive de leur dévouement »[2]. Quels peuvent être dans notre étude de cas ces parcours définissant ces engagements ?

Nous avons choisi de présenter ici les parcours de personnes engagées à des degrés divers dans des associations ou services d'Église venant en aide aux anciens migrants en difficulté. Ces personnes ont des parcours différents, occupent des fonctions et ont des statuts divers au sein de ces structures, mais nous avons choisi de les distinguer en première approche en fonction d'un élément : avoir été dans la situation des personnes aidées par l'une de ces structures dans le passé (Manuel, Maryline), et n'avoir connu ces associations qu'au titre de croyants « non migrant » (Valérie, Auguste, Brigitte). Nous reprenons donc à notre compte la dichotomie établie pour définir les situations étudiées dans le chapitre précédent : non pas tant parce qu'elle nous paraît justifiée que parce que cette dichotomie migrants / non-migrants a servi à orienter un certain nombre de pratiques. Nous voulons montrer par l'analyse de ces quelques trajectoires individuelles l'hétérogénéité des parcours, des motivations de l'engagement et tenter de comprendre comment une situation d'ancien migrant a pu orienter, et de quelle manière, ces formes d'engagement.

[1] Lechien Marie-Hélène, « Des militants de la « cause immigrée ». Pratiques de solidarité et sens privé de l'engagement », *Genèses*, vol. 1, n° 50, 2003, p. 91-110.
[2] *Ibid*., p. 93.

3.1. « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli »… et j'accueille à mon tour

Les deux premiers récits, celui de Manuel et de Maryline, se ressemblent sur de nombreux points : arrivés du Portugal dans le milieu de la décennie 1960, ils n'ont pas connu de situation particulièrement difficile en ce qui concerne l'administration et ont des papiers en règle à leur arrivée. Le premier part travailler en France et rejoindre son frère, la seconde rejoint son mari arrivé quelque temps plus tôt. Les deux rapportent une migration moins difficile que d'autres Portugais n'ayant pas eu « la chance » d'avoir des papiers. Cette humilité ne doit pas pour autant évacuer la pénibilité de situations complexes comme le laissent deviner les détails et anecdotes de leurs parcours respectifs que nous détaillerons. De quelle façon ces deux personnes qui n'ont pas directement bénéficié de l'aide des associations d'Église locale ont-elles pu, petit à petit, depuis leur arrivée jusqu'à leur retraite, intégrer ces différentes services ? Faire appel à la narration des biographies individuelles permet ainsi de montrer l'hétérogénéité des parcours d'anciens migrants autant que « la pluralité des interprétations du passé en fonction du présent, lui-même visité par le passé » comme le relève Michèle Baussant dans son travail sur la reconstruction des mémoires de Pieds-Noirs[1].

3.1.1. Manuel D.

Manuel arrive en 1963 en France et s'installe à Vasselay, un village au nord de Bourges où il réside trois ans jusqu'à son mariage en 1966. Il quitte le nord du Portugal et un milieu plutôt pauvre et rural. À son arrivée dans la région, son frère déjà sur place l'aide pour les démarches administratives, pour obtenir un travail ou encore pour le logement. Il connaît donc au moins une personne susceptible de l'aider, ce qui constitue selon lui « une chance » que d'autres Portugais n'ont pas à l'époque. Il a toutefois rapidement connaissance de l'aide apportée par l'abbé Cothenet et de l'association Accueil et Promotion à Bourges. Il explique par ailleurs que c'est l'homme d'Église qui célèbre son mariage en 1966. Son parcours professionnel depuis son arrivée jusqu'à la retraite se caractérise par des changements fréquents d'entreprises et de logements. « Parce que nous les Portugais, on est venu ici pour gagner notre pognon » fait remarquer pragmatiquement Manuel pour argumenter la recherche

[1] Baussant Michèle, « Exils et construction de la mémoire généalogique : l'exemple des Pieds-Noirs », *Pôle Sud*, vol. 24, n° 24, 2006, p. 29-44, (p. 31).

constante de l'emploi le mieux payé, allant ainsi dans le sens des représentations de l'Église locale à l'époque de l'arrivée des Portugais. Ainsi en 1966, sa femme, également portugaise, et lui déménagent à Saint-Doulchard en périphérie de Bourges, puis dans un quartier du nord de Bourges où il est chargé de l'entretien du jardin dans un château privé. En 1974, après quelques autres déménagements, toujours dans l'agglomération berruyère, et quelques changements d'entreprise, il construit la maison dans laquelle il habite toujours aux Aix-d'Angillon, près de Sainte-Solange. Devenu chauffeur routier, il travaillera pour quelques entreprises à Bourges ou en périphérie jusqu'à la retraite. C'est à ce moment-là qu'il a pu devenir bénévole de diverses associations comme l'Association Sainte-Solange organisatrice du pèlerinage, La Pastorale des Migrants ou encore le Secours Catholique. Avant son départ en retraite, son emploi lui prend encore beaucoup trop de temps pour pouvoir participer à ces associations : « C'est pour ça que je me suis jamais occupé d'association parce que si c'était pour courir le samedi ou le dimanche, non ça ne me faisait pas… il fallait faire un choix ». Aujourd'hui il est très impliqué dans La Pastorale des Migrants et participe par exemple à l'organisation annuelle de la Journée Mondiale des Migrants à Bourges. C'est selon lui l'occasion de rencontrer des personnes aux parcours divers, de se divertir mais aussi d'assister à la messe des peuples en fin de matinée. Il occupe également le poste de secrétaire de l'Association Sainte-Solange et participe à l'organisation du pèlerinage annuel le lundi de Pentecôte. En ce sens, Manuel occupe une position particulière puisque les autres membres de l'Association Sainte-Solange lui prêtent le rôle d'intermédiaire entre les membres du Centre Franco-Portugais de Bourges, et par extension de toute la communauté portugaise, et ceux de l'Association organisatrice. Nous reviendrons plus longuement sur ce fait dans la troisième partie de notre travail lorsque nous aborderons précisément le rôle des « passeurs » et des personnes intermédiaires. On peut toutefois d'ores et déjà préciser que ce rôle lui est attribué d'office, comme s'il était plus apte que d'autres, par son passé de migrant, à discuter avec les membres de l'association portugaise. La vision que Manuel a de son engagement dans des services ou associations d'Église est d'ordre pratique : c'est l'aide apportée qui constitue la finalité de son engagement, bien que ce dernier soit un engagement chrétien. La réflexion de Manuel quant aux services qu'il se propose d'offrir fait toujours valoir les conséquences locales et immédiates, qu'il s'agisse de l'aide apportée dans l'organisation du pèlerinage de Sainte-Solange ou dans La Pastorale des Migrants. Sans pour autant évacuer l'aspect religieux, on peut supposer que l'empreinte locale et immédiate des pratiques de Manuel soit au cœur de son engagement. L'enquêté semble ainsi faire valoir un contact direct et très

proche avec la religion, par son engagement qui trouve toujours sens dans des actions concrètes. En d'autres termes, les considérations d'ordre plus théologiques ne l'intéressent que dans la mesure où elles s'inscrivent dans des faits tangibles et c'est de cette façon qu'il légitime sa croyance au détriment d'autres pratiques comme la présence aux offices.

3.1.2. Maryline G.

Le parcours de Maryline est intéressant pour notre propos en ce sens que son engagement au sein d'associations liées à l'Église est préalable à sa migration vers la France. Née en 1945 dans le nord du Portugal, Maryline part travailler comme employée de maison à Lisbonne à l'âge de douze ans. Ce n'est qu'à l'âge de 22 ans, en 1967, qu'elle part rejoindre avec leur petite fille de treize mois son mari venu s'installer en France quelques années auparavant. Elle explique à l'instar de Manuel que sa situation était plus facile que pour d'autres Portugais car elle et son mari possédaient des papiers et donc une situation administrative en règle. À son arrivée à Bourges elle ne connaît cependant qu'un frère avec lequel elle n'a toutefois que peu de relations. Ce dernier lui permet néanmoins de trouver un emploi d'employée de maison dans la cité berruyère. Elle est ainsi embauchée dans une famille pour s'occuper de la maison, des tâches ménagères et des enfants du couple qui l'emploie. Son emploi du temps fort chargé ne lui permet pas de participer à des activités de type associatif ou encore d'assister aux messes : « moi j'avais pas l'occasion parce que je travaillais beaucoup, et j'avais pas l'occasion d'y aller, parce que les messes ne correspondaient pas à mes horaires. Et je travaillais tous les dimanches matin. J'avais que le dimanche après-midi de libre ». Elle n'aura la possibilité, tout comme Manuel, de s'investir dans des structures comme La Pastorale des Migrants qu'à sa retraite, « même si au Portugal j'ai mené quelques petites actions… » précise-t-elle. Elle rapporte ainsi qu'à Lisbonne, elle faisait déjà partie d'une association catholique d'employées de maison, présidée par un prêtre : « J'étais dans une association, j'appartenais à une association qui défendait les droits des employées de maison. Mais c'était catholique. C'était tenu par un prêtre, c'est une association qui était fondée par un prêtre ». Arrivée en France pour suivre son mari, elle relève ne pas avoir eu de problèmes d'ordre administratif : « Comme je suis arrivée en fait avec des papiers, j'avais un passeport, parce que mon mari à l'époque il avait des papiers, il m'a fait venir… Comme j'étais sa femme, c'était un regroupement familial ». Ses relations avec les services d'Église comme La Pastorale des Migrants ne se sont donc pas basées sur des attentes de cet ordre. En revanche,

elle précise avoir eu rapidement connaissance de l'abbé Cothenet à travers d'autres Portugais qu'elle a connus à Bourges : « On va au marché, on rencontre des Portugais, on en parle : ah toi aussi tu es Portugais, bon voilà. On arrive à se connaître, on habite dans un quartier, on rencontre des Portugais. Et après de fil en aiguille, on prend des connaissances, des amis… […] Parce que tout se sait entre Portugais », « il [le père Cothenet] s'occupait beaucoup des personnes qui n'avaient pas de papiers. Je le connaissais à travers ça ». Petit à petit, Maryline transforme ces connaissances en véritable participation à l'accueil des nouveaux venus, et ce à travers son engagement au sein de diverses associations ou services d'Église (La Pastorale des Migrants, Secours Catholique). Elle considère par ailleurs cet engagement comme le reflet d'une certaine intégration : « Si, j'ai appartenu à une association, plus tard. Mais au début non. Parce que j'avais ma vie de travail, je n'avais pas le temps. Des fois j'y allais le dimanche passer un petit bout de temps sans plus. Mais plus tard, j'ai adhéré à une association. Et de fil en aiguille, j'ai adhéré à d'autres associations, je me suis un peu intégrée ».

L'appel à ses souvenirs concernant le réseau que peut constituer cet ensemble d'acteurs au sein duquel elle a pu trouver place met bien en évidence l'hétérogénéité des acteurs intervenant dans l'aide aux migrants. Un long extrait d'entretien mené avec Maryline permet ici d'illustrer la façon dont elle a fait diverses rencontres jusqu'à sa participation à La Pastorale des Migrants. Elle y rapporte ses relations avec diverses personnalités de l'Église locale avec lesquelles elle a gardé contact ; relations faites petit à petit de bouche à oreille, mais qui illustrent tout à fait cette constitution en réseau de l'Église locale et des Chrétiens locaux :

> « Donc j'allais souvent à la messe à Saint-Jean, car y'avait la messe portugaise. Et j'étais en relation avec Saint-Jean, je ne sais pas trop comment, c'était peut-être par le père Cothenet… je crois qu'à l'époque y'avait le père… je ne me souviens plus… et j'ai fait connaissance avec le père José Rodier de Saint-Jean. Et José Rodier il parlait très bien l'espagnol, ça se rapproche un petit peu du portugais. Je comprenais légèrement mais bon… Et j'étais en contact avec lui parce qu'à ce moment là, on m'avait demandé d'aller à La Pastorale des Migrants par le biais d'une sœur, d'une religieuse. Et cette religieuse était très en contact avec les Portugais. Et donc c'est par elle. Sœur Marie-Solange. Elle était très intégrée, elle a appris par amour des Portugais la langue portugaise. Elle parlait très bien le portugais. Maintenant elle a perdu un petit peu mais elle comprend très bien, elle lit très bien le portugais. On est toujours en

contact. Ah oui, elle a fait beaucoup pour la communauté portugaise, on ne la lâche pas. Elle a 84 ans ! Et c'est par cette sœur que j'ai appartenu à La Pastorale des Migrants. Et à l'époque y'avait Pierre Bodin, un monsieur qui était à Vierzon et qui s'est intéressé beaucoup à Vierzon pour les Portugais. Lui et sa femme Monique. On se réunissait souvent dans l'année avec le père Rodier. Bon y'avait d'autres gens laïcs dans l'équipe, notamment deux de Vierzon, je ne me souviens plus des noms. Ils sont encore très actifs. Ça s'adresse à tous les migrants, toutes sortes de migrants. C'est pas parce que je suis portugaise que je lutte uniquement pour les Portugais. C'est tous les migrants en général […]. On a fait très longtemps équipe. Après Pierre Bodin est décédé, sa femme Monique est décédée aussi y'a pas très longtemps, c'était des gens âgés. Et j'ai une amie, Gloria M., qui a fait partie longtemps de cette équipe aussi. J'ai continué, je suis encore… comme portugaise, je suis presque la seule, même si y'en a d'autres qui viennent occasionnellement ».

Son récit est ainsi ponctué de multiples rencontres dont elle ne situe plus très bien l'origine, et notamment de l'interpellation d'une religieuse à participer à La Pastorale des Migrants. Maryline n'arrivera pas à préciser pour quelles raisons cette religieuse lui avait demandé d'intégrer le service d'Église mais elle se souvient en revanche très bien que c'est sa maîtrise du portugais qui l'a amenée à intervenir au Secours Catholique, en tant qu'intermédiaire entre l'association et des populations arrivant d'Angola (ancienne colonie portugaise). De cette façon Maryline se retrouve donc dans une situation où c'est désormais elle qui a la capacité d'aider les nouveaux arrivants. Bien que n'ayant pas directement bénéficié de l'aide du Secours Catholique ou de La Pastorale des Migrants à son arrivée, cette nouvelle situation légitime, entre autres constats, le sentiment que sa vie est désormais en France, à Bourges : « J'ai le double des années en France que j'ai eu au Portugal. J'ai mes enfants ici, j'ai ma maison ici. Qu'est-ce que je vais faire là-bas ? ». Tout comme Manuel dans l'exemple précédent, Maryline envisage son engagement comme un acte pratique, bien que chrétien : son investissement se traduit par une aide concrète et l'enquêtée valide elle aussi sa croyance par ces actions.

Ces deux parcours d'anciens migrants portugais ne peuvent refléter une tendance générale expliquant un type d'engagement en fonction d'un parcours. Par leur particularité, ces exemples se veulent toutefois illustrer que l'engagement de la part d'anciens migrants est lié à

un parcours biographique et donc individuel. Mais relevons également la similarité, dans une certaine mesure, de ces parcours, à savoir une situation partagée par de nombreuses personnes (une vie professionnelle omniprésente) un traitement local de l'immigration (les réseaux construits dès les années 1960 pour les migrants portugais). En effet, nous avons montré dans la partie précédente de quelle manière cet accueil mis en place par l'Église locale pour les migrants avait contribué à la saisie et donc au traitement collectif de différentes personnes sur la base de leur origine, en l'occurrence portugaise.

3.2. Bénévolat caritatif laïc

Les trois exemples présentés ci-après montrent à nouveau la diversité des parcours de bénévoles investis dans les associations ou services d'Église, y compris parmi ceux qui ne sont pas d'anciens migrants : les « bénévoles » laïcs. Ces personnes sont investies à des degrés divers, ayant plus ou moins de responsabilités, et consacrant plus ou moins de temps à ces activités. Puisque la catégorie des migrants a été construite tout au long des cinquante dernières années pour les Portugais, et durant près d'un siècle en général, il nous a semblé pertinent d'interroger leur son pendant, à savoir les personnes considérées comme non-migrantes, investies dans ce type d'activité.

3.2.1. Valérie P.

Cette habitante de Vierzon, employée municipale d'une cinquantaine d'années, a un parcours atypique en ce sens que la religion n'a pas toujours occupé dans sa vie la grande place qu'elle lui accorde aujourd'hui. Elle n'a pas reçu d'éducation religieuse et c'est donc tardivement qu'elle s'inscrit dans la croyance catholique. En revanche, elle explique son parcours biographique et une certaine facilité de contact avec l'altérité par une socialisation primaire qui l'a toujours mise en relation avec des migrants. Son parcours est en ce sens intéressant puisqu'elle a pu faire correspondre deux éléments qu'elle juge important dans sa vie, à savoir sa croyance religieuse et une forme d'aide sociale auprès des migrants en difficulté.
Elle s'investit depuis une dizaine d'années dans l'antenne locale de La Pastorale des Migrants locale, puis, plus récemment dans le pèlerinage de Sainte-Solange. Elle analyse cet investissement auprès des migrants les plus démunis par la proximité qu'elle a entretenue

avec l'altérité dès son enfance. De fréquents changements d'adresse et de région, donc d'école, une mère malade qui obligeait ainsi l'embauche au foyer de personnes pour aider – souvent des femmes originaires du Maghreb – l'ont donc « formée » pour reprendre son expression, à l'expérience de l'altérité : « Du coup, déjà petite, j'avais déjà l'habitude de manger par terre, le couscous qui piquait, les noms à consonance autrement… Au niveau de l'adaptation, au niveau de la différence… ». Ce n'est pourtant que très récemment, au début de la décennie 2000, qu'elle s'inscrit dans une démarche catholique à la suite du décès de son frère, où elle estime avoir « reçu un appel », qui lui permet de mieux vivre ce deuil. Elle décide alors de superposer un engagement religieux et cette proximité, cette facilité, qu'elle estime avoir avec les migrants en difficulté : « j'ai une capacité à accueillir, à reconnaître ceux qui ne sont pas d'ici, et à aller au-devant d'eux. J'ai pas peur de l'étranger, pas seulement l'étranger qui vient d'un autre pays ». Comme pour rattraper le temps perdu à ne pas pratiquer, elle exalte aujourd'hui son catholicisme dans des mouvements tels que le Renouveau charismatique, un accueil allant jusqu'à l'hébergement régulier de personnes en difficulté ou encore l'organisation, l'après-midi du pèlerinage, d'un aspect plus recueilli de la célébration à l'église du village face aux fêtes folkloriques portugaises du champ du martyre. Elle envisage ses activités avec les migrants comme des échanges mais jamais en termes de bénévolat, d'engagement, d'investissement, qui évoquent trop l'aide ou encore le don, là où elle estime qu'elle reçoit autant qu'elle donne : « c'est être veilleur, pas bénévole » que de participer à La Pastorale des Migrants. Son discours est fortement axé sur cette perspective d'échange que certains prêtres tiennent concernant le don et la dette qui s'entremêlent dans l'interaction : « Je suis engagée dans l'église mais c'est pas seulement un engagement dans l'église. Encore une fois, c'est dans l'autre sens, c'est parce que je suis aimée de Dieu, et qu'est-ce que je peux faire avec mes dons ? Donc j'ai pris conscience de mes dons, de cette capacité que j'ai, et je les mets en lien avec ma foi ». Valérie a une facilité à analyser son propre parcours et son « engagement » dans l'Église et l'aide aux migrants en reliant divers éléments de sa biographie. À l'écouter, tout semble lié jusqu'au choix des conjoints de ses trois filles qui, ayant elles-mêmes été socialisées dans un environnement favorisant les contacts et les échanges, « sont toutes les trois, une avec un Marocain, une avec un Tunisien et une avec un Algérien. Musulmans pratiquants tous les trois. Donc voilà, c'est accueillir aussi ».

3.2.2. Auguste D.

Éducateur à la protection judiciaire de la jeunesse retraité depuis 2001, Auguste est très actif concernant l'aide apportée aux nouveaux arrivants en difficulté. Président du Secours Catholique entre 2002 et 2009, responsable-adjoint de La Pastorale des Migrants, c'est un homme très investi dans les structures « formelles » de l'Église. C'est aussi un homme de terrain qui n'hésite pas à participer aux Cercles de silence organisés régulièrement à Bourges, à accueillir lui-même des personnes en difficulté à son domicile ou encore à accompagner les prêtres en déplacement (*Fidei donum*) en Afrique ou en Amérique du sud. Contrairement à Valérie, Auguste a toujours été croyant mais n'a eu cette « rencontre » décrite avec l'altérité que plus récemment, au début des années 1990, lorsque des réfugiés du Kosovo arrivent à Bourges. C'est donc le parcours inverse de Valérie qui l'a mené à s'inscrire dans cette perspective d'aide et d'accueil qu'il ne connaissait pas auparavant. Auguste arrive toutefois à un constat similaire dans la superposition de sa foi et de l'aide apportée : « Et j'ai découvert que le Secours Catholique, comme d'autres services d'Église, il a une mission, il a des statuts, des objectifs, des actions, mais en réalité, ce qu'on ne sait pas quand on y rentre, c'est qu'on a là l'opportunité d'un chemin spirituel que l'on découvre après ». Selon lui, l'aide apportée aux personnes en difficulté constitue une démarche catholique profonde, une démonstration de foi à tel point que la participation aux offices en devient parfois superflue. Par ailleurs, il théorise cette expression de solidarité de façon beaucoup plus large en dépassant le seul cadre de l'Église et explique ainsi que ce chemin spirituel peut être parcouru par des personnes qui ne sont pas croyantes : les membres de partis politiques ou syndicats qui participent à ces actions en faveur des migrants sont d'après lui quelque part membres d'une Église, bien qu'elle ne soit pas une Église au sens théologique du terme. Comme beaucoup d'autres personnes proposant de l'aide à travers une association ou un mouvement d'Église, Auguste n'agit donc pas au nom de l'Église, pour sa foi, mais bien en faveur des personnes qu'il aide. Ce constat peut sembler tautologique mais nous avons vu que la question de la motivation de l'aide proposée faisait parfois débat : au nom de quoi aide-t-on les autres ? En ce sens Auguste privilégie l'aide apportée à la structure qui encadre, ce qui lui permet de dépasser d'éventuelles contradictions d'ordre politique et de participer à des actions communes avec syndicats ou partis politiques.

3.2.3. Brigitte B.

Résidant actuellement à Tours (Indre-et-Loire), elle fût présidente du Secours Catholique à Bourges de 1999 à 2002, date à laquelle elle déménage pour Tours. Avant 1999, déjà bénévole au Secours Catholique de Bourges, elle intervient particulièrement auprès des SDF dans des missions d'accueil, d'aide et de rencontres avec l'organisation de petits-déjeuners, de repas, d'expositions etc. Ce n'est qu'en 1999, avec l'arrivée de Kosovars à Bourges, qu'elle a une première approche de l'aide sous l'angle de la migration. Elle précise que dans son parcours antérieur, notamment dans l'aide proposée aux SDF, la présence de migrants parmi ceux qu'elle aidait ne constituait jamais une approche directe. En d'autres termes, elle aidait des SDF, qu'ils soient migrants ou non. Brigitte situe l'intérêt de sa démarche dans le contact et ce qu'elle appelle le « lien », terme qui revient régulièrement dans son discours. Outre les démarches administratives ou d'aide matérielle, c'est réellement dans la rencontre qu'elle fait résider tout l'intérêt de telles actions. Elle rapporte ainsi sa rencontre « fortuite » avec les Kosovars lors de leur arrivée en 1999, quand elle a été les accueillir à l'aéroport :

> « On s'est demandé ce qu'on voulait faire. Car y'avait forcément le vestiaire, les choses matérielles et moi ça m'intéressait moyennement. Comme je suis allé les accueillir à Paris à la descente d'avion, après y'a eu un voyage en car de trois heures et demi, donc j'ai créé des liens avec les gens et du coup j'ai eu envie de faire quelque chose. Donc nous au Secours Catholique on s'est occupé de toute la partie loisirs, convivialité. C'était vraiment le rôle du Secours Catholique d'accueillir les gens autre que matériellement. Et ça c'était vraiment le meilleur je dois dire ».

Plus que les nouveaux arrivants du Kosovo en général, c'est particulièrement vers les femmes qu'elle orientera son travail. La constitution d'un groupe de femmes au sein duquel des activités très diverses étaient pratiquées a permis la création de relations ténues entre ces nouvelles arrivantes et les bénévoles pendant deux ans. À ce moment, les Kosovars étaient alors logés par une association catholique locale près de Bourges (Association Jean-Baptiste Caillaud) dans une caserne. Toutes les familles ont ensuite été relogées, principalement dans les quartiers nord de Bourges. Brigitte se rappelle alors l'étonnement des personnes qu'elle aidait quant à sa position de bénévole : « Ce rôle, c'était vraiment un rôle d'accueil et d'intégration. On faisait ça en bénévoles mais les Kosovars, ils ne savaient pas ce que c'était que le bénévolat, ils croyaient qu'on était des salariés. Alors on leur disait « non, on est là

pour vous, on aide gratuitement » et c'était très très surprenant pour eux. Donc accueil des migrants, dans le sens vraiment de les accueillir, de les intégrer et de faire des liens avec eux… des découvertes culturelles ». Avec de nouvelles arrivées de populations de migrants très diverses dans l'agglomération, elle continue alors son action en intégrant la question du logement par nécessité : « Ça c'était le début des Kosovars. Après c'était 2001-2002, et après il a commencé à y avoir beaucoup plus de nouveaux étrangers, à Bourges comme ailleurs en France d'ailleurs. […] Et c'était pas du tout organisé, y'avait pas d'hébergement, y'avait pas d'accueil. Donc on a commencé à accueillir au Secours Catholique et à se dire « ces gens sont à la rue, donc qu'est-ce qu'on fait ? ». Donc on a commencé à les accueillir et à les loger ». Elle se pose cependant une règle qui est celle de ne jamais accueillir chez elle. Une seule expérience de ce type lui a fait prendre conscience que la distinction entre son action bénévole et sa vie familiale était indispensable. En 2003, son mari est muté à Tours et elle décide alors de le suivre, si bien que l'évêque de Tours l'appelle alors pour la présidence du Secours Catholique local. Elle relève ainsi au passage son étonnement du fonctionnement interne de l'Église où l'évêque a la possibilité de nommer les gens au poste de président du Secours Catholique sans passer par le conseil d'administration : « Ça c'est l'église, qui fonctionne toute seule, c'est pas la démocratie. J'étais un petit peu surprise ». Présidente de 2003 à 2009, elle est ensuite nommée déléguée épiscopale à la solidarité par l'évêque, ce qui lui octroie une mission similaire à celle occupée en tant que présidente du Secours Catholique dans l'aide et l'accueil des migrants en difficulté. Contrairement à Auguste, son successeur à Bourges, ou à Valérie, responsable de La Pastorale des Migrants à Vierzon, Brigitte n'a aucune difficulté à caractériser son action en termes de bénévolat. Cela ne contredit aucunement les relations d'échanges créées avec les personnes auprès desquelles elle intervient. Elle insiste d'ailleurs à l'instar des autres enquêtés, sur les notions d'échanges, de liens, de rencontres entre les Chrétiens et les migrants. La rencontre est selon elle essentielle mais elle doit être impulsée et c'est précisément le rôle qu'elle donne au Secours Catholique. La rencontre est difficilement spontanée, et elle analyse cette difficulté par la méconnaissance voire la peur de l'étranger. Le Secours Catholique a donc une mission de sensibilisation des Chrétiens au phénomène de la migration et plus généralement de la rencontre avec l'altérité. Son discours est ponctué d'anecdotes qui imagent tout à fait les difficultés de la rencontre. Relevons-en une, éloquente d'après Brigitte, quant à la contradiction du désir d'aide de la part des Chrétiens et de la peur de cette rencontre.

> « Je me rappelle d'une année, une femme très très bourgeoise, qui a sa maison au pied de la cathédrale, une très belle maison, et qui me dit « cet été, je peux aider, qu'est-ce que je peux faire ? Mais je ne veux pas de contact avec les gens ». Ok, pas de contact… là on a une petite famille, Rwandaise, une femme seule avec des gens, je lui dis « est-ce que tu pourrais l'emmener faire des courses par exemple ? ». Elle me dit « oui très bien, je l'emmène faire des courses, je la dépose au pied de chez elle ». Ok, « je viendrai avec toi la première fois ». On y va, et quand elle a vu la dame avec ses sacs, elle a dit « attendez je vais monter vous aider ». Et puis elle est montée, et quand elle a vu où la femme habitait, elle s'est dit « Oh vous habitez là ? ». Et elle avait rien à bouffer… Après cette dame là elle a été formidable, elle les a suivis. Donc voilà, c'est établir le contact. Je pense que pour que les Chrétiens s'emparent de ça, il faut créer la rencontre, pour que les gens changent de regard, qu'ils n'aient plus peur. Parce que les étrangers, on en a peur, parce qu'ils ont pas la même culture, la même religion… donc si y'a pas de lieu pour la rencontre, on reste chacun sur ses idées, ses positions ».

L'enquêtée semble ainsi dépasser ou du moins ne pas se soucier de l'éventuel débat posé concernant la manière de caractériser une action envers ceux qu'elle aide : « Moi ça m'est égal, je suis bénévole et j'agis en tant que chrétienne, citoyenne, ce qu'on veut ». C'est plutôt dans la façon d'agir et de sensibiliser les Chrétiens à l'aide envers les migrants en difficulté qu'elle pose sa réflexion. Si l'objectif premier est donc de proposer de l'aide et de créer de l'échange, du « lien » avec les personnes, elle situe dans un deuxième temps sa mobilisation vers les Chrétiens qui ont, d'après elle, besoin d'être encouragés, stimulés dans cet échange.

L'intérêt de l'exposition et analyse de ces quelques parcours réside dans la démonstration du décalage existant entre d'une part la réalité des parcours hétérogènes des bénévoles et d'autre part la façon au contraire homogénéisante d'appréhender des pratiques en fonction du critère du fait migratoire. En d'autres termes, l'Église locale, les laïcs reprennent actuellement la distinction construite durant plusieurs décennies entre deux catégories, les migrants et les non-migrants, comme facteur explicatif de toutes pratiques, y compris celle de l'engagement. Nous avons ainsi repris à notre compte cette distinction ici de façon à pouvoir comprendre de divers points de vue et trajectoires, les décalages existants entre les discours des différents acteurs.

Il est donc finalement réducteur d'envisager la situation comme si elle ne réunissait que des migrants et des non migrants. Parmi les bénévoles, nous avons vu que l'hétérogénéité des trajectoires devait permettre de dépasser cette vision dualiste. Une telle vision binaire a d'une part entraîné un traitement collectif des anciens migrants en fonction d'une culture d'origine reconstruite à partir de stéréotypes, elle a d'autre part entraîné la constitution d'un autre groupe, majoritaire, celui des « établis » de l'Église locale.

4. Conclusion partielle

Tourné vers l'action du point de vue de ceux qui proposent l'aide, ce chapitre a montré la diversité des définitions et des pratiques : diversité dans la façon de percevoir cette aide, dans la façon d'aider, et diversité des parcours individuels. Au sein de l'Église (institution) et de ses services dédiés locaux, nous avons vu qu'il n'existait pas de consensus pratique, ni sur la finalité de cette aide, ni sur la manière de la caractériser. Les réflexions sur l'éventuelle fonction intégratrice de l'Église impliquent souvent auprès des bénévoles une ambivalence dans la compréhension de cette intégration : intégration à l'Église ou à la société d'arrivée ? Les deux perspectives sont autant évoquées l'une que l'autre et si certains acteurs estiment qu'il s'agit d'une action résolument chrétienne, d'autres estiment que l'aide apportée relève d'une « mission du service public ». En ce sens, les discours des personnes sont toujours rapportés à leur propre vision de l'aide, précisément dans le but de ne pas engager une institution plus globale à laquelle ils appartiennent tout de même. Nous l'avons abordé dans le point concernant les façons de définir de telles pratiques d'aide, les bénévoles, les personnes engagées auprès des services d'aide, ont parfois du mal à caractériser une action qui touche précisément un ensemble de champs de la vie sociale : le travail, la religion, la famille etc. En d'autres termes, une pratique n'est pas uniquement chrétienne. Un deuxième aspect de la difficulté concerne la position de celui qui aide face à celui qui reçoit. Envisager le bénévole comme celui qui propose l'aide place nécessairement la situation sous l'angle d'un rapport inégal, impliquant les notions de dette, voire de domination. Certaines refusent alors de se dire « bénévole » en préférant faire valoir l'échange bilatéral qui a lieu plutôt que l'action en sens unique de celui qui offre vers celui qui reçoit. Enfin nous avons souhaité illustrer, à travers quelques parcours, que la diversité des points de vue était à mettre en rapport avec la trajectoire individuelle des personnes engagées auprès de ces services. Pour ce faire, nous

avons repris à notre compte la distinction entre anciens migrants et non migrants qui avait, nous l'avons vu en première partie concernant le pèlerinage et jusqu'ici, servi d'élément principal d'analyse de la situation. Nous avons ainsi montré, dans ce chapitre, dans quelle mesure les multiples définitions des actions des bénévoles permettait de comprendre en quoi une croyance pouvait être constitutive des relations sociales : relations telles qu'elles se donnent à voir dans des moments spécifiques comme lors du pèlerinage ou dans la vie quotidienne avec l'aide proposée aux nouveaux venus.

Conclusion de la deuxième partie

En dessinant les différentes manières dont l'Église locale et les laïcs se sont appropriés la question des migrations, nous avons pu éclairer un cadre local spécifique, nécessaire à la bonne compréhension de la participation des migrants et notamment des Portugais, au pèlerinage de Sainte-Solange. Nous avons tout d'abord porté notre attention sur les liens qui se sont exprimés entre les représentants de l'Église locale et les migrants depuis l'arrivée des premières grandes migrations polonaises dans la région. Les prémices de l'aide aux migrants dans le diocèse de Bourges sont en effet à observer conjointement à l'arrivée des travailleurs polonais dans la décennie 1920. Cette arrivée de travailleurs polonais a constitué un phénomène migratoire sans précédent et a par ailleurs marqué l'histoire locale, notamment dans certains villages du département du Cher[1]. Dans un deuxième temps, nous avons montré comment la prise en compte des mouvements migratoires par l'Église s'était déplacée d'une approche essentiellement sporadique vers une approche plus globale du phénomène. Ces préoccupations se sont alors manifestées par la mise en place d'un acteur privilégié que constitue La Pastorale des Migrants, par la création d'aumôneries spécifiques pour chaque population de migrants, et par un travail de description, de recensement puis d'action. Ces actions, liées au fait religieux mais aussi à des problèmes sociaux plus larges comme celui du logement, de l'intégration, se sont accompagnées de réflexions que nous avons étudiées de manière critique, montrant qu'elles se basaient bien souvent sur des stéréotypes. Deux exemples ont été particulièrement développés ici, celui des Portugais et celui des Gitans. Ceci nous a ainsi permis de comprendre dans quelle mesure le terme de migrant était utilisé tant pour désigner un mouvement migratoire que pour une différence culturelle.

De nos jours, les analyses culturalistes sont toujours présentes dans ces structures venant en aide aux migrants et les questions liées à l'intégration / assimilation sont toujours au cœur des débats, notamment dans les moyens d'expression de la foi. Le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants du Cher estime ainsi qu'il y a parfois des dissonances qui ne relèvent pas tant d'une différence de rites que d'expressions trop « bruyantes » de la foi de la part de

[1] Etienne Guillaume, *op. cit.*, 2010, p. 79-90.

certaines populations. Selon lui, Ii est nécessaire, pour résoudre les problèmes que cela peut engendrer, que chacun fasse des efforts pour comprendre l'autre. Le but est donc de trouver un juste milieu entre deux options jugées excessives. D'une part il ne faut pas que les migrants qui ont des manières spécifiques de pratiquer la religion aient des offices propres auquel cas cela renforcerait la distinction entre deux « types » de croyants et irait à l'encontre de l'idée d'Église universelle. D'autre part, la perspective inverse, celle qui pousserait les migrants à abandonner leurs pratiques au profit de celles qui ont lieu localement, irait à l'encontre du respect des cultures.

Si la religion chrétienne a parfois été analysée comme un facteur de rapprochement puisqu'élément commun entre les migrants catholiques et une société d'arrivée majoritairement catholique, nous savons que bien au contraire, cette proximité a pu constituer un facteur de différenciation : les migrants italiens du début du siècle par exemple ou encore les Polonais en ont fait l'expérience[1]. Des pratiques cultuelles différentes qui troublaient aussi bien les uns que les autres, des langues distinctes qui ne favorisaient pas les offices communs, ont ainsi été des éléments de distinction au sein du même ensemble que se voulait être l'Église. C'est alors que « des expressions différentes de la religiosité, internes au catholicisme, ont pu créer de l'allogénéité à partir d'une stigmatisation du Même »[2]. Or c'est précisément à l'intérieur d'un système de valeurs commun que vont se construire les relations asymétriques évoquées précédemment et non entre d'éventuels systèmes différents[3]. La religion chrétienne est donc l'un des éléments de cet ensemble, mais s'en tenir à ce postulat ne serait pas suffisant. D'une part parce que cela exclut de l'analyse tout ceux qui ne sont pas croyants ou pratiquant d'autres religions, notamment musulmane : le constat de la prise en compte, tant dans les principes que dans les modes d'action, de l'ensemble des nouveaux arrivants, apparaît alors très rapidement et montre les limites de cette vision trop restrictive. D'autre part, cette perspective introduirait une rupture radicale entre d'un côté une société religieuse et de l'autre une société laïque, ce qui, considérant les multiples débats sur la sécularisation et le sens à donner à ce terme, n'apparaît pas opératoire. En ce sens, nous avons considéré les réflexions et les modes d'action impulsées par des services religieux catholiques

[1] Taravella Luigi, « La pratique religieuse comme facteur d'intégration », Bechelloni Antonio, Dreyfus Michel, Milza Pierre (dir.), *L'Intégration italienne en France*, Bruxelles : Complexe, 1995, p. 71-83.
Schor Ralph, « Le facteur religieux et l'intégration des étrangers en France (1919-1939) », *Vingtième siècle*, vol. 7, n° 7, 1985, p. 103-116.

[2] Green Nancy L., « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 1, 2002, p. 127-144, (p. 141-142).

[3] Guillaumin Colette, *op. cit.*, 2002, [1972], p. 124.

(qu'ils soient ensuite menés par des membres du clergé ou des laïcs) comme participant pleinement de la construction de rapports majoritaire-minoritaire en France. Il nous reste cependant à analyser en dernier point les pratiques et discours évoqués par les divers acteurs à l'intérieur de ce « système commun » dans lequel prend sens la différenciation.

Troisième partie

Construction et complexité des appartenances

Après avoir décrit le pèlerinage et les éléments clefs de la fête de Sainte-Solange de manière historique jusqu'à son appropriation par les Portugais, c'est le rôle de la société locale dans l'accueil des migrants et de l'altérité plus généralement que j'ai décrit en deuxième partie. Plus particulièrement, j'ai porté mon attention sur le rôle de l'Église et ses représentants en postulant que les manières d'appréhender la question de l'altérité venaient nourrir des modes de catégorisations modifiant durablement les représentations et les frontières du couple Eux / Nous. Ces éléments de contexte révèlent un ensemble de pratiques et discours constitutifs des relations entre groupes.

Dans cette enquête, nous avons pu constater la diversité des groupes auxquels se référaient les acteurs, souvent simultanément, si bien qu'en fonction du contexte, les frontières à partir desquelles s'expriment l'autre et l'identique se déplacent. Comment se construisent ces appartenances, les références au « nous » et donc à l'autre, et quels sont les processus d'identification[1] à l'œuvre ? Le pèlerinage de Sainte-Solange constitue-t-il un élément important dans l'ancrage territorial et la construction d'une autochtonie pour ceux qui, malgré tout, continuent de se référer à un pays qu'ils ont quitté ou qui sont nés en France ? Cette dernière partie de notre travail souhaite analyser les définitions et les critères du même et du différent, leur coprésence ou leur interpénétration, en portant attention à l'importance des contextes et des discours dans lesquels se font jour ces références au « nous ». Les références au national, à la culture, au religieux, à la tradition ou au patrimoine local se révèlent ainsi être entremêlées, imbriquées les unes aux autres dans un jeu faisant intervenir le local comme le global. Les frontières des groupes apparaissent dès lors labiles et fuyantes au regard de la superposition de l'expression des appartenances par chaque individu.

Les deux chapitres de cette troisième et dernière partie de la recherche permettront d'analyser plus précisément la manière dont se disent ces divers sentiments d'appartenance, qu'ils soient d'ordre religieux, ethniques ou encore ceux plus difficilement dicibles comme nous le verrons, relatifs à l'autochtonie. Dans un premier temps, je développe ainsi la question de la construction d'une autochtonie, sa reconnaissance, les pratiques et discours mis en œuvre pour « devenir quelqu'un d'ici » en même temps que s'expriment d'autres appartenances. L'idée principale est que l'ancrage se construit par l'appel à la localité et à l'aide d'un certain

[1] Stuart Hall suggérait l'utilisation de cette expression rendant mieux compte du caractère processuel de l'identité. Il proposait ainsi de « réarticuler la relation entre le sujet et la pratique discursive que pose la question de l'identité – ou mieux encore si l'on privilégie le processus de subjectivisation par rapport aux pratiques discursives (et la politique d'exclusion que semble entraîner ce processus), la question de l'*identification*. Hall Stuart, « Qui a besoin de l' « identité » ? », *Identités et cultures. Politiques des* Cultural Studies, Paris : éd. Amsterdam, 2007, [1996], p. 267-285, (p. 268-269).

nombre d'outils. C'est donc particulièrement vers les outils mobilisés au sein de relations sociales que je porte ici mon attention en examinant comment, entre autres, la parenté ou le patrimoine, l'unique et le métissé, deviennent constitutifs de la relation autochtones / allochtones. Dans le deuxième chapitre de cette partie, je souhaite démontrer la labilité des frontières en m'attardant sur la multiplicité des appartenances, la capacité des acteurs et des groupes à négocier ou remettre en cause l'exclusivité des appartenances, à partir là-encore de situations concrètes, essentiellement celles concernant le pèlerinage.

Chapitre 6 : Ancrage et autochtonie en construction

Qui se définit comme autochtone et qui a la capacité de revendiquer cet ancrage ? La question de l'autochtonie suscite plusieurs interrogations et notamment celle de la capacité à définir celui qui est « d'ici » et à le distinguer de celui qui vient « d'ailleurs ». L'autochtonie ne doit pas être envisagée comme une donnée immuable et irréductible et c'est dans cette perspective que j'entends ici analyser les façons dont elle se construit. L'autochtonie résulte plutôt de discours et de pratiques qui, à l'instar de l'ethnicité, construisent et entretiennent une frontière comme le sentiment d'être autochtone et la reconnaissance d'une légitimité à se définir comme tel. Il existe dès lors un certain nombre « d'outils » mobilisés par les acteurs pour entretenir cette idée d'autochtonie et c'est quelques-uns d'entre eux qui sont envisagés ici, notamment dans le discours.

En premier lieu, c'est la frontière entre autochtone et allochtone que nous allons explorer avec l'analyse des termes utilisés pour désigner l'autochtone et l'allochtone, les effets de cette terminologie qui semble parfois s'imposer d'elle-même dans les entretiens mais qui sous-entend de multiples représentations et attentes concernant le fait « d'être d'ici ». Dans un deuxième temps, nous verrons comment dans ces discours peut se construire de la parenté entre ceux qui ne sont pas nés ici mais qui font valoir un ancrage territorial fort, notamment à travers « l'adoption de Sainte-Solange », expression se référant autant à la sainte qu'au village qui porte son nom. Un autre atout mis en valeur est celui du « patrimoine » que constitue le culte, ou plutôt sa valeur patrimoniale ou « traditionnelle », soit autant d'expressions exprimant un attachement particulier à l'événement tout comme ce qui y est afférent (l'église, la chapelle, etc.). Nous verrons comment la valeur patrimoniale est ainsi mise en avant par ceux qui revendiquent l'autochtonie et se sentent légitimes à se dire être « d'ici ». L'autochtonie, tout comme l'ethnicité, n'est donc pas un donné substantiel ni exclusif, ce qui montre bien la particularité de ce pèlerinage au sein duquel les Portugais sont tout autant Berrichons que Minhotos[1]. La question du métissage, de l'interpénétration de valeurs, doit donc en dernier point de ce chapitre être questionnée, puisqu'elle est régulièrement posée par les acteurs eux-mêmes : comment fait-on au Portugal, pourquoi le fait-on de telle manière ici,

[1] Le Minho est une région du nord du Portugal de laquelle viennent majoritairement les migrants portugais de l'agglomération berruyère.

quels sont les échanges et modifications de pratiques liés à la présence portugaise, pour les Portugais comme pour les non Portugais ? Ces changements constituent-ils des métissages, du syncrétisme religieux ou sont-ils le reflet d'une situation interculturelle ?

1. Qui sont les allochtones ?

L'importance de la localité dans la célébration de Sainte-Solange a été montrée dans la première partie. Nous avons analysé en deuxième partie la manière dont l'idée de différence culturelle a pu servir à l'échelle du diocèse de Bourges pour mettre en place des actions particulières envers les migrants. Ces représentations de la différence ont également servi pour résoudre quelques contradictions inhérentes au pèlerinage : la coprésence du sacré et du profane notamment. Qu'en est-il à l'échelle plus réduite de Sainte-Solange ? Il faut maintenant interroger l'idée d'autochtonie, sa construction et surtout sa mobilisation lors du pèlerinage. Dans quelles conditions se dit-on autochtone, sur quelles bases se fonde cette volonté « d'être d'ici » et que signifie-t-elle ? Qui se définit comme autochtone et qui a la capacité de reconnaître, légitimer, le sentiment d'être « d'ici » ?

1.1. Nommer le minoritaire pour saisir une distance

Jusqu'à présent nous avons repris la terminologie des acteurs concernant la catégorisation des populations en présence. Nous avons surtout insisté sur la construction de ces catégories mais avons peu questionné leurs contextes d'utilisation ou les pratiques. Les termes « migrant », « Portugais », « Hmong » ou « Africain » sont ainsi couramment employés comme des catégories par les acteurs eux-mêmes. À l'exception du terme « étranger » qui ne reste utilisé que par désignation, n'étant jamais énoncé pour se nommer soi-même, toutes les autres terminologies sont réutilisées comme catégories par les acteurs et groupes qu'elles sont censées définir. Lorsque nous avons étudié les bases socio-historiques de l'accueil des nouveaux venus par l'Église locale, nous avons pu mettre en lumière l'importance des stéréotypes dans la construction des groupes et du traitement collectif des personnes en fonction de leur appartenance supposée à ces groupes. Les termes ne sont donc pas de simples constats puisque leur connotation ne correspond pas nécessairement à la situation des

personnes : les étrangers ne sont pas toujours réellement étrangers au sens juridique comme les Gitans ou les Algériens avant l'indépendance, et plus récemment ceux que l'on appelle « Africains » ne sont pas toujours originaires du continent africain.

Ces termes, ces discours, construisent et assoient de la différence, ils ne peuvent donc être envisagés comme de simples termes qui relèveraient du constat. Ils ont en effet une portée attributive et participent bien à la construction des identifications. Ces dernières sont donc le résultat à la fois d'un discours extérieur au groupe, par exemple celui de l'Église locale, et intérieur au groupe, le discours portant alors sur soi-même. La sociologie des relations interethniques nous éclaire ici sur ces deux processus opérant de façon conjointe. Danielle Juteau propose, à propos de l'analyse de la construction des appartenances, la définition d'une frontière à deux faces, une face interne et une face externe :

> « Ainsi peut-on envisager l'ethnicité comme une frontière à deux faces qui découle de deux processus qui sont, empiriquement parlant, inextricablement liés ; la dimension externe de la frontière définit la dimension interne »[1].

Si la face externe de la frontière définit la face interne, elle ne la crée pas pour autant de toutes pièces. Cela reviendrait à dire dans notre cas que l'appartenance portugaise ne doit son existence qu'à la présence d'un tiers (les « non Portugais ») capable d'assigner une identité par la suite entièrement appropriée par le groupe qu'elle désigne. Le sentiment d'appartenance se construit effectivement en partie à partir de l'intérieur et de l'extérieur, en fonction de facteurs que l'on peut aussi qualifier d'exogènes et d'endogènes[2]. Ces deux faces alimentent alors mutuellement une distinction Eux / Nous, autochtone / allochtone. Les Portugais construisent et maintiennent par exemple une appartenance en développant un certain nombre d'activités, de valeurs, de discours sur eux-mêmes : un folklore, un calendrier festif, une langue, soit un ensemble d'éléments non restrictifs et intervenant à différents degrés et selon les circonstances dans cette appartenance vécue, dite, ressentie. Cette face interne se complète et est également conditionnée par la face externe. Cela s'observe lorsque par exemple d'autres acteurs ou groupes d'acteurs appréhendent cette communauté portugaise : nous l'avons vu dans la partie précédente, les discours et le traitement collectif dont les « Portugais » ont fait l'objet ont contribué à la constitution de cette appartenance.

---

[1] Juteau Danielle, « Les communalisations ethniques dans le système-monde », *op. cit.*, 1999, p.151-176, (p. 166).

[2] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *op. cit.*, 2008, [1995], p. 159.
Bertheleu Hélène, « Introduction », *Identifications ethniques. Rapports de pouvoir, Compromis, Territoire*, Actes des journées universitaires d'automne de Rennes, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 7-20.

Enfin, il ne faut pas oublier que ces distinctions se produisent dans un contexte de relations inégales, « dissymétriques »[1], où l'un des groupes impose, ou tente d'imposer, un ensemble de normes, de valeurs – le groupe majoritaire – à un ou plusieurs autres groupes considérés comme différents, voire socialement dégradés ou déviants – le ou les groupes minoritaires. La différenciation peut en ce sens mener à la hiérarchisation : lorsque l'on affirme que certaines migrations sont plus assimilables que d'autres par exemple.
Ni le groupe minoritaire ni le groupe majoritaire n'existent en soi. Ils prennent sens dans les relations qu'ils entretiennent l'un et l'autre[2]. Cette position d'acteur majoritaire comme détenteur d'un pouvoir d'identification de l' « autre » peut être traduite localement par le rôle de l'Église dans la désignation de l'altérité et, à moindre mesure, par le rôle de la principale association organisatrice du pèlerinage, l'Association Sainte-Solange.

Certains acteurs ou groupes d'acteurs ont la capacité, de par leur position sociale et les moyens symboliques dont ils disposent, de nommer d'autres groupes. Everett Hughes relevait clairement le fait que « dans des situations interethniques, il est toujours important de se demander qui détient le pouvoir de nommer – pouvoir qui n'est pas toujours confondu avec le pouvoir économique et politique »[3]. Dans les discours portant sur le pèlerinage de Sainte-Solange, ceux des organisateurs comme des participants, les catégorisations sont imprécises et se jouent des réalités. Ainsi « le Portugais » n'est pas nécessairement celui qui vient du Portugal ou qui possède la nationalité portugaise, de même que le migrant n'est pas nécessairement celui qui a effectivement migré. Ces catégories définissent toutefois des populations en fonction d'un élément jugé surplombant et explicatif des relations sociales : une origine culturelle et / ou géographique fonctionnant sur le mode de la dichotomisation (ainsi le terme Africain désigne par extension tous les non-Européens). Dans la partie où nous avons abordé les manières dont l'Église locale, à travers quelques-uns de ses services, a accueilli ceux qu'elle nommait les « migrants », nous avons montré que, dès les années 1960, ce terme ne décrivait pas tant une migration ou l'étranger au sens strict ou administratif mais relevait plutôt d'une manière détournée de nommer l'altérité : les Tsiganes ou les Algériens sont alors Français mais considérés comme étrangers. Les populations en présence ne sont plus nécessairement les mêmes, mais les modes d'appréhension ont-ils changé pour autant ?

---

[1] Pietrantonio Linda, *op. cit.*, 2000, p. 151-176.
[2] Guillaumin Colette, *op. cit.*, 2002, [1972].
[3] Hughes Everett C., « Qu'y a-t-il dans un nom ? » [1952], Chapoulie Jean-Michel (éd.), *Le regard sociologique*, Paris : éd. de l'EHESS, 1996, p. 237-250, (p. 246).

Une première manière d'appréhender l'utilisation de cette terminologie consisterait donc à envisager leur simplicité d'utilisation : nommer aujourd'hui « les Portugais », « les Africains » permettrait, même si l'on a conscience de la complexité des appartenances, de décrire une population par ce qui semble la réunir à un moment donné : la référence à une langue (maîtrisée ou non), un pays, un folklore… Dans ce cas, le recours à la facilité fait constat, aboutissant finalement à une généralisation abusive ne tenant pas ou peu compte du point de vue des personnes concernées. Une autre approche, bien plus opératoire, consiste en revanche à envisager l'utilisation de telles catégories, non pas comme reflet des appartenances, mais comme participant de leur construction et éclairant la vision du majoritaire comme celle des minoritaires. Comme le soulève justement Colette Guillaumin à ce sujet :

> « Non seulement l'univers de la signification éclaire les actes, mais il les motive. Cette double détermination du langage conduit donc aussi bien à se fonder sur le langage pour comprendre le racisme qu'à accorder une valeur prédictive à cette compréhension puisqu'en effet le langage est ce lieu où se rencontrent l'explication des actes et leur motivation »[1].

Dans ce cas, l'utilisation des catégories doit être mise en perspective avec les usages qui en sont faits par les personnes qu'elles sont censées désigner, de même que les relations inégales en termes de pouvoir ou de capacité d'action, ou la place dans une relation majoritaire-minoritaire qu'elles masquent parfois[2]. De toute évidence, la relation entre le nom et le groupe qu'il est censé indiquer ne relève pas d'un caractère essentiel.

Cette relation entre le terme qui nomme l'autre – pour ne pas dire l'ethnonyme – et les personnes ainsi désignées conditionne les relations entre les individus et groupes. Ainsi pour Pierre-Jean Simon :

> « Les mots sont importants dans le monde social – et donc pour la science sociale, pour les analyses sociales et historiques – parce qu'ils ne sont pas seulement des mots, mais qu'ils sont aussi des *faits*, qu'ils font partie de la réalité sociale et qu'ils sont producteurs de cette réalité »[3].

---

[1] Guillaumin Colette, *op. cit.*, 2002, [1972], p. 190.

[2] Bertheleu Hélène, « Sens et usages de « l'ethnicisation » », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n° 2, 2007, p. 7-28.

[3] Simon Pierre-Jean, « Questions de mots : du bon usage des définitions », *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 25-58, (p. 55).

En ce sens les catégorisations endogènes et exogènes ne peuvent être considérées séparément puisque, comme le relevaient Poutignat et Streiff-Fenart, nommer sous la même catégorie un ensemble d'individus contribue à construire d'une part des relations particulières entre les personnes et d'autre part une appréhension globale de ce groupe. Le traitement collectif n'est plus à démontrer ici, nous nous sommes attachés à le faire dans la partie précédente :

> « Le fait d'être collectivement nommés finit par produire une solidarité réelle entre les gens ainsi désignés, ne serait-ce que parce que, du fait même de cette nomination commune, ils sont collectivement l'objet d'un traitement spécifique »[1].

Si la « différence culturelle » a parfois servi d'explication à des comportements et des manières d'agir, notamment par les services d'Église tel La Pastorale des Migrants – comme nous l'avons vu à travers l'étude des stéréotypes sur l'étranger ou pour expliquer l'appropriation du pèlerinage par les Portugais – elle doit maintenant être analysée en tant qu'élément construit dans et par les rapports sociaux : « Les relations sociales viennent à chaque instant nourrir, confirmer ou transformer des rapports sociaux historiquement construits »[2]. Selon Hélène Bertheleu, envisager les différences culturelles comme des facteurs explicatifs conduit inévitablement à une analyse causale biaisée par ces supposées différences alors qu' « au contraire, les différences constituent avant tout des objets à expliquer. Quels sont les ressorts de la différenciation sociale dans telle situation particulière ? »[3]. Pourquoi certaines personnes sont-elles saisies de manière individuelle, en tant qu'acteur autonome (auquel cas elles sont désignées par leur patronyme), alors que d'autres sont considérées comme représentatives d'un groupe plus large, celui d'un pays, voire d'un continent et sont, dans ce cas, nommées par un vocable général renvoyant à une supposée appartenance (les « Africains », les « Portugais » etc.) ? Là-encore Colette Guillaumin relève que la catégorisation opère par une totalisation où « l'autre n'est jamais que le morceau d'un tout et non un organisme complexe »[4].

Se pencher sur ces différentes façons qu'ont les divers acteurs de nommer et se nommer est tout à fait illustratif des représentations de l'altérité. Si dans les décennies précédentes (1960-1990), le terme « migrant », dans le cadre du pèlerinage, était réservé à ceux qui se retrouvent

---

[1] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *op. cit.*, 2008, [1995], p. 158.
[2] Bertheleu Hélène, « Pour une approche sociologique des nouveaux venus », *Glottopol*, n° 11, 2008, p. 23-33, (p. 25).
[3] *Ibid*., p. 28.
[4] Guillaumin Colette, *op. cit.*, 2002, [1972], p. 268.

dans et par une appartenance portugaise, son utilisation est aujourd'hui réservée à d'autres populations, celles qui sont parfois aussi appelées « Africains » ou « membres des communautés des immigrés »[1], marquant ainsi un déplacement des représentations de l'altérité. Dans les tableaux de répartition des tâches pour l'organisation du pèlerinage, on peut ainsi relever que les différentes tâches sont proposées à des personnes nommées (nom, prénom), mais aussi à des personnes censées représenter un groupe plus ou moins large et plus ou moins précis (« un Portugais », « groupe des migrants »). La voiture-sonorisation comporte ainsi « une personne de l'association Sainte-Solange », « deux Portugais » et un « Africain ». À l'exception du président du Centre Franco-Portugais de Bourges qui, lui, est appelé par son nom – nous nous pencherons plus loin sur le rôle spécifique de cette personne –, tous les autres « Portugais » sont saisis par (réduits pourrait-on dire) cette appartenance. Pour les Africains, c'est encore plus éloquent puisque c'est un continent qui sert de référent pour désigner des personnes au parcours spécifique et pas toujours originaires d'Afrique.

Ces dénominations, replacées dans leur contexte d'utilisation, permettent ainsi d'en savoir davantage sur la dynamique du jeu majoritaire-minoritaire. Le minoritaire est nommé alors que le majoritaire ne l'est pas, puisqu'il constitue en quelque sorte la norme à partir de laquelle est défini l'autre, le « différent » ou l'altérité. D'ailleurs seul l' « Autre » est ethnique comme le notait Everett Hughes à propos des groupes ethniques aux États-Unis. Son exemple illustre très bien une réalité sociale contemporaine en France :

> « Il y en a un qui n'est *pas* « ethnique », le groupe des fondateurs de la société, et il y a les populations qui sont ethniques, c'est-à-dire toutes celles qui sont différentes et qui ont, en conséquence, un statut inférieur dans la société locale »[2].

Anaïs Sékiné relève de la même manière cette difficulté à nommer le majoritaire là où le minoritaire est, à l'inverse, constamment désigné : « Le minoritaire apparaît en effet dans le discours. Il n'apparaît qu'à travers lui. Il est « différent». C'est pourquoi il doit être nommé. Le minoritaire est celui qui porte un nom. Le majoritaire ne se nomme pas. Il est »[3]. C'est en effet parce que le majoritaire se constitue en élément de référence qu'il devient « innommable » dans le discours :

---

[1] Réunion de préparation du pèlerinage, 27 mars 2012.
[2] Hughes Everett C., « Qu'y a-t-il dans un nom ? » *op. cit.*, 1996, p. 237-250, (p. 243-244).
[3] Sékiné Anaïs, « Le politique du minoritaire : étude de postures critiques d'un apparaître particulier à travers les figures idéaltypiques du Juif et du Noir », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, 2010, p. 271-295, (p. 275).

> « Le rapport des minoritaires à la majorité est recouvert du sceau de la différence. Le majoritaire n'est différent de rien étant lui-même la référence : il échappe à toute particularité qui l'enfermerait en elle-même. La particularité au contraire constitue le minoritaire autant qu'elle le différencie du majoritaire »[1].

Or si le minoritaire semble constitué comme un ensemble par défaut rassemblant sous un même terme des individus ou groupes très divers, il en est de même pour le majoritaire qui ne constitue en rien un groupe homogène. L'une des principales difficultés réside alors dans la prise en compte du caractère précisément mouvant de cette dynamique dans notre étude : si tous s'accordent à reconnaître le pèlerinage comme un événement désormais portugais dans lequel les Portugais font partie des majoritaires, quels types de relations sociales permettent l'expression de cette appartenance, tant pour les Portugais que pour les autres ? Les « Portugais » seraient ainsi à la fois majoritaires et minoritaires ; majoritaires par différenciation avec d'autres groupes (par exemple la récente participation des Africains), minoritaires car continuant à être « Portugais » malgré tout : « Un groupe peut être à la fois majoritaire et minoritaire, soit par rapport aux groupes qui lui sont contemporains et qui constituent la même société, soit par rapport à d'autres moments de la même culture »[2].

1.2. Une autochtonie en construction

Certaines pratiques lors du pèlerinage sont destinées à rappeler que sainte Solange appartient effectivement et d'abord aux « gens d'ici », malgré les discours diocésains mettant en exergue une perspective universaliste et englobante de la célébration. Mais qui sont ces gens d'ici et qui sont les gens d'ailleurs ? Nous avons déjà évoqué l'importance que l'association organisatrice donne, lors du pèlerinage, au premier chant qui doit être en français. Il y a toujours au moins une personne du village appartenant au « noyau dur » ou « au cru », comme le rappelle une bénévole de l'Association Sainte-Solange, et qui fait partie de ceux qui portent les reliques ou qui entrent en premier dans la chapelle :

> « C'est un peu le noyau, c'est le gros noyau. […] On va dire que ça serait presque indigne que ça soit pas un Senet [*une « ancienne » famille du village*] qui porte les

[1] Guillaumin Colette, *op. cit.*, 2002, [1972], p. 120.
[2] *Ibid*., p. 123.

reliques. Parce que dans la tête, il faut que ce soit quelqu'un d'ici qui… […] Parce que y'a les petites mamies de Sainte-Solange qui surveillent, il faut toujours que ce soit des enfants de Sainte-Solange qui rentrent les premiers, qui prennent l'allée de la chapelle. Alors là-dessus il faut faire très attention » (Présidente de l'Association Sainte-Solange).

La conception du couple autochtonie / allochtonie n'est toutefois pas substantielle comme nous l'avons rappelé et « être d'ici » ne se résume pas à un lieu de naissance ou d'habitat[1]. C'est ainsi que « l'autochtonie ne peut plus être investie des mêmes significations sociales qu'hier »[2] et doit être envisagée comme un processus plus que comme une donnée préexistante. Le travail de Jean-Noël Retière sur la commune de Lancaster en Bretagne illustre particulièrement comment le « capital d'autochtonie » ne peut se comprendre qu'à la lumière d'une situation locale, par l'apport reconnu à la société locale et n'étant une ressource que dans le cadre de celle-ci[3]. En ce sens le capital d'autochtonie constitue un « tremplin » offrant un accès privilégié mais potentiel aux réseaux de sociabilité locaux. De la même manière, Jean-Claude Chamboredon et Michel Bozon nous invitent à envisager la pratique de la chasse dans les communes rurales non comme un seul loisir mais à la lumière d'un jeu d'acteurs et de pratiques symboliques évoquant une relation à la localité, à la place sociale de chacun, à la relation entre la société rurale et la société urbaine etc., autant d'éléments contribuant à la définition de l'appartenance. Ainsi « la valorisation particulière de la chasse tient peut-être d'abord à ceci qu'elle offre un théâtre permettant l'actualisation et la manifestation de valeurs qui n'ont pas l'occasion de s'exercer dans la vie quotidienne, fonctionnant en quelque sorte comme une réserve culturelle »[4]. Le pèlerinage de Sainte-Solange, événement exceptionnel, ritualisé et mis en scène, permet également de dire ce qui est tacite le reste du temps, entre autre l'appartenance locale. Nous verrons en quel sens cette appartenance constitue un processus et non un fait (l'autochtonie ne s'acquiert pas

[1] Detienne Marcel, « « L'art de fonder l'autochtonie », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 69, 2001, p. 105-110 et « Des métamorphoses de l'autochtonie au temps de l'identité nationale », *Cités*, vol. 1, n° 37, 2009, p. 147-153.

[2] Bastenier Albert, « Présentation », *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 3-10, (p. 3).

[3] Retière Jean-Noël, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, vol. 16, n° 23, 2003, p. 121-143.

[4] Bozon Michel, Chamboredon Jean-Claude, « L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique », *Ethnologie française*, T. 10, n° 1, 1980, p. 65-88, (p. 84).

nécessairement avec la naissance dans la localité) et que l'accès aux réseaux de sociabilité locaux peut constituer un tremplin vers l'autochtonie.

La trajectoire d'un couple habitant Sainte-Solange et dont l'époux comme l'épouse sont investis, « intégrés » comme ils le disent, entre autres, dans l'organisation du pèlerinage permet d'éclairer la manière dont il est possible de se légitimer en tant qu'autochtone dans un contexte spécifique. Cet exemple permettra dans un second temps de mettre en exergue les différents facteurs aboutissant à l'idée d'autochtonie. Originaire de la Nièvre, ce couple s'installe à Bourges en 1976, puis à Sainte-Solange en 1982. Ginette est assistante maternelle et trouve un poste à Bourges, Michel est alors coiffeur mais devient gardien à la maison d'arrêt de Bourges jusqu'à sa retraite en 2000. N'étant pas « natifs » de Sainte-Solange, ils sont en ce sens étrangers au village, mais leur investissement quasi immédiat dans les réseaux de sociabilité locaux, leur permet petit à petit d'endosser des responsabilités associatives ou municipales et d'être aujourd'hui pleinement reconnus comme « autochtones ». L'époux évoque succinctement ce parcours :

> « On est rentré dans les associations la première année. On est arrivé en février, et en septembre on avait déjà au moins six associations sur le dos. On nous a contactés. On est rentré une première fois dans l'amicale des parents d'élèves, après section marche, la musique, et après on est rentré dans le pèlerinage. Et moi je suis rentré dans l'association La Pastorale aux alentours de 1990. Et en 1991, j'ai pris la présidence de La Pastorale jusqu'à maintenant. Et puis j'ai fait trois mandats de conseiller municipal, sans interruption ».

Nous avons ici l'exemple probant d'un double processus où l'investissement local aboutit à une légitimation des fonctions occupées actuellement et, en retour, l'occupation de ces fonctions révèlent l'ancrage local. Si ce couple n'est pas originaire du village, aucun des deux époux ne fait valoir une double appartenance comme ce peut être le cas des Portugais de la région qui se sentent à la fois portugais et français. Au contraire, ce couple est facilement perçu comme « d'ici » sans que soit rappelée la proximité géographique de la Nièvre et du Cher, la proximité religieuse[1] ou régionale et une migration qui n'est finalement pas perçue comme telle. C'est leur parcours individuel qui s'impose là où les migrants sont plutôt saisis

[1] D'autant plus que la Nièvre est l'une des régions ayant possédé un culte à Sainte-Solange. La cathédrale Saint-Cyr de Nevers possède d'ailleurs une chapelle Sainte-Solange et l'église Saint-Hilaire à la Celle sur Loire une statue de la bergère.

comme les représentants d'un phénomène collectif plus large. Le couple dont il est question n'est donc pas appréhendé par les mêmes cadres, les mêmes typifications que les Portugais. La typification, c'est-à-dire la construction de types qui orientent l'interaction, est décrite par Berger et Luckmann[1] comme déterminant les relations sociales, des plus individualisées (monsieur Untel) jusqu'aux plus anonymes (les « Portugais »). Le couple dont nous avons rapidement tracé le parcours ne fait pas l'objet des mêmes typifications que les Portugais, même s'ils sont à leur arrivée considérés comme étrangers au village. Alors que la plupart des relations avec les Portugais relèvent de typifications anonymes, construites sur la base de certaines attentes (une culture, une religiosité…), le couple Nivernais jouit de relations individualisées avec les autres acteurs, les autres membres des associations par exemple.

Ceux qui sont parfois désignés comme Portugais, et qui font par ailleurs valoir une appartenance portugaise, sont pourtant, pour certains, nés dans la région voire à Sainte-Solange, et leur autochtonie est toujours pondérée par un qualificatif : « d'origine portugaise », « Portugais de Bourges », etc. C'est pour cette raison que nous questionnions plus haut la position à la fois majoritaire et minoritaire des Portugais. L'idée d'autochtonie, d'être d'ici, se construit conjointement à la capacité qu'ont les individus de donner du sens au lieu et à son histoire. Faire partie de cette histoire apparaît dès lors comme la dernière « négociation » aboutissant à l'autochtonie[2]. Cette idée de négociation, nous la retrouvons chez Berger et Luckmann qui, développant la notion de typification, expliquent que cette dernière est constamment négociée dans les interactions directes. Le langage, le discours, ou encore le patrimoine sont des outils de négociation que nous évoquerons plus tard. Notons pour l'instant que ces moyens à disposition sont effectivement mobilisés pour la négociation à l'œuvre. Le rapprochement des concepts d'autochtonie et de patrimonialisation ou de tradition n'est pas fortuit et l'on connaît les liens étroits entre le patrimoine et le sentiment consensuel qu'il génère – qu'il est censé générer du moins. Le sentiment d'être d'ici n'est dès lors pas qu'un constat, un élément par défaut de la personnalité des acteurs, mais constitue une dynamique positive et volontaire, passant notamment par l'appropriation ou la construction du « génie des lieux », du patrimoine local. Si certains anciens migrants portugais estiment ainsi que leur vie est en France, à Bourges ou dans les villes alentours, c'est parce qu'ils font le constat d'y avoir construit et vécu plus de choses qu'au Portugal :

[1] Berger Peter, Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris : A. Colin, 2006, [1966].
[2] Nous reviendrons plus loin sur les notions de négociation et de transaction sociale, telles que développées par Jean Rémy.

« J'ai le double des années en France que j'ai eu au Portugal. J'ai mes enfants ici, j'ai ma maison ici. Qu'est-ce que je vais faire là-bas ? » rapporte de façon pragmatique une femme d'une soixantaine d'années. Si l'autochtonie relève d'une construction, alors toute la question est de savoir si elle est exclusive : une autochtonie se construit-elle au détriment d'une autre ?

1.3. L' « ancienneté sociologique » à Sainte-Solange, le cas des « vieilles familles »

Comment dans un tel contexte ne pas faire référence à la notion d'ancienneté sociologique proposée par Norbert Elias et John L. Scotson[1] dans leur étude de Winston Parva, petite ville industrielle anglaise et surtout théâtre exemplaire de catégorisations et hiérarchisations. Dans leur étude, les auteurs ont mis en évidence une configuration pour reprendre une notion chère à Elias, au sein de laquelle établis et marginaux se définissaient non pas en fonction de leur position sociale (certains ouvriers sont considérés comme établis alors que d'autres sont relégués à une position inférieure, celle de marginaux) mais d'un rapport complexe à l'histoire sociale locale. Cette ancienneté sociologique dont jouissent certains groupes, certaines familles, ne se traduit que partiellement par une ancienneté en termes d'années ; elle reflète plutôt un rapport spécifique au pouvoir local, l'insertion dans une *élite* villageoise influente.

C'est précisément en ces termes que nous avons souhaité montrer précédemment la construction d'une autochtonie. Elias et Scotson ont mis l'accent, entre autres, sur le rôle et l'influence d'un certain nombre de familles, constituées en réseaux et par ailleurs centrées sur la mère, ce qu'ils nomment « les vieilles familles ». Il est tout à fait intéressant d'envisager un certain nombre d'éléments de notre étude communs de nombreux points à ces vieilles familles. Lorsque les enquêtés nous parlent de « noyau dur », de personnes « du cru », des « enfants de Sainte-Solange » ou encore des « petites mamies qui surveillent », cela évoque nécessairement une conception particulière de l'autochtonie comme nous l'avons évoqué dans la partie précédente, mais aussi des relations hiérarchisées, des « racines du pouvoir »[2].

Il apparaît assez rapidement à Sainte-Solange que certaines personnes sont considérées comme plus aptes et légitimes que d'autres à parler de Sainte-Solange. Ces personnes sont par

[1] Elias Norbert, Scotson John L., *op. cit.*, 1997, [1965].
[2] *Ibid*., p. 175.

ailleurs nommées par leur patronyme plus que par leur prénom (*Les* Senet, *Les* De Bengy, etc.). Si l'âge est généralement l'un des éléments mis en avant avec le présupposé selon lequel plus on a vécu de pèlerinages, plus on a de souvenirs à rapporter, cette ancienneté « biologique » ne constitue pas le pouvoir mais vient seulement l'asseoir. Deux principales familles ont attiré notre attention en ce sens. La première est une famille de notables locaux, dont l'aristocratie se remarque autant par la particule attachée au patronyme que par le renom local dont elle jouit. La seconde est une famille d'agriculteurs vers qui nombre de personnes nous renvoyaient, et plus précisément vers la mère, une femme de 80 ans. Ce sont deux familles installées depuis plusieurs générations à Sainte-Solange. La popularité que ces familles possèdent s'observe assez rapidement par les références systématiques qu'y font la plupart des habitants du village, mais aussi par les messes qui sont célébrées en leur honneur (ou plus particulièrement à l'un de ses membres) à l'église du village ou lors du pèlerinage.

Le patronyme De Bengy de Puyvallée reste fortement lié à celui de Sainte-Solange, de nombreux terrains et propriétés constituant un patrimoine familial important, y compris dans les communes avoisinantes, comme Bourges. Certains éléments du discours des habitants mettent en avant une certaine notoriété toujours ancrée ou liée au village ou son symbole, la sainte, en rapportant des anecdotes historiques. Ainsi sur la tombe d'un des ancêtres, enterré au cimetière des Capucins de Bourges (surnommé le « petit Père Lachaize » en raison des « célébrités » locales qui y sont enterrées) se trouve une statue de sainte Solange. C'est aussi l'un des membres de cette famille, Ferdinand, qui a contribué dans une large mesure, par un don très important, à la construction de la chapelle de Sainte-Solange au XIXe siècle. C'est lui qui offrit une nouvelle châsse pour contenir les reliques de la sainte en 1881[1]. Très impliqué dans la vie locale, Ferdinand De Bengy fut également conseiller municipal et membre de divers comités d'organisation du pèlerinage. Ce sont enfin deux personnes de cette famille qui offrirent deux des trois verrières de la chapelle à son inauguration[2]. De nos jours, c'est sur l'un des terrains de la famille que se trouve la « petite fontaine » près de laquelle nombre de pèlerins viennent se recueillir le jour du pèlerinage. La statue qui s'y trouve est aussi une construction financée par cette famille. Ainsi il s'agit d'un terrain privé mais qui reste ouvert aux pèlerins tout au long de l'année. L'un des fils de cette famille fut président de

[1] *La semaine religieuse*, 17e année, samedi 21 mai 1881 n° 21, p. 277.
[2] *La semaine religieuse*, 10e année, mercredi 13 mai 1874, n° 19, p. 220.

l'Association Sainte-Solange, dans les années 1990, et continue aujourd'hui encore d'aider à la préparation de l'événement.
La seconde famille s'illustre également par une présence ancienne, notamment par l'activité agricole qui s'hérite de génération en génération. Définie par la « mère » elle-même (c'est ainsi que l'une des trois sœurs les plus âgées est dénommée par les habitants du village) comme une « vieille famille de Sainte-Solange », « l'histoire de la ferme Senet » pour reprendre à nouveau ses termes, remonte sur au moins trois générations, du côté paternel comme maternel. Au-delà des générations qui ont vécu et vivent encore à Sainte-Solange, ces deux familles se caractérisent par un fort investissement dans la vie locale et notamment dans le pèlerinage. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à certains, comme nous l'avons évoqué, qu'il serait « presque indigne que ça soit pas un Senet qui porte les reliques ». C'est également ce fils qui prête une remorque de camion utilisée comme scène pour la messe et les danses folkloriques devant la chapelle. D'autres membres de cette famille font partie de la confrérie Saint-Vincent Saint-Blaise ou président l'union sportive locale.

Dans les deux familles, un fort ancrage territorial fait écho à l'ancienneté sociologique, c'est-à-dire une autochtonie reconnue et irréductible. L'investissement dans la vie sociale locale, et plus particulièrement les activités centrées sur l'église, constitue l'une de bases de la construction de l'ancienneté, de l'autochtonie et non l'inverse : ce n'est pas parce qu'on est une « ancienne famille » que l'on s'investit localement, mais bien parce qu'on s'investit localement que l'on devient autochtone. C'est ce que nous observons pour ce couple originaire de la Nièvre qui, par ses multiples investissements et le réseau à l'intérieur duquel il s'est inséré, a forgé une autochtonie. Cet ensemble de liens tissés en réseaux souvent superposés se caractérise alors par des relations amicales en dehors des activités, mais aussi par des alliances. Sans pour autant parler d'une endogamie villageoise, on relève qu'un certain nombre d'unions à l'intérieur de ces familles se sont nouées et se nouent encore. Cette parenté est d'ailleurs souvent mise en avant pour légitimer un attachement au lieu, comme si l'ascendance « biologique » constituait une preuve irréductible d'enracinement. Et lorsqu'elle n'existe pas, cette parenté entre « vieilles familles » est supposée ou imaginée : « Leur grand-mère, y'en a un [*l'un des fils De Bengy de Puyvallée*] qui est décédé il y a 5, 6 ans, il me disait, c'est les traits de ma grand-mère » relève madame Senet.
S'attarder sur la façon dont l'autochtonie est classiquement envisagée au village permet de mieux comprendre dans un second temps comment elle peut s'acquérir, se construire et

s'entretenir dans le cas de ceux qui n'habitent pas au village mais qui se réfèrent constamment à cet ancrage local. Nous avons vu que cette idée d'autochtonie se construisait dans des relations sociales liées à la vie villageoise et que des vieilles familles, comme de nouvelles (le couple originaire de la Nièvre) étaient aussi reconnues et respectées en tant que tels. Qu'en est-il, lorsqu'elle est mobilisée par des personnes identifiées à l'intérieur d'un collectif plus large comme les « Portugais », l'idée d'autochtonie se négocie-t-elle ? Se partage-t-elle ?

2. Un ancêtre commun, une parenté spirituelle

Faire valoir une histoire commune entre des Portugais de France et les « anciennes familles » de Sainte-Solange n'est pas évident : cette histoire est certes intimement liée depuis les années 1960, mais cela suffit-il à créer de l'autochtonie et surtout fonder la reconnaissance de celle-ci ? L'anthropologie invite depuis longtemps à examiner avec la plus grande attention les symboles, d'autant plus lorsque ceux-ci sont religieux. Pour ne donner qu'un exemple parmi tant d'autres, l'historien des religions Mircea Eliade rappelle que « les symboles sont susceptibles de révéler *une modalité du réel ou une structure du Monde qui ne sont pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate* »[1]. L'expérience immédiate, telle qu'elle se donne à voir à l'observateur du pèlerinage de Sainte-Solange, est manifestement marquée par une présence portugaise dont la volonté est de mettre en exergue cette appartenance. L'analyse des discours, des symboles, leur manipulation, donne toutefois à voir une autre réalité. C'est ce que nous allons examiner maintenant à travers la manière dont les Portugais estiment avoir adopté la jeune bergère berrichonne.

2.1. L'adoption de sainte Solange

« C'est un petit peu notre fête à tous. C'est devenu une tradition. C'est vrai que si demain, on ne faisait plus… ça serait un grand manque » souligne le président de l'Association Franco-Portugaise à propos de Sainte-Solange. Les liens entre les saints et les populations qui les célèbrent sont généralement très forts, allant parfois jusqu'à la création de liens de parenté mythiques, considérant le saint comme l'ancêtre créateur du village. Nous avons illustré en

[1] Eliade Mircea, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris : Gallimard, 1962, p. 296.

première partie les liens ténus qui existaient entre le village et la sainte, le premier tenant son nom de la seconde. Cette adoption de sainte Solange à laquelle font référence les Portugais constitue ici un élément d'analyse important que nous avons interprété comme outil de négociation de l'autochtonie. La négociation ne s'entend pas ici comme une stratégie rationnelle de la part des acteurs mais plutôt au sens de Jean Rémy qui, développant la notion de transaction sociale, insiste sur le caractère « semi-structuré » du monde social, tentant de concilier approches individualiste et holiste. C'est pour cette raison que nous n'irons pas jusqu'à analyser l'adoption de sainte Solange par les « Portugais » comme un acte stratégique effectué « dans le but de », bien qu'il participe à cette reconnaissance de l'autochtonie dont il sera question.

Dans l'exemple étudié ici, il s'agit d'une adoption « idéelle », une parenté spirituelle établie entre une population et une sainte, voire, par extension à la localité. Nous voulons ici montrer que bien plus qu'un simple discours, l'utilisation et la revendication d'une adoption permet la légitimation de soi en tant qu'autochtone, notamment en minimisant les représentations de la distance culturelle et en maximisant celles de la proximité cultuelle.

Ces pratiques de mobilisation de la parenté par les acteurs locaux ne sont pas récentes. L'histoire du culte et de la sainte met à jour, bien avant l'arrivée des « Portugais », l'utilisation de la symbolique de la famille. À Sainte-Solange, le changement de nom du village adoptant le nom de la sainte fût le premier élément de cette construction[1]. Dès le XIXe siècle, des analogies en termes de parenté sont décrites entre la sainte et la population, insistant sur la nécessité de transmettre le culte et, partant, une histoire locale :

> « Ainsi se perpétuera la dévotion séculaire à notre chère et puissante patronne. Ainsi nous transmettrons à nos descendants ce culte si touchant que nous avons reçu de nos ancêtres »[2].
>
> « Solange est bien la sainte du peuple berrichon ! […] Vous êtes notre sœur, en quelque sorte, votre puissance nous appartient »[3].

L'Église s'est effectivement toujours pensée comme un corps, constitué de tous ses fidèles. Cette idée de corps a ainsi servi de support à la création de liens de parenté spécifiquement religieux, une parenté spirituelle telle que décrite par exemple dans les relations de compérage

[1] La commune de Sainte-Solange ne constitue pas une exception : l'hagiotoponymie, c'est-à-dire les noms de lieux donnés en référence à un saint a été listée dans une entreprise débutée en 1861 par le Comité des travaux historiques et scientifiques. Le volume du Cher paraîtra en 1926 sous la direction d'Hyppolite Boyer.
[2] *Le courrier du Berry*, 4 juin 1873.
[3] *Le journal du Cher*, mardi 2 et mercredi 3 juin 1903.

entre les parrains, filleuls, compères et commères[1]. Ces liens de parenté, s'ils sont idéels, n'en produisent pas moins des effets sociaux concrets, par exemple des prohibitions d'alliance comme l'a montré Salvatore D'Onofrio dans son étude du modèle sicilien. La parenté, bien que spirituelle, entraîne donc des rapports spécifiques entre les acteurs, y compris lorsque les liens sont symboliques comme ceux entre un saint patron et les habitants d'un village. Cette parenté demeure ainsi virtuelle dans les représentations, comme le souligne Odile Vincent dans son étude des ostensions limousines :

> « Les gens ne se pensent pas les descendants réels de leur saint patron, que la définition religieuse situe d'ailleurs hors des liens de parenté. Ils le considèrent comme l'auteur de l'origine de leur cité (comme communauté et comme lieu) ; à ce titre, le saint apparaît comme la figuration de cette origine commune, et ses reliques comme la représentation matérielle, objectivée, de la pérennité de cette communauté et de ce lieu »[2].

Un lien entre les pèlerins et le saint ou la sainte célébré est donc établi et évoqué en termes de parenté spirituelle : le saint symbolise la création du lieu et la population s'identifie à ce lieu. Nous pouvons dès lors comprendre l'enjeu que représente la présence de l' « allochtone » sur un tel territoire : l'appropriation d'un lieu, d'une histoire, qui ne serait pas la sienne, une présence qui serait de fait suspicieuse voire menaçante. Toutefois, le pèlerinage de Sainte-Solange n'est pas une appropriation à sens unique, nous l'avons évoqué, et ce lieu et cette fête sont désormais aussi ceux des Portugais de la région, du point de vue des Portugais comme de celui des non-Portugais : il s'agit en ce sens d'une appropriation sans expropriation. Cette appropriation ou adoption peut être envisagée comme une tentative d'effacement de l'altérité par le partage d'un même patrimoine, créant ainsi de l'ancrage local.

Cette adoption fait également référence à l'aspect religieux de la légende de Solange. En évoquant une parenté spirituelle avec la sainte, c'est l'appartenance à la religion chrétienne qui est mise en avant. Ce processus permet de réduire les représentations de l'altérité en mettant en exergue une appartenance commune. Dans la religion catholique, la famille spirituelle de l'Église semble toute aussi importante que la famille au sens biologique du terme : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma

[1] D'Onofrio Salvatore, « L'atome de parenté spirituelle », *L'Homme,* vol. 31, n° 118, 1991, p. 79-110.
[2] Vincent Odile, *op. cit.*, 2002, p. 79-106, (p. 97).

sœur, ma mère » (Marc 3,31-35). Comment ce discours sur l'adoption est-il reçu et mobilisé dans le cas de Sainte-Solange ? Qui le mobilise et dans quelles circonstances ?

2.2. Un discours majoritaire et performatif sur l'adoption

Les « Portugais » de la région estiment ainsi avoir « adopté » sainte Solange, qu'il s'agit de leur « patronne d'adoption » ou encore que « Sainte Solange est pour nous comme une mère adoptive »[1]. L'expression n'est pas anodine, elle énonce un lien de parenté. Le discours a ici une portée performative et il nous faut analyser comment et quand sont mobilisées de telles expressions. Selon Austin, on l'a vu, certaines paroles sont avant tout des actes, et l'énoncé en constitue l'action[2]. Dans une perspective assez similaire, Berger et Luckmann soulignent que le discours contribue à objectiver le subjectif, y compris pour celui qui parle : « Le langage rend ma subjectivité « plus réelle » non seulement aux yeux de mon partenaire mais aussi à mes propres yeux »[3]. L'adoption de sainte Solange peut être envisagée à la lumière de cette analyse du discours, partant du principe qu'il ne s'agit pas tant d'un constat que d'une action. En effet, ici « dire c'est faire » et les intéressés entérinent cette parenté par nombres de gestes à forte portée symbolique (les travaux effectués, la participation à l'organisation de la procession etc.). D'après Austin, pour qu'un performatif aboutisse, celui-ci doit réunir certaines conditions, notamment qu'il ait été entendu et qu'il soit compris. De ceci découlent les questions suivantes concernant l'adoption de sainte Solange : à qui s'adresse ce message lorsqu'on l'évoque et qu'est-ce que cela produit réellement ?

Lorsque le président de l'Association Franco-Portugaise dit de sainte Solange qu'elle est « leur » sainte d'adoption, il exprime un lien symbolique fort qui est réitéré en entretien ou dans la presse. Tout comme dans l'adoption d'un enfant, les liens ne sont pas basés sur des critères biologiques, mais n'en sont pas moins forts. Ce lien symbolique relèverait, si on retient la typologie d'Austin, de la catégorie des « promissifs » qui correspond tout à fait à ce que déclarent les « Portugais » quand ils disent « adopter » sainte Solange. Selon l'auteur, « le promissif ne vise qu'une chose : obliger celui qui parle à adopter une certaine conduite »[4]. Il y

[1] Propos du président de l'association dans *La Nouvelle République*, mercredi 3 juin 2009.
[2] Austin John L., *op. cit.*, 1970, [1962].
[3] Berger Peter, Luckmann Thomas, *op. cit.*, 2006, [1966], p. 95.
[4] *Ibid*., p. 159.

a donc un acteur particulier à prendre en compte : celui qui parle. Pierre Bourdieu poursuit l'analyse d'Austin en prenant effectivement en considération la figure de celui qui énonce, dans notre cas, publiquement, le président du Centre Franco-Portugais. D'après Bourdieu :

> « Le pouvoir des mots réside dans le fait qu'ils ne sont pas prononcés à titre personnel par celui qui n'en est que le « porteur » : le porte-parole autorisé ne peut agir par les mots sur d'autres agents et, par l'intermédiaire de leur travail, sur les choses mêmes, que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté et dont il est le fondé de pouvoir »[1].

Le président de l'Association Franco-Portugaise, acteur (ou agent) représentant d'une communauté portugaise locale depuis plusieurs décennies se fait donc par cet acte de langage le médiateur d'un ensemble plus large qu'il représente et dont les « représentés » lui confèrent légitimité. Il est donc nécessaire d'analyser ce discours non pas comme une position personnelle qui essaime vers le groupe, mais bien comme un discours collectif prononcé par celui qui est le représentant légitime de ce groupe.

Toute l'efficacité de ce discours symbolique réside dans ce que Bourdieu appelait « la force de la représentation » conduisant l'auteur à critiquer de manière radicale la distinction entre réalité et représentations sociales. Cette distinction se fonde en effet sur des critères inopérants, ne prenant pas en compte que représentations et réalité se nourrissent mutuellement : « dans la pratique sociale, ces critères (par exemple la langue, le dialecte ou l'accent), sont l'objet de *représentations mentales*, c'est-à-dire d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés, et de *représentations objectales*, dans des choses (emblèmes, drapeaux, insignes, etc.) ou des actes, stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation (mentale) que les autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs »[2]. Il est donc en ce sens complexe d'affirmer la direction ou le sens de la « performativité » de l'énoncé puisqu'en rapportant cette adoption, le président du Centre Franco-Portugais agit à la fois sur les représentations de la communauté portugaise qu'il représente lui-même, et sur celles des autres acteurs locaux ne s'y reconnaissant pas qui, à leur tour, reprennent cette idée d'adoption comme un constat.

---

[1] Bourdieu Pierre, Boltanski Luc, « Le langage autorisé. Notes sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 1.5-6, 1975, p. 183-190, (p. 185).

[2] Bourdieu Pierre, « La force de la représentation », *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris : Fayard, 1982, p. 135-148, (p. 135-136).

Stuart Hall insiste quant à lui sur la construction de l'identification à l'intérieur des représentations et du discours :

> « C'est précisément parce que les identités sont construites à l'intérieur et non à l'extérieur du discours qu'elles doivent être comprises comme étant produites par des lieux historiques et institutionnels spécifiques, au sein de formations et pratiques discursives spécifiques, au moyen de stratégies énonciatives spécifiques »[1].

Un type de discours et son contexte particuliers sont ainsi interprétés et repris tour à tour par différents acteurs ou groupes d'acteurs comme des éléments constitutifs d'une appartenance. Nous retrouvons ici la double face des appartenances qui se construisent tant de l'intérieur que de l'extérieur du groupe. Cette adoption de sainte Solange par les Portugais contribue à entretenir une certaine ambivalence liée au nom même de la sainte et du village : s'agit-il de l'adoption de sainte Solange (la sainte) ou de Sainte-Solange (le village) ? Cette confusion est entretenue et elle fait autant référence à la sainte qu'au village, par extension à l'histoire locale. Or cette histoire locale se trouve présentement au cœur d'un ensemble patrimonial qui fait autant référence à des particularismes locaux (la tradition du culte de la sainte) qu'à la religion chrétienne plus globale.

3. Construire du patrimoine commun

L'attachement des Portugais à ce pèlerinage fait sans cesse appel à un registre de discours qui évoque le patrimoine, la tradition, la coutume, l'habitude. Autant de termes qui marquent certes une référence au passé mais aussi une référence au présent, à l'ancrage, à l'émotion. La mobilisation de ces notions permet donc de se situer dans divers contextes : un contexte local (le village), un contexte religieux (le culte), un contexte global (la religion chrétienne universelle), voire politique (l'Europe, sur laquelle nous reviendrons). Ce qui est commun se trouve-t-il dans l'universel proposé par le dogme religieux ou dans le local, la singularité du village berrichon ? La frontière entre l'un à l'autre n'est pas si perméable et les diverses échelles s'entrecroisent.

[1] Hall Stuart, « Qui a besoin de l' « identité » ? », *Identités et cultures. Politiques des* Cultural Studies, Paris : éd. Amsterdam, 2007, [1996], p. 267-285, (p. 271).

3.1. Tradition, coutume et patrimoine… des synonymes pour décrire l'attachement

Les termes de patrimoine, tradition ou coutume sont souvent utilisés par les enquêtés pour définir ou caractériser l'événement et le type d'attachement qui les lie à celui-ci. Quand et comment sont-ils mobilisés et quels sont les effets produits ? Les termes de tradition, de coutume ou de patrimoine sont effectivement ceux qui reviennent le plus souvent pour décrire une valeur affective quant au pèlerinage :

> « On est là pour faire… pour les aider, et continuer la tradition ». « Et cette tradition, ce n'est plus seulement une tradition berrichonne, ça devient régional, voire plus ». « Ça devient depuis plusieurs années une tradition cette fête, parce que c'est la seule dans la région qui nous rappelle notre pays. Avec une longue pérégrination, c'est ce qui se faisait chez nous. Donc ici, de plus en plus ça prend de l'ampleur. Y'a des Portugais qui viennent de Montluçon, Orléans, Tours. Y'a des gens qui viennent pour assister à cette fête, parce que c'est une sainte qui est vénérée par les croyants catholiques ». (Couple de retraités originaires du nord du Portugal).

> « Sainte-Solange, c'est incontournable. C'est devenu une tradition. C'est important ». « C'est quand même quelque chose, c'est un patrimoine, c'est des traditions, c'est quelque chose qu'il faut faire vivre. C'est important ». (Président de l'Association Franco-Portugaise de Bourges).

Les exemples de ce type de déclarations pourraient être multipliés. Utilisés comme synonymes, les termes de tradition ou patrimoine servent à décrire combien est grande la valeur accordée à ce culte, cette sainte, cette fête mais aussi cette localité. Dans quelle mesure l'appel à la tradition ou au patrimoine sert-il à décrire une situation comme celle de Sainte-Solange ? Hobsbawm décrit la tradition comme invariante, possédant une fonction symbolique forte. Il propose une typologie des traditions construites ou reconstruites en en décrivant trois sortes :

> « Les traditions inventées […] semblent appartenir à trois types qui se recoupent : a) celles qui établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, des communautés réelles ou artificielles; b) celles qui établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorités; c) celles dont le but

principal est la socialisation, l'inculcation de croyances, des systèmes de valeur et des codes de conduite »[1].

La tradition peut se rapprocher de la notion de patrimoine. Mais dans quelle mesure le patrimoine se différencie-t-il de la tradition ? Le patrimoine s'oppose-t-il à la fête ? C'est la question que s'est posé Laurent Sébastien Fournier en travaillant sur les fêtes locales en Provence[2]. La fête peut s'opposer classiquement au patrimoine en ce sens qu'elle met en avant la spontanéité voire la subversion ou la révolte là où le patrimoine exprime davantage la mise en valeur d'un objet tourné vers l'extérieur, c'est-à-dire qu'il comporte une dimension de valorisation culturelle locale. Après avoir établi trois grands types d'événements, l'auteur questionne le sens et l'usage de la tradition et du patrimoine. Il est intéressant de développer ici cette typologie puisque nous pouvons, dans une certaine mesure, retrouver des éléments de la fête de Sainte-Solange dans chaque type. Les fêtes votives sont celles où l'on célèbre un saint patron et ont donc une base religieuse dans laquelle est toutefois présente une partie profane à base de jeux. À propos des fêtes de Provence, l'auteur relève que l'aspect religieux a cependant perdu de son importance et la plupart du temps, seuls les aspects festifs demeurent, oubliant les fondements religieux de la fête. Ces fêtes réunissent essentiellement les « établis » et les « nouveaux venus », les touristes n'y participent guère. Les débordements sont classiques lors de ces fêtes et l'on assiste à des jeux de type carnavalesque évoquant le renversement des valeurs, le désordre prenant le pas sur l'ordre. Le deuxième type de célébration est celui des fêtes de confrérie où l'on célèbre certains métiers. Elles ont également une base religieuse, ce sont les saint-Vincent, saint-Blaise etc. que l'on retrouve d'ailleurs dans beaucoup de villages de France. Ces fêtes célèbrent autant un corps de métier qu'une « tradition », particularisme local comme les charrettes que l'on balade dans le village et qui demeurent l'emblème de ces fêtes qui se veulent, contrairement aux précédentes, fidèles à leurs origines chrétiennes. Beaucoup plus sobres dans leur démonstration, les acteurs qui les font vivre font appel aux traditions plus qu'à la valeur patrimoniale, c'est-à-dire qu'elles sont essentiellement tournées vers l'identité locale et non la valorisation globale de celle-ci en tant que ressource. En dernier lieu, l'auteur décrit les fêtes dites thématiques qui, malgré leur grande diversité, ont comme point commun d'avoir été créées récemment (après 1970) et de

[1] Hobsbawm Eric, « Introduction : inventer des traditions », Eric Hobsbwam, Terence Ranger, *L'invention de la tradition,* Paris : Amsterdam, 2006, [1983], p. 11-25, (p. 20).
[2] Fournier Laurent Sébastien, « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie Française,* vol. 34, n° 4, 2004, p. 717-724 et *La fête en héritage : enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*, Publications de l'université de Provence : Aix-en-Provence, 2005.

célébrer autant l'économie locale que les particularismes locaux en mettant à l'honneur des caractéristiques de la région essentiellement tournées vers le passé et la nature. Ainsi les thèmes sont généralement liés aux savoir-faire locaux, aux animaux domestiques, à une particularité locale etc. Ce sont d'après l'auteur les seules fêtes qui entretiennent un rapport étroit et explicite avec la notion de patrimoine car constituant une ressource culturelle potentielle. Loin de faire référence à des pratiques ou croyances anciennes, elles sont le plus souvent récentes et relèvent de pratiques locales au sein desquelles la sphère économique est omniprésente mais discrète dans le but de ne pas faire passer le marchand avant le festif.
Cette typologie n'est pas vraiment opératoire dans notre étude. En revanche, la discussion proposée par l'auteur sur la distinction entre patrimoine et tradition, patrimoine et fête, est tout à fait utile car les termes sont la plupart du temps synonymes, notamment dans les discours des enquêtés. La tradition décrirait ainsi les célébrations consacrant ou construisant une identité locale là où le patrimoine ferait appel à la question de la transmission et de la valorisation culturelle en dehors du groupe. C'est-à-dire que le patrimoine serait une ressource pour l'économie, le territoire et les particularités locales :

> « Là où la tradition insistait simplement sur l'aspect irrémédiable du changement culturel, le patrimoine entend valoriser et développer un potentiel culturel, produire du sens, sélectionner des valeurs, et mettre à profit le caractère évolutif de la culture pour prévoir le monde de demain »[1].

Nous avons déjà évoqué en première partie les aspects de la fête de Sainte-Solange dans laquelle trouvent place aussi bien les confréries locales que le clergé ou le folklore. De la même façon, nous ne pouvons envisager la fête comme une ressource territoriale économique ou touristique très importante. L'économie générée se limite à la vente des objets religieux au profit de l'Association Sainte-Solange, et le stand de boissons géré par l'Association Franco-Portugaise (dont les bénéfices sont partagés entre cette association et l'association organisatrice). Si les termes de tradition ou de patrimoine semblent utilisés l'un pour l'autre par les acteurs locaux pour décrire la fête, il faut noter que la fête de Sainte-Solange constitue une célébration qui comporte certains critères pris en compte dans la définition classique du patrimoine ethnologique et notamment celui de l'importance de la transmission. D'après Laurent Sébastien Fournier, les fêtes votives observées sur son terrain sont celles qui entretiennent le rapport le plus éloigné avec la notion de patrimoine, « à peine [perçues]

[1] Fournier Laurent Sébastien, *op. cit.*, 2004, p. 721.

comme une tradition, plus volontiers comme une simple coutume ou un fait social obligé de la vie locale, au pire un défouloir »[1]. Cette analyse de la situation ne semble pas correspondre au contexte de la fête de Sainte-Solange qui, fête votive avant tout, ne comporte aujourd'hui que très peu de moments de subversion, de défoulement intense, restant largement encadrée par son caractère religieux, y compris l'après-midi lors des fêtes folkloriques portugaises qui ne donnent lieu à aucun autre débordement que les danses. Elle n'en demeure pas moins une fête *du* village sous de nombreux aspects (ceux évoquant la localité) autant qu'une fête *au* village (ceux dépassant le caractère local : la religion universelle mais aussi l'Europe) pour reprendre à nouveau une distinction de Laurent Sébastien Fournier[2].

Toute la question est désormais de savoir à qui s'adresse cette transmission qui serait en partie constitutive du fait patrimonial : a-t-elle lieu à l'intérieur du groupe ou est-elle tournée vers l'extérieur ? Le fait, pour les anciens migrants portugais, d'appréhender la Sainte-Solange comme une ressource patrimoniale ou traditionnelle à transmettre est-il un indice concernant son rapport à la tradition ou au patrimoine ? En d'autres termes, transmettre la tradition pour les Portugais signifie-t-il que l'on en fait partie ?

Quelques analyses effectuées dans d'autres régions nous viennent en aide pour la compréhension du processus d'appropriation de la tradition par les Portugais. Dans un article publié en 1997 dans la revue *Hommes et Migrations*, Jacques Barou[3] étudie les modalités d'installation des Portugais dans la région Clermontoise. Son étude met en lumière des processus de légitimation tout à fait intéressants pour notre étude. L'auteur montre comment les anciens migrants des années 1960 ont investi les petites villes périphériques délaissées, rachetant des maisons à prix modique avec l'objectif de les rénover. Ce processus s'est développé à tel point que selon l'auteur, les Portugais sont devenus numériquement majoritaires, représentant parfois la quasi-totalité des habitants des centres anciens qui tendaient à se désertifier. Leur investissement patrimonial (tant dans son sens classique de patrimoine bâti que dans son acception anthropologique) est indéniable, ces familles devenant les piliers des fêtes locales similaires à Sainte-Solange. À titre d'exemple Jacques Barou évoque le village de Volvic où la procession de fin mai est essentiellement vécue et entretenue

[1] Fournier Laurent Sébastien, *op. cit.*, 2005, p. 107.
[2] Fournier Laurent Sébastien, « Fête traditionnelle et fête patrimoniale : rites, danses et jeux dans les villages provençaux (France), Fournier Laurent Sébastien (dir.), *La fête du village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 167-181.
[3] Barou Jacques, « En Auvergne, une immigration portugaise en milieu rural », *Hommes et migrations*, n° 1210, 1997, p. 43-59.

par les Portugais. En revanche, contrairement à Sainte-Solange, la célébration de ce culte n'a visiblement pas été l'occasion de dire son appartenance, en tout cas, pas de façon saillante : rien à part la pratique religieuse ne se donne à voir à ces occasions. La comparaison avec notre étude s'arrête rapidement car dans notre cas, le village de Sainte-Solange n'a pas été « sauvé de la désertification » par la présence des Portugais, contrairement à l'étude de Barou où la présence des familles a permis de redynamiser les commerces des villages ou d'éviter les fermetures d'école comme à La Roche-Blanche. L'auteur relève alors que trente années plus tard, les Portugais vivant encore dans le village ont investi l'ensemble des activités sociales, et ont pris conscience qu'ils étaient les acteurs de ce sauvetage. Cette prise de conscience et cet investissement se transmettent désormais aux jeunes générations et renforcent l'ancrage local des « Portugais » locaux, tout comme à Sainte-Solange.

Ces représentations du sauvetage de la fête de Sainte-Solange par les « Portugais » sont fréquemment exprimées dans les entretiens. Tous mettent en avant, parfois à demi-mots, parfois plus directement, l'enjeu que représente encore aujourd'hui la présence portugaise :

> « Il existerait toujours, mais pas de la même façon ». « Ils disent : Heureusement qu'il y a les Portugais ». « C'était un peu à l'abandon », « ils sont bien contents parce qu'on apporte la joie, de l'aide, et beaucoup de monde, et ils gagnent un peu de sous ». « Si on serait pas là, même les gens de Sainte-Solange, si on serait pas là, j'aimerais voir quelle allure ça pourrait avoir » (couple de retraités originaires du Portugal).

> « Parce que si la communauté portugaise, un jour, décidait d'arrêter, je crois que notre pèlerinage, il diminuerait pas mal ». « De toute façon à la messe là-haut, c'est 80% portugais. On dit pas 100%, mais c'est 80% à l'aise » (Ancien migrant portugais originaire du nord du Portugal).

Certains hésitent, peut-être par pudeur, à évoquer de manière trop directe l'importance de leur présence, mais tous font le constat que sans les Portugais, il resterait très peu de participants au pèlerinage. Ce pèlerinage est ainsi devenu le *leur*, comme on peut le relever dans l'extrait d'entretien précédent lorsque notre enquêté explique que sans les Portugais, « *notre* pèlerinage, il diminuerait pas mal ». Qu'englobe cette marque d'appartenance, *notre* pèlerinage ? Le « nous » fait-il référence aux Portugais uniquement ou à l'ensemble des participants ?

3.2. Des énoncés pour réinterpréter l'autochtonie

La tradition tout comme le patrimoine constituent donc des « outils » visant à dire son attachement et sont mobilisés dans certaines circonstances : les deux termes dénotent un attachement, le premier plutôt tourné vers le groupe, le second, plus institutionnalisé, vers l'extérieur. Mais quels types de relations produisent ces références entre les acteurs qui y ont recours ? Si tant est qu'elle soit différente de celle du sens commun comme le notait Gérard Lenclud, la définition de la tradition[1] est difficile à cerner au regard de l'usage qu'en font les acteurs. Cet usage contribue en effet à créer un ensemble de discours, de représentations et donc d'identifications : « l'utilité en général d'une tradition est de fournir au présent une caution pour ce qu'il est : en l'*énonçant*, une culture justifie d'une certaine manière son état contemporain »[2]. Cette énonciation est toutefois à replacer dans une « position d'énonciation » d'après Pascal Boyer[3], lorsque celui-ci, un an avant Lenclud, analysait l'usage de la tradition et de sa « véracité » ou encore la tradition comme « genre énonciatif » : « Là où l'ethnographe recherche la tradition, il y a avant tout des énoncés pertinents, qui n'expriment pas, serait-ce plus clairement ou systématiquement, des propositions fondant l'élaboration commune du discours, mais qui au contraire y apportent virtuellement du nouveau »[4]. Il est d'ailleurs tout à fait éloquent de confronter cette perspective concernant la tradition à celle de Stuart Hall concernant l'ethnicité et l'identification selon qui, rappelons-le : « Les pratiques de représentation impliquent toujours une position d'où l'on parle et d'où l'on écrit – une position d'énonciation »[5].

Nous avons vu précédemment comment l'appel à la tradition portugaise avait permis de « réconcilier » fête et religion parce que les représentations de la tradition portugaise permettent l'imbrication de ces deux éléments. Ce discours est aujourd'hui consensuel et repris par les Portugais :

> « Mais c'est une culture. Dès qu'il y a une fête, quelconque religieuse, y'a une procession. À travers la procession, y'a des chants, y'a beaucoup de chants. Voilà comment ça se passe une fête au Portugal. Par exemple y'a une fête d'un saint, y'a une

[1] Lenclud Gérard, *op. cit.*, 1987, p. 110-123.
[2] *Ibid*. Nous soulignons.
[3] Boyer Pascal, « Tradition et vérité », *L'Homme*, n° 97-98, 1986, p. 309-329.
[4] Boyer Pascal, « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique*, n° 58, 1984, p. 233-251, (p. 237).
[5] Hall Stuart, « Identité culturelle et diaspora », *Identités et cultures. Politiques des* Cultural Studies, Paris : éd. Amsterdam, 2007, [1996], p. 311-325, (p. 311).

> messe dans une église, dans un village, dans un quartier, y'a la messe, la préparation de la messe, y'a des chants, y'a une procession. La procession sort. On rentre, on chante, on prie, on fait des promesses, ils réalisent leurs promesses. Et dans ce même temps, l'après-midi, y'a une fête civile, mais qui est dédiée à ce saint. C'est comme une prière mais c'est une façon de se distraire, de passer son temps. Et en même temps, on peut chanter des chants même si des fois, c'est pas des mots très jolis, mais c'est pour rire, c'est pour se divertir. Mais en même temps, c'est avec une dévotion. Dieu, il veut aussi qu'on soit joyeux. Ils peuvent danser à la porte de l'église. C'est normal » (Retraitée originaire du Portugal).

Nous avons ensuite vu que le processus d'adoption de la sainte berrichonne se faisait de manière inversée : alors que les habitants de Sainte-Solange et du Berry tout entier (puisque Solange est la patronne du Berry) semblent recevoir de fait une filiation symbolique de Solange en tant qu'ancêtre mythique, ceux qui font valoir une appartenance portugaise ont choisi cette adoption. Cette distinction est pour Jean Davallon caractéristique de la patrimonialisation :

> « C'est toute la différence qui existe entre la transmission par patrimonialisation et la transmission par héritage, par mémoire ou par tradition qui a pour caractéristique d'ôter tout choix à celui qui reçoit : on hérite parce qu'on est descendant, on se souvient par ce qu'on doit se souvenir en tant que membre du groupe, et on fait ainsi parce qu'on reproduit ce que l'on a appris »[1].

Par ce mouvement se crée donc une « filiation inversée » pour reprendre le terme de Davallon, et qui a pour objet la construction d'une continuité entre passé et présent. Or lorsque Gérard Lenclud se penchait sur l'utilisation de la tradition en ethnologie, il relevait également que celle-ci ne pouvait être envisagée comme une simple irruption du passé, intact, dans le présent, mais comme un processus, un « procès de reconnaissance en paternité »[2], analogie de la paternité que nous retrouvons dans cette « adoption » de sainte Solange par les Portugais.

---

[1] Davallon Jean, « Comment se fabrique le patrimoine ? », *Sciences Humaines*, Hors série, « Qu'est-ce que transmettre ? », n° 36, 2002, p.74-77. [En ligne] URL : http://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine_fr_12550.html

[2] Lenclud Gérard, *op. cit.*, 1987.

Les entretiens effectués font état de la représentation patrimoniale et traditionnelle de la procession de Sainte-Solange, que ce soit pour les « Portugais », leurs enfants, et d'une manière générale pour tous les participants. Le terme de patrimoine, tout comme celui de tradition, est bien souvent employé pour exprimer l'attachement des uns et des autres à cet événement et la perte affective que sa disparition provoquerait. C'est donc de la même manière, sous le vocable de tradition ou de coutume qu'est évoquée la célébration pour faire valoir l'attachement que celle-ci, et plus généralement la sainte locale, génère à leurs yeux. Comme le rappelait Gabriel Le Bras, « quand une communauté capable de se régir tient pour obligatoires certains actes ou les conséquences qui leur sont habituellement attachées, la coutume est née »[1]. L'appel au patrimoine, à la tradition ou à la coutume, si les termes ne sont pas toujours distingués dans les discours, signifie également le désir de faire perdurer cet événement et l'ensemble des pratiques qui y sont associées, et donc le désir de les transmettre. Cette transmission d'une pratique et des valeurs se construit ainsi de différentes façons, en emmenant les enfants depuis leur plus jeune âge au pèlerinage, mais aussi de façon indirecte en partageant l'attachement à cette fête et tout ce que cela engendre : affectivité et émotion. Les objets souvenirs, rapportés du pèlerinage, offerts aux uns et aux autres, sont dès lors autant d'objets religieux liant directement les personnes à la sainte (comme nous l'avons évoqué dans la première partie) que des objets souvenirs à forte valeur émotionnelle. C'est en ce sens qu'une représentation de sainte Solange est gardée dans le portefeuille d'une jeune femme née de parents portugais, autant pour sa valeur religieuse que parce que l'enquêtée se l'est vue offerte par sa mère.

Il ne s'agit pas ici de décider si le pèlerinage de Sainte-Solange est un patrimoine ou une tradition d'un point de vue extérieur mais de comprendre en quoi l'appel à ces expressions permet de légitimer l'attachement d'un groupe à un objet et à un territoire. Évoquer une valeur patrimoniale, c'est faire référence au passé, mais aussi au présent et au futur. À chaque entretien mené avec des personnes, portugaises ou non, mais participant au pèlerinage, le discours est ponctué par la présentation de divers documents, albums photos, coupures de presse, autant de traces importantes marquant une présence locale déjà ancienne de la communauté portugaise. Ces références agissent comme des objets faisant aussi bien écho à l'histoire, donc au passé qu'à l'affectif provoqué par ces souvenirs, donc au présent.

[1] Le Bras Gabriel, « L'ordre classique », Dubroselle Jean-Baptiste, Jarry Eugène (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. 12 – Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale. Préliminaires et 1ere partie, livre 1*, Paris : Bloud & Gay, 1959, p. 86-118, (p. 100).

Cet ensemble de références permet de s'inscrire dans un contexte spatio-temporel, et donc de construire ou reconstruire un ancrage territorial. Le géographe Guy Di Méo insiste sur la proximité théorique et pratique du patrimoine et du territoire en tant que ressources projectives et dynamiques : « De fait, l'identité territoriale et patrimoniale ne se limite plus à un constat d'existence plus ou moins fragile, elle devient nouveauté, création, redécouverte, et renaissance, en rapport avec des situations et des enjeux bien actuels »[1]. En ce sens la tradition tout comme le patrimoine, puisque les acteurs utilisent ces termes comme synonymes, relèveraient de la même volonté de montrer un rapport spécifique d'attachement au passé comme au présent et par extension au futur.

Nous choisissons ici de soumettre la notion de patrimoine à l'épreuve de notre terrain car elle a donné lieu à une profusion de travaux depuis les années 1980, dans des disciplines variées, de l'anthropologie à l'histoire en passant par la géographie. De plus c'est un terme aujourd'hui largement utilisé dans le langage courant, devenu un enjeu social dans le sens où tout groupe doit posséder un patrimoine. Le patrimoine semble être devenu un élément qui, s'il n'est pas possédé par le groupe, rend caduque toute prétention à une appartenance commune : reconnaissance de l'occupation légitime d'un territoire, partage de valeurs, ancrage historique etc. Lorsqu'un groupe ne possède pas de patrimoine, cela semble signifier qu'il n'a rien à transmettre, qu'il n'a pas d'histoire, qu'il n'a pas de passé et implicitement, qu'il n'a pas de futur. C'est d'ailleurs dans cette perspective que le patrimoine a peu à peu recouvert des objets divers ; chaque groupe, chaque village, chaque territoire, cherchant alors quelque chose de significatif et symbolique pour le représenter. Le patrimoine doit contenir à lui seul tous les membres et l'histoire du groupe. À l'heure de la « machinerie patrimoniale »[2], des « patrimoines en folie »[3] ou de la « patrimoniomanie »[4] où tout objet est potentiellement « patrimonialisable » (« De la cathédrale à la petite cuillère »[5]), la production de patrimoine semble devenir une injonction. Toutefois, face à la multiplication des processus patrimoniaux, il est légitime de se questionner sur les différentes significations données et les effets produits.

---

[1] Di Méo Guy, « Patrimoine et territoire : une parenté conceptuelle », *Espaces et sociétés*, n° 78, 1995, p. 15-34, (p. 36).
[2] Jeudy Henri-Pierre, *La machinerie patrimoniale*, Belval : Circé, 2008, [2001].
[3] Jeudy Henri-Pierre (dir.), *Patrimoines en folie*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.
[4] Tornatore Jean-Louis, « L'esprit de patrimoine », *Terrain*, vol. 2, n° 55, 2010, p. 106-127.
[5] Heinich Nathalie, *La fabrique du patrimoine : « De la cathédrale à la petite cuillère »*, Paris : éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

Le fait de patrimonialiser ne crée pas seulement un nouveau statut, une nouvelle fonction à un monument, à une pratique ou un savoir-faire, il alimente en même temps une mobilisation d'acteurs autour de celui-ci. Lorsque des habitants d'origine portugaise estiment qu'un pèlerinage local dans un village berrichon fait partie de leur tradition, de leur patrimoine et qu'ils ont adopté cette sainte patronne, ne peut-on pas y voir autre chose que des termes faisant valoir un certain attachement affectif ? Posséder un patrimoine, partager une tradition devient un enjeu de son autochtonie. À Sainte-Solange, les Portugais jouissent de l'image de sauveurs du culte (tout comme les Portugais de la région de Clermont, étudiés par Barou, de l'image de sauveurs des petites villes périphériques) et leur présence majoritaire fait consensus. Cette position légitime au sein du culte nourrit la légitimité de leur position territoriale. Nous avons ainsi montré les liens forts existant entre le culte et la localité : pour les Portugais, ces liens se constituent à travers le recours au patrimoine.

3.3. Quel patrimoine ? Le pèlerinage ou l'histoire locale

Quels sont les liens que l'on peut établir entre l'attachement au pèlerinage et l'extension de cet attachement à l'histoire locale en général ? Rappelons rapidement ici les rapports ténus entre le patrimoine et le sentiment d'appartenance. Ceci va nous permettre en premier lieu de saisir que l'objet patrimonialisé constitue le reflet d'un attachement plus large. Dans son ouvrage *L'allégorie du patrimoine*, Françoise Choay a montré le processus historique et social par lequel la notion de patrimoine a évolué depuis la Révolution Française[1]. Le patrimoine est effectivement un construit social et le sentiment d'extériorité qui semble s'imposer aux individus est en premier lieu celui d'un sentiment d'appartenance à la Nation française : le tout l'emporte alors sur les parties, l'universalisme sur le particularisme. C'est à travers des objets consensuels qui feront patrimoine que cette appartenance est relayée, tout un chacun pouvant s'y reconnaître. Ce sentiment d'extériorité est relayé au cours du temps par diverses institutions spécialisées dans la désignation, la protection, le classement du patrimoine : l'inspection générale des monuments historiques, la Commission supérieure des monuments historiques, la Commission des monuments et musées, l'administration du patrimoine ou encore les inventaires du patrimoine ou l'UNESCO à l'échelle mondiale pour n'en citer que quelques-unes. La création de ces institutions s'accompagne de lois, de recommandations, de

[1] Choay Françoise, *L'allégorie du patrimoine.* Paris : Seuil, 1992.

prescriptions et proscriptions et donc de la notion de sanction. Le manquement aux règles définies entraîne effectivement une sanction, qu'elle soit pénale ou sociale. Le patrimoine devient alors un enjeu dont la sauvegarde, la conservation, la restauration, fait l'objet d'un débat sans fin : que faut-il considérer comme patrimoine, que faut-il conserver, détruire, reconstruire ou restaurer ?

L'évolution sémantique du terme patrimoine permet donc aujourd'hui de désigner un grand nombre d'objets d'attachement se construisant dans n'importe quel groupe, quelle que soit sa taille. L'une des différences effectuée pour distinguer les multiples patrimoines est celle des classements qui sous-entend un degré de reconnaissance élevé en fonction du prestige du classement ou de l'inscription. Pour tous les objets non protégés, ceux qui prennent sens dans un cadre spatial restreint (région, commune, voire quartier), la hiérarchie patrimoniale est aussi terminologique puisque l'on parle parfois de « petit patrimoine ». En effet, parler de petit patrimoine ou de patrimoine local participe, de cette distinction, voire de la hiérarchisation, de deux types de patrimoines.

L'un relèverait du folklore ou de l'artisanat, l'autre tiendrait des canons érigés par la culture. Le premier concernerait les danses populaires, les fêtes locales[1], les savoir-faire et productions locales[2], les outils ou machines[3] ; le second les monuments historiques classés, les espaces naturels exceptionnels tel le Mont Saint-Michel ou les parcs nationaux. Le « petit patrimoine » ou « nouveau patrimoine » serait soutenu et promu par des acteurs locaux, « par le bas » ; le « grand » serait institué ou reconnu par l'État, « par le haut »[4]. Le petit patrimoine désignerait des objets, des pratiques, sans valeur marchande mais à forte valeur émotionnelle et identitaire : le petit patrimoine est essentiellement vécu et substitue l'être à l'avoir[5].

Ce n'est plus tant la possession du patrimoine qui est importante que sa pratique et son vécu. La référence au groupe y est omniprésente, la transmission et le discours sur l'objet plus importants que sa seule possession. En ce sens le patrimoine est ici un objet vivant qui ne permet plus la seule référence au passé ; il s'inscrit dans un processus axé sur la transmission et la référence à un groupe, qu'il soit familial, religieux ou politique. Pour Laurent Sébastien Fournier, « cette force du petit patrimoine dans l'élaboration des processus d'identification

[1] Fournier Laurent Sébastien, *op. cit*, 2004.
[2] Faure Muriel, « Un produit agricole "affiné" en objet culturel. Le fromage beaufort dans les Alpes du Nord », *Terrain*, n° 33, 1999, p. 81-92.
[3] Tornatore Jean-Louis, « Beau comme un haut fourneau », *L'Homme*, vol. 2, n° 170, 2004, p. 79-116.
[4] Rautenberg Michel, *op. cit.*, 2003.
[5] Bonnet-Carbonell Jocelyne, « Préface », Fournier Laurent-Sébastien (dir.), *Le « petit patrimoine » des Européens : objets et valeurs du quotidien*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 9-12.

[…] interdit d'associer comme ce fut trop longtemps le cas le patrimoine à la seule dimension du passé. Le patrimoine est plus que jamais une construction tournée vers le futur […] »[1]. La célébration de Sainte-Solange dépasse en effet le seul jour de la fête. D'une part la préparation du pèlerinage se relance d'une année sur l'autre de manière à ce qu'il n'y ait aucun temps mort. D'autre part ce culte célèbre autant la localité que la sainte. Ce qui fait patrimoine ne peut donc ici se résumer à un objet strictement religieux (la sainte, ses reliques) ou à une procession le lundi de Pentecôte. Le pèlerinage n'est pas le patrimoine ou la tradition en soi, il n'en est que le reflet perceptible, la manière par laquelle on évoque son attachement. Cela ne signifie pas que ni la sainte ni le pèlerinage n'ont de valeur ; bien au contraire, leur valeur demeure précisément dans le fait qu'ils sont à ce jour la seule manière de montrer publiquement cet attachement. Nous comprenons alors mieux l'importance d'articuler une appartenance locale, une appartenance religieuse, et une appartenance ethnique de manière à ce que chacun puisse, à travers cette célébration, se dire Portugais, Chrétien, Berrichon, de façon imbriquée.

3.4. Des patrimoines marginaux ?

Les travaux sur le patrimoine font ainsi ressortir des liens très forts entre processus ou objet patrimonial et sentiment d'appartenance à un groupe plus ou moins restreint. L'historien Dominique Poulot estime d'ailleurs que la question de l'identité est au centre de tout patrimoine : « Tout patrimoine, tel que nous l'entendons aujourd'hui, a vocation à incarner une identité dans un certain nombre d'œuvres ou de lieux »[2]. Ethnologues et géographes font le même constat sur l'importance du sentiment d'appartenance que le patrimoine est censé construire, ou tout au moins catalyser. Toute la question réside dans le fait de savoir dans quel sens opère la patrimonialisation : ne fait-elle que cristalliser un groupe préexistant autour d'un symbole, ou à l'inverse, produit-elle ce groupe ? En réalité, les deux mouvements doivent se lire conjointement. D'après le sens élargi donné aujourd'hui à la notion de patrimoine, il semble que celui-ci puisse se construire dans n'importe quel groupe, quelle que soit sa taille.
Développons ici les diverses acceptions et portées heuristiques de la notion de patrimoine, notamment au regard de ce qu'il est convenu d'appeler un patrimoine des migrations. La

[1] Fournier Laurent Sébastien, « Introduction : polysémie et potentiel d'évocation du petit patrimoine », *Le « petit patrimoine » des Européens : objets et valeurs du quotidien*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 13-15, (p. 15).
[2] Poulot Dominique, *Une histoire du patrimoine en occident*, Paris : PUF, 2006, p. 26.

mobilisation du patrimoine par l'État dans un but fédérateur autour de la Nation française est désormais bien connue. La superposition de l'État et de la Nation, la proclamation de la République une et indivisible est nécessairement passée par l'élimination de tout particularisme. Les langues régionales sont un exemple de débat sur la question du patrimoine. Là où il n'existe qu'une langue officielle, reconnaître des langues régionales comme patrimoine immatériel reviendrait à concéder la pluralité précisément refusée par le principe républicain. Ce sentiment d'appartenance à la Nation doit dès lors devenir consensuel, trouvant sens dans un patrimoine qui ne reflète pas la diversité des « petites patries ». Il est donc compréhensible à partir de ce constat que reconnaître un patrimoine « local », un patrimoine qui ne fait sens que pour un groupe spécifique, irait en sens inverse, c'est-à-dire que l'on reconnaîtrait la particularité d'un groupe par rapport à l'ensemble. Si ce patrimoine est de surcroît représentatif de, et porté par, des migrants non-nationaux ou leurs descendants, reconnaître son existence devient un enjeu politique et symbolique.

Lorsqu'un groupe revendique un patrimoine qui n'est pas un élément du patrimoine national, cela devient en effet un enjeu politique, susceptible d'aller à l'encontre de cette République une et indivisible. C'est le constat que fait Michel Rautenberg lorsqu'il s'interroge sur la manière d'envisager des patrimoines pluriels, notamment extranationaux, alors que l'idée de patrimoine naît en même temps que celle de nation en France[1]. Au regard d'une histoire de l'immigration en France qui fut longtemps ignorée et encore aujourd'hui méconnue, cette articulation entre de multiples patrimoines doit être interrogée.

L'ouverture de la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration en 2007 à Paris est sans doute à interpréter autrement qu'à travers le prisme de l'urgence ou de la perte. En créant un musée dédié à l'histoire de l'immigration en France, c'est plus que la patrimonialisation qui est en jeu, c'est la reconnaissance d'un passé longtemps laissé de côté, de multiples populations qui ont fait partie de ce passé. La présentation des objectifs de la CNHI est éloquente en ce sens :

> « L'établissement public de la Porte Dorée – Cité nationale de l'histoire de l'immigration est chargé de rassembler, sauvegarder, mettre en valeur et rendre accessibles les éléments relatifs à l'histoire de l'immigration en France, notamment depuis le XIXe siècle et de contribuer ainsi à la reconnaissance des parcours

[1] Rautenberg Michel, « Les « communautés » imaginées de l'immigration dans la construction patrimoniale », *Les cahiers de FRAMESPA*, vol. 3, 2007.

d'intégration des populations immigrées dans la société française et de faire évoluer les regards et les mentalités sur l'immigration en France »[1].

Dans ce cas, le but est clairement défini, le musée n'a pas pour finalité l'exposition pure et simple. Les enjeux qu'il a soulevés et qu'il soulève encore sont de natures diverses : les parcours de vie présentés sont-ils représentatifs, exemplaires ? S'agit-il d'une histoire de l'immigration officielle (sous-entendue qu'il existerait une histoire de l'immigration officieuse, celle vécue par tous les autres) ? Loin de faire l'unanimité[2], de créer ce consensus souvent présenté comme nécessaire à la patrimonialisation, cet exemple illustre tout à fait les négociations suscitées dans et par l'action patrimoniale.

Si la patrimonialisation reflète voire génère un sentiment d'appartenance, et que l'appartenance n'est pas une caractéristique exclusive, c'est bien une dynamique en recomposition ou en transaction continuelle face à laquelle nous nous trouvons. Le processus de patrimonialisation en lui-même est une double dynamique qui reconfigure à la fois le groupe et l'objet patrimonialisé. Alain Battegay, étudiant la place du Pont à Lyon, a noté une modification des modes de transmission de la mémoire pour les musulmans (sans distinction d'origines géographiques), passant ainsi d'une transmission orale à un écrit prédominant. L'auteur émet alors l'hypothèse suivante :

> « L'idée que le travail au présent de mise en patrimoine et de mémoire, en tant qu'il opère publiquement et qu'il est rendu simultanément visible à d'autres, reconfigure dans son accomplissement même des *nous* initiaux qui ne sont d'ailleurs jamais ni initiaux, ni authentiques »[3].

Peut-on dès lors parler de patrimoine de l'immigration pour un événement qui célèbre une sainte décrite comme une patronne d'adoption ? À quoi fait référence ce patrimoine ? Est-ce le pèlerinage en lui-même, l'histoire légendaire de sainte Solange, les édifices religieux, qui font patrimoine ? Un événement tel celui des journées du patrimoine offre temporairement la possibilité de montrer les objets qu'un groupe considère comme patrimonial, et donc de montrer son attachement à ceux-ci. À cette occasion, le troisième week-end du mois de

---

[1] Extrait du site internet de la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration. Consulté sur internet <http://www.histoire-immigration.fr/index.php?lg=fr&nav=280&flash=0> le 19 octobre 2009.

[2] Cohen Anouk, « Quelles histoires pour un musée de l'Immigration à Paris ! », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 3, 2001, p. 401-408.

[3] Battegay Alain, « Les redéploiements des "nous" du patrimoine et de la mémoire en France », *Culture et Recherche,* vol. 114-115, 2007-08, p. 28-31, (p. 30).

septembre, l'événement crée une émulation sur le thème qui nous intéresse ici et l'ouverture d'une multitude de monuments démontre aux visiteurs en quoi le lieu visité est bien un patrimoine, label informel argumenté par un guide désigné pour l'occasion. À Sainte-Solange, les journées du patrimoine ont ainsi été l'occasion en septembre 2011 d'ouvrir chapelle et église aux visiteurs, la plupart habitants du village, déjà convaincus de la fonction patrimoniale de ces édifices. Bien que l'événement n'ait pas eu un rayon d'attraction très large, il a permis aux habitants de montrer leur attachement à ces deux édifices, guidés par des membres de l'Association Sainte-Solange, association d'église participant à l'organisation du pèlerinage. Nous pouvons noter l'absence des Portugais à cet événement (c'est-à-dire ceux faisant valoir l'appartenance portugaise, qu'ils soient anciens migrants ou non), ce qui soulève alors la question d'une distinction entre un patrimoine bâti et un patrimoine plus large que constitue le pèlerinage dont les édifices seraient un élément. En effet, lorsque les « Portugais » ont travaillé à l'entretien de ce patrimoine, par exemple avec la rénovation du chemin de croix de la chapelle, c'était pour améliorer et embellir une des étapes du pèlerinage, davantage que pour sauvegarder un patrimoine bâti. De même, la construction du local sanitaire à proximité de la chapelle tient de cette volonté d'améliorer la préparation et le déroulement du pèlerinage (puisque le local n'est utilisé qu'à l'occasion de l'événement). Nous pouvons donc penser que le patrimoine n'est ici pas tant l'objet bâti que la pratique du pèlerinage et l'histoire locale qui y est liée. De façon révélatrice, l'appel à souscriptions lancé pour la restauration des vitraux de la chapelle n'a guère eu de succès auprès des « Portugais » alors que ce sont eux qui, dans d'autres contextes, proposent toujours la participation aux travaux de rénovation du site.

3.5. Appropriation du patrimoine et légitimation de soi

Peut-on envisager l'appropriation de ce patrimoine comme un outil de légitimation de soi, de transaction pour les Portugais ? Comme le souligne Jean Rémy, « la négociation conjugue une explication par le passé et par le futur. Les réactions actuelles ne s'expliquent pas uniquement par les opportunités déjà là, mais elles supposent des visées sur l'avenir »[1]. On peut une fois de plus rapprocher fonction patrimoniale et notion de transaction sociale.

[1] Rémy Jean, « La transaction, une méthode d'analyse : contribution à l'émergence d'un nouveau paradigme », *Environnement et société*, n° 17, 1996, p. 9-31, (p. 12).

D'après Vincent Veschambre, l'intérêt pour le patrimoine est d'autant plus fort chez ceux qui ont connu la mobilité et dont les liens avec une culture d'appartenance se délitent. Selon lui, « l'effervescence patrimoniale est la plus forte chez ceux dont le lien avec leurs origines est le plus distendu, chez ceux qui ont connu la mobilité »[1]. L'auteur voit dans la mobilisation patrimoniale (association de défense, de valorisation d'un objet) l'occasion de s'ancrer, de se sentir légitime en tant qu'autochtone : « À travers la mobilisation patrimoniale, la légitimité identitaire constitue donc un enjeu : l'élément patrimonialisé permet de s'identifier et d'afficher une appartenance »[2]. Nous l'avons d'ailleurs observé avec le couple originaire de la Nièvre, évoqué précédemment. Cette vision instrumentale ou stratégique de la patrimonialisation évacue cependant tous les cas où l'objet patrimonialisé est celui d'une culture d'appartenance différente (gastronomie d'un pays d'origine, valeurs ou pratiques). Si la mobilisation patrimoniale d'anciens migrants et leurs descendants pour une pratique locale permet de légitimer une présence, comment interpréter les mobilisations concernant des objets patrimoniaux d'autres cultures ? Ont-elles l'effet inverse ? Tendent-elles à délégitimer une présence et renforcer l'altérité ? Cette double tendance a priori paradoxale s'accommode pourtant dans la réalité sociale.

L'appropriation d'un patrimoine local, ou tout au moins l'implication d'un groupe autrefois considéré comme étranger ou représentatif de l'altérité dans la protection d'un patrimoine local, peut également être envisagée comme le reflet de rapports inégaux entre minoritaires et majoritaires. Laurier Turgeon explique :

> « Les métissages découlent d'un rapport de force entre deux ou plusieurs groupes qui échangent pour s'approprier les biens patrimoniaux de l'autre dans le but de s'affirmer. Pour fonctionner, l'échange, même lorsqu'il est inégal, repose sur une certaine réciprocité »[3].

Lorsqu'il aborde l'alimentation en tant qu'objet de métissage, l'auteur fait le même constat :

> « Les membres d'un groupe ne s'identifient donc pas seulement par un aliment mangé couramment et estimé ; ils peuvent aussi se construire une identité en adoptant un aliment appartenant à un autre groupe. Plus encore, un groupe peut exprimer sa domination en faisant sien un aliment rejeté par un autre groupe » puis « l'acte de

[1] Veschambre Vincent, *Traces et mémoires urbaines. Enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition.* Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 40.
[2] *Ibid*., p. 40.
[3] Turgeon Laurier, « Introduction. Décentrer le patrimoine », *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux, op. cit.*, 2003, p. 17-30, (p. 24).

manger peut affirmer une différence et marquer une distance, mais il peut aussi opérer une réduction d'échelle et exprimer une "mêmeté" et une proximité »[1].

L'alimentation n'est pas notre objet d'étude mais le processus demeure le même : dans tous les cas, une appropriation « allochtone » donnera lieu à une réaction, soit parce qu'il y a sentiment de domination ou de dépossession qu'il faudra contrer ou expliquer, soit parce que le regard étranger fera prendre conscience de la valeur patrimoniale d'un objet qui n'était pas vu comme tel auparavant.

Il y a donc au moins deux cas de figure où « l'autre » mobilise un patrimoine : soit le patrimoine est déjà constitué en tant que patrimoine, soit cet « autre », en apposant un regard extérieur et spécifique sur l'objet, contribue à la patrimonialisation de l'objet ordinaire, usuel ou devenu déchet. Dans ce dernier cas, comme le remarque le géographe Philippe Violier, le nouveau regard entraîne un réajustement, un ré-échelonnage de notre perception sur l'objet considéré :

> « Le regard de l'étranger confère donc de la valeur à un objet délaissé. Cette appropriation par des étrangers suscite, parfois, en retour une relecture par les habitants et une volonté de réappropriation. L'habitant s'engage dans un processus de reconquête en raison du double risque encouru. […] De là certains habitants s'érigent en défenseur du vrai et de l'authentique et édictent des règles du bien se conduire. Cette attitude traduit la prise de conscience par les habitants de la valeur patrimoniale de leur bien. L'appropriation peut n'être que symbolique, par le regard, la photographie, la carte postale... Elle n'en produit pas moins des effets »[2].

Dans la même perspective, Alban Bensa relève que l'identification de l'objet patrimonial passe par cette altérité et que bien souvent « la prophétie patrimoniale […] est lancée par un étranger au terroir qui jette sur son pays d'adoption un autre regard »[3]. Ce point de vue confirme le jeu de négociation, parfois conflictuel, entre plusieurs acteurs dans le processus de patrimonialisation. C'est ce moment spécifique où l'appropriation (ou la tentative

[1] *Ibid*., p. 163.
[2] Violer Philippe, « Habiter c'est aussi recevoir... Le rapport à l'altérité », Gravari-Barbas Maria (dir.), *Habiter le patrimoine. Enjeux - approches – vécu*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 365-371, (p. 366-367).
[3] Bensa Alban, « Fièvres d'histoire dans la France contemporaine », Bensa Alban, Fabre Daniel (dir.), *Une histoire à soi*, Paris : éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 1-12, (p. 5).

d'appropriation) par un groupe considéré comme différent, étranger, déclenche une réaction de la part de ceux qui côtoient de manière habituelle l'objet patrimonial.
Dans le cas du pèlerinage de Sainte-Solange, le fait que les Portugais aient permis, dans les représentations, de redynamiser l'événement par leur présence, « sauvant » en quelque sorte le pèlerinage d'une disparition prochaine, constitue sans doute l'une des contreparties les plus significatives à l'échange. D'autre part, la participation des Portugais à divers travaux de rénovation, tels la réhabilitation du chemin de croix délabré ou la construction d'un local sanitaire, peut également être analysée au prisme de l'hypothèse d'une transaction : en s'engageant dans de tels ouvrages, les uns montrent aux autres qu'il n'y a pas expropriation, mais partage d'un même objet patrimonial.

Si les opinions sur le sauvetage du pèlerinage par les Portugais semblent aujourd'hui consensuellement partagées, il est nécessaire de pondérer ce processus construit, c'est à dire négocié. La présence des Portugais au pèlerinage de Sainte-Solange leur a effectivement parfois été reprochée par les habitants du village qui ont connu la procession avant leur arrivée. Ce n'est pas tant la participation au pèlerinage en tant que visiteurs, mais en tant qu'acteurs très impliqués qui leur a valu le reproche de vouloir en faire une fête portugaise. Pour quelques personnes très attachées à l'événement tel qu'il se déroulait autrefois, il n'était pas pensable que la fête soit à la fois portugaise et dédiée à sainte Solange. Le président du Centre Franco-Portugais de Bourges explique :

> « Donc cette fête, quelque part, à un moment, on s'est même fait reprocher qu'on s'était approprié sainte Solange. […] Parce que c'est vrai que quand on fait la procession, bon y'avait les groupes portugais, en folklore, donc y'a eu des années où y'avait trois, quatre groupes de folklores portugais. Ça faisait un truc énorme en quantité. Et donc avec costumes traditionnels et tout, certaines personnes, on peut le comprendre, ont pensé que c'est plus la fête de sainte Solange, c'est la fête des Portugais. Après, j'ai rétabli un petit peu les choses, comme je participe à leurs réunions, donc je leur ai dit : non en aucun cas, on n'est pas là pour vous voler Sainte-Solange, on est là pour participer à notre manière, mais avec tout le respect qu'on vous doit. Faut savoir aussi que depuis qu'on avait supprimé ce fameux jour férié de la pentecôte, Sainte-Solange a failli disparaître. Enfin le pèlerinage de Sainte-Solange a failli disparaître ».

Les plus âgés expriment pourtant bien cette volonté de coprésence et non pas l'appropriation du pèlerinage par les uns au détriment des autres. En ce sens il s'agit bien d'une appropriation (inclusive) et non d'une expropriation (exclusive). Cependant, les propos des plus jeunes, ceux qui n'ont connu le pèlerinage que depuis la présence des Portugais, illustrent un changement dans les représentations concernant le pèlerinage. Cette jeune femme d'une trentaine d'années née en France de parents portugais explique, à propos de la fréquentation du pèlerinage :

> « C'est vrai que y'a pas beaucoup de français, c'est *resté* quand même majoritairement portugais.
> *Son mari* : Non c'est *devenu* majoritairement portugais ! Avant c'était français.
> Oui à l'origine oui c'était français.
> *Son mari* : Mais là c'est quasiment… on peut dire à 95% portugais ».

Le discours d'une autre femme sur le pèlerinage de Sainte-Solange est également révélateur. Suivant son mari muté pour des raisons professionnelles, elle déménage de l'agglomération tourangelle pour venir s'installer dans une petite ville périphérique de Bourges dans les années 1980. Catholique et pratiquante, elle s'investie dans le Secours Catholique et notamment dans l'aide aux migrants. Elle m'explique n'avoir jamais fréquenté le pèlerinage de Sainte-Solange pour une raison bien simple : « Pour moi Sainte-Solange, c'est un pèlerinage portugais ». Le sentiment de ne pas être à sa place sans pour autant n'avoir jamais fréquenté le pèlerinage, démontre bien ce renversement dans les représentations quant à l'image du pèlerinage.

Cette confusion sur l'origine du pèlerinage est révélatrice de l'investissement actuel des Portugais. Si tout est fait pour que le pèlerinage conserve un aspect traditionnel lié à la jeune bergère berrichonne, les représentations des Français comme celles des Portugais, font aujourd'hui état d'un événement essentiellement vécu par les « Portugais ». Le sentiment de dépossession qui a pu être ressenti par certains « autochtones » a sans doute nourrit des réactions visant à affirmer une « possession originellement locale ».

3.6. Un patrimoine du Portugal, un patrimoine des Portugais

La fonction patrimoniale de la célébration de Sainte-Solange est ainsi partagée par les différents groupes, ceux qui se décrivent comme Portugais, Berrichons, Catholiques, autant de catégories non exclusives ni strictement déterminées. Cela ne signifie pas que les Portugais n'aient de patrimoine que commun à d'autres groupes. En effet un patrimoine confère le sentiment d'appartenir à un même ensemble, participant quelque part à la construction de la communauté imaginée telle que décrite par Benedict Anderson[1]. Les membres de cette communauté imaginée ont le sentiment d'appartenir à un même ensemble par le partage d'éléments, même si l'interconnaissance de tous les membres du groupe n'est jamais possible (ce qui apparaît clairement dans le cas des nations, étudiées par l'auteur). Ce patrimoine peut donc être publicisé ou réservé à la sphère plus privée du groupe auquel il se réfère. Le cas du folklore portugais relève à la fois de l'un et de l'autre. Existe-t-il un patrimoine portugais qui serait différent du patrimoine des Portugais ? A-t-on affaire à un folklore ethnique ou à une ethnicité folklorique, l'exotisation de la culture portugaise, dans le cas du pèlerinage de Sainte-Solange ? Nous voulons montrer ici que si coexistent deux types de patrimoine, l'un portugais, l'autre *du* Portugal, les personnes qui le font vivre ont dans les deux cas la possibilité de légitimer le bien-fondé de leur investissement, y compris lorsqu'elles ne sont pas portugaises.

Rappelons ici les références à Fatima ou aux cadres ruraux des fêtes votives portugaises pour expliquer l'appropriation de sainte Solange par les Portugais. Ce type d'explication est encore souvent donné par les informateurs : « y'a beaucoup de Portugais qui viennent parce que le long chemin de pérégrination jusqu'à là-haut avec des chants et des prières à la mode portugaise… c'est pour ça que les Portugais ils sont très attachés » explique un couple de retraités originaires du Portugal. Il ne s'agit toutefois plus d'une réalité compensatoire puisque les Portugais continuent de célébrer Fatima au Portugal et les deux célébrations se côtoient désormais. Le couple poursuit : « Ils font les deux. Ça ne remplace pas. Mais quand ils sont là le jour du lundi de Pentecôte, ça devient une tradition des Portugais qui viennent en masse là-bas ». L'expression utilisée (« tradition *des* Portugais ») souligne la distinction pouvant être faite entre une tradition portugaise et une tradition des Portugais.

[1] Anderson Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La découverte, 1996, [1991].

Les études sociologiques ont montré l'importance du folklore portugais dans la création et le maintien de liens sociaux pour les migrants et leurs descendants en France. Le folklore portugais, celui-là même qui est présenté l'après-midi lors de la célébration de Sainte-Solange, est l'un des éléments patrimoniaux les plus visibles pour l'observateur puisque rendu public. Cette publicisation correspond à ce que Alban Cordeiro et Marie-Antoinette Hily[1] ont appelé la fête « avec les autres » ou « pour les autres » alors qu'il existe également une fête « avec les proches », entre soi, dans laquelle les démonstrations sont plus libres et où moqueries et autodérision sont rendues possibles. Dans ce même article de 2000, les auteurs mettent en exergue une citation de l'historien Michel Voyelle intéressante pour notre propos : « Convenons donc une fois pour toutes qu'à toute époque la fête se fabrique l'héritage qui lui convient »[2]. C'est peut-être précisément en prenant conscience de cette fabrication que le groupe folklorique de Saint-Doulchard (relevant de l'Association Franco-Portugaise, coorganisatrice du pèlerinage) a décidé de réagir face au ressenti de ces reconstructions de la tradition ou des mémoires pouvant être interprétées comme un délitement voire une perte future de celles-ci. En figeant le folklore dans le temps et l'espace (folklore de la région du Minho et de 1900 à 1910), l'association souhaite transmettre du patrimoine jugé authentique, avec en creux l'idée qu'il faut faire correspondre les faits à une réalité historique. Il faut en revanche noter que le choix de cette association est spécifique et qu'il ne reflète pas celui de la majorité des groupes folkloriques, dans la région ou ailleurs en France. De nombreux groupes folkloriques existent dans la région Centre – chaque association possède son groupe de chant et de danse – et comme le soulignait Marie-Claude Muñoz[3], leur but se rapproche plus de l'émulation de groupe, du plaisir d'être ensemble que d'un travail ascétique sur une tradition jugée plus véridique que les autres. Cela n'empêche en aucun cas les uns et les autres de s'inviter mutuellement lorsque des événements sont organisés, y compris celui du lundi de pentecôte à Sainte-Solange, où l'Association Franco-Portugaise de Bourges invite régulièrement les groupes de Mehun-sur-Yèvre, Vierzon ou Montluçon par exemple. Ce qui importe ici, c'est de se retrouver non seulement entre pairs (ceux qui se reconnaissent dans la culture portugaise), mais aussi de faire découvrir aux autres cette culture. Cet aspect d'ouverture se retrouve systématiquement dans les entretiens. Selon le président de l'Association Franco-Portugaise de Bourges :

[1] Cordeiro Albano, Hily Marie-Antoinette, Meintel Deirdre, *op. cit*, 2000, p. 59-76.
[2] *Ibid*., p. 59.
[3] Muñoz Marie-Claude, *op. cit.*, 1994, p. 199-208.

> « On est quand même une association où y'a beaucoup de mixage, y'a beaucoup de couples mixtes Français-Portugais, et des enfants qui sont issus de ces couples mixtes. Donc on a pas mal d'adhérents français. Mais Français de souche. Donc il y a un brassage ethnique assez important. […] Et on considère que les gens qui viennent chez nous, c'est qu'ils aiment notre gastronomie, qu'ils aiment faire la fête avec nous, qu'ils y trouvent un intérêt ».

Il y aurait donc un patrimoine commun (Sainte-Solange par exemple) et un patrimoine estimé propre aux Portugais, qui peut être partagé. Avec qui ce patrimoine peut-il être partagé ? Dans ce type de discours, la distinction est maintenue entre ceux qui seraient portugais de fait, et ceux qui ne le sont ni le deviendraient jamais. Il est ici important de souligner l'idée de mélange évoquée par le président de l'association dans une perspective presque essentialiste de l'identité (« Français de souche »). De quoi relève finalement ce mélange, ce « brassage ethnique » décrit par le président de l'association ?

4. Métissages, interculturalité ou syncrétisme : coprésence ou interpénétration de valeurs différentes ?

Au regard de la multiplicité des origines nationales des participants, de la coprésence ou l'imbrication de diverses sphères de la vie sociale, le pèlerinage de Sainte-Solange a souvent été décrit par les acteurs ou observateurs locaux comme un lieu d'alchimie, de mélange, autant de termes qui sous-tendent l'idée de rencontre, sans toutefois réellement préciser ce qui résulte de ces « rencontres ». Le lundi de Pentecôte devient à Sainte-Solange ce moment où s'entremêlent différentes sphères de la société, différentes classes sociales, différentes origines, et donc différentes valeurs. « Le pèlerinage de Sainte-Solange, alchimie combinant religion, tradition et folklore, s'apparentait d'abord hier à une partie de campagne »[1] rapporte un journal local en 1999 pour souligner la diversité, la rencontre et l'interpénétration de ces multiples éléments composant la société. Qu'en est-il des pèlerins et du sens donné à ces « bricolages » ?

[1] *La Nouvelle République*, mardi 25 mai 1999.

4.1. Que métisser ?

Nous avons rappelé au début de cette étude la problématique liée au métissage : la principale critique de cette idée réside dans le fait que le métissage sous-tendrait qu'avant d'être métisses, il y a aurait des cultures « non métisses », « pures » que la rencontre altérerait.
La question de l'interculturel souffre du même mal quand elle renvoie à l'idée de cultures en tant qu'ensembles homogènes[1]. L'anthropologie a toutefois montré que les appartenances n'étaient pas exclusives et que la culture ne pouvait plus être interprétée comme une donnée substantielle. Si l'on a parfois parlé de double absence à propos de la situation de certains migrants, considérés comme étrangers dans la société d'arrivée comme dans la société de départ, nous pouvons également parler de double présence à propos des nouvelles formes d'ancrage dans les deux territoires ou dans un espace de mobilité transnationale[2]. D'ailleurs les personnes rencontrées pour l'enquête oscillent toujours entre ces deux perspectives : « J'ai toujours dit, même quand j'étais petite, on n'est pas Français quand on est en France, on n'est pas considérés comme Français, et quand on est au Portugal, on n'est pas considérés comme Portugais » rapporte une jeune femme née en France de parents portugais. Ou cette retraitée née au Portugal et dont nous avons déjà rapporté plus haut les propos : « J'ai le double des années en France que j'ai eu au Portugal. J'ai mes enfants ici, j'ai ma maison ici. Qu'est-ce que je vais faire là-bas ? ». Mais c'est aussi la double appartenance qui est parfois saisie comme un atout, comme le soulignait un autre enquêté originaire du Portugal : « Nous on a de la chance, parce que nous on chante le portugais et on chante le français. Tandis que le Français ne chante pas le portugais ! ».

Marie-Claude Muñoz parlait à ce titre, dans un article de 1989, de la double face des enfants en évoquant la divinité romaine Janus et ses deux visages.[3] Ce serait les relations entre les différentes appartenances qui seraient au centre de l'interculturel. L'appartenance et la référence sous-tendent toujours la manière dont l'individu se situe par rapport au groupe, la place de la subjectivité et de l'objectivité dans la manière d'appréhender sa place dans un

[1] Hily Marie-Antoinette, « Rencontres interculturelles. Échanges et sociabilités », Villanova Roselyne de, Hily Marie-Antoinette, Varro Gabrielle, *Construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 7-14.
[2] Tarrius Alain, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris : Balland, 2002.
[3] Muñoz Marie-Claude, « Janus portugais. L'identité de la seconde génération », *Hommes et migrations*, n° 1123, 1989, p. 33-37.

groupe[1]. Ce jeu entre appartenance et inclusion ne se limite pas aux relations interethniques ou aux situations dites de métissage. Afin d'éclaircir ce jeu, certains auteurs tel Alain Badiou ont fait appel aux mathématiques et plus précisément à la théorie des ensembles[2], distinguant respectivement l'algébrique du topologique. En anthropologie, Charles-Henry Pradelles de Latour utilise ces notions d'inclusion et d'appartenance pour l'étude des systèmes de parenté[3]. L'intérêt de cette terminologie réside dans la description d'une pluralité d'appartenances s'affirmant de façon non contradictoire. Cela n'évacue pas pour autant la question de l'interculturalité car pour appartenir à un groupe « inclus » dans un ensemble, il faut avant tout appartenir à ce groupe.

Pierre Ouellet propose quant à lui la notion de migrance pour dépasser le métissage et son extension terminologique qui en vient à désigner une multitude de situations. Il définit la migrance comme « un passage *à l'autre*, un mouvement transgressif de l'Un *vers* l'Autre, qui enfreint les lois du propre, franchit les frontières de la propriété ou de l'individualité, pour aller au-delà, toujours, du lieu d'où l'on vient et d'où l'on tire son identité, pour mieux défaire ce lien originaire et le renouer à chaque fois en un nouveau destin, en un *autre* devenir qui est aussi un devenir *autre* »[4]. La migrance n'est donc pas un élément statique mais une dynamique, un processus, tout comme chez Laplantine et Nouss qui insistent sur ce point dans leur définition du métissage. À la différence de ces derniers, Pierre Ouellet propose la déliaison du « lieu d'origine » alors que Laplantine et Nouss proposent le dialogue incessant entre les deux appartenances.

Les dialogues entre cultures, qu'on les envisage sous l'angle du métissage ou de l'interculturel, posent ainsi aux chercheurs des problèmes d'approche théorique lorsqu'il s'agit de comprendre ces interactions qui sous-tendent implicitement ou explicitement les questions de l'identité et de l'altérité. Ces problèmes d'approche, d'ordre méthodologique surtout, ont la plupart du temps été contournés par le recours à la métaphore, que ce soit par les philosophes, sociologues, anthropologues ou historiens qui se sont penchés sur les questions de l'altérité[5]. Ce recours à la métaphore n'est d'ailleurs pas l'apanage des

[1] Merton Robert K., *op. cit.*, 1953, [1949].
[2] Badiou Alain, *Théorie du sujet*, Paris : Seuil, 1982.
[3] Pradelles de Latour Charles-Henry, *Incroyance et paternités*, Paris : EPEL, 2001.
[4] Ouellet Pierre, « Les identités migrantes. La passion de l'autre », Turgeon, Laurier (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Laval : Presses de l'université de Laval, 2002, p. 39-57, (p. 42).
[5] Chanson Philippe, *Variations métisses : dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-La-Neuve : Bruylant-Academia, 2011.

chercheurs puisque nombreux sont les enquêtés qui illustrent cette coprésence par des images, aux références parfois inattendues : « On a fait un peu comme l'Europe, comme les inter-communautés » dit l'un des pèlerins portugais pour décrire le pèlerinage. Entre deux pôles que sont l'essentialisme et le relativisme, l'universalisme et le particularisme, existe-t-il un « relativisme bien tempéré », proposé par Franco Cassano[1], et une façon unique d'envisager la coprésence, le dialogue, la rencontre ?

4.2. La frontière comme lieu de métissage ou de cristallisation ?

Comme le soulignait Fredrik Barth[2], l'altérité n'est pas tant le résultat de l'absence de rencontres que le produit de celles-ci dans un jeu d'hétéro et d'auto-identification. En d'autres termes, la rencontre ne produit pas tant de l'homogénéité que de l'altérité. Cette altérité n'est donc en rien substantielle, pas plus que son pendant, l'identité. Avec Danielle Juteau, à l'instar de Max Weber, nous savons que l'ethnicité se fonde sur le sentiment subjectif d'appartenance au groupe, sur la descendance d'ancêtres communs « réels ou putatifs »[3], et « repose sur la culture matérielle et non matérielle, sur une histoire et une mémoire historique »[4]. Dans cette définition largement reprise de l'ethnicité, l'altérité tout comme l'identité sont donc des construits sociaux, et sont en ce sens labiles et toujours « situés ». Un second élément important de l'ethnicité, sur lequel insiste Stuart Hall, est effectivement ce caractère situé de l'identification et notamment sa construction à l'intérieur du discours (nous avons précédemment insisté sur ce point en étudiant l'importance du discours quant à l'adoption de sainte Solange par les Portugais) :

> « Le mot ethnicité reconnaît la place de l'histoire, de la langue et de la culture dans la construction de la subjectivité et de l'identité, ainsi que le fait que tout discours est placé, positionné, situé, et que tout savoir est contextuel. La représentation n'est possible que parce que l'énonciation se produit toujours à l'intérieur de codes qui ont

[1] Cassano Franco, « Pour un relativisme bien tempéré », *La revue du MAUSS*, n° 13 : *Le retour de l'ethnocentrisme*, Paris : La découverte, 1999, p. 121-130.
[2] Barth Fredrik, *op. cit*, 1995, [1969].
[3] Juteau Danielle, « L'ethnicité comme rapport social », *Mots*, décembre 1996, n° 49, p. 97-105, (p. 97).
[4] *Ibid*., p. 100.

une histoire, qui occupent une position à l'intérieur des formes discursives d'un temps et d'un espace particulier »[1].

C'est pour cela que nous avons pris garde, jusqu'à présent, à prendre en compte à la fois un contexte général – celui des rapports entre l'institution Église et les phénomènes migratoires, puis entre les représentants locaux de cette institution et les populations de migrants (dans notre deuxième partie) – et un contexte micro-local, hors quotidien, celui du pèlerinage. De cet ensemble (histoire du pèlerinage, accueil matériel et « intellectuel » des migrations localement et globalement), résultent des formes de discours et d'appartenance spécifiques.

Le fait que l'altérité et l'identité soient des constructions n'évacue donc pas qu'il y ait des effets produits. Weber évoquait la communalisation comme « une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde – dans le cas particulier, en moyenne dans le type pur – sur le sentiment *subjectif* (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir *à une même communauté* [*Zusammengehörigkeit*] »[2]. Cette définition désormais classique de l'ethnicité et des processus de communalisation permet d'outrepasser les problèmes liés au métissage ou à l'interculturel faisant référence à des ensembles clos et homogènes. Elle soulève cependant d'autres questionnements que nous aborderons plus loin quant aux éléments constitutifs de la communauté construite : le sentiment subjectif d'appartenir à une même communauté se fonde-t-il sur une religion commune, un patrimoine commun, une origine supposée commune, ou un ensemble d'éléments contingents ?

Dans l'étude du pèlerinage de Sainte-Solange, l'appartenance au groupe des Portugais est rendue visible, solidifiée, peut-être même cristallisée. Il n'est toutefois pas possible de décrire le processus aussi simplement au risque d'assigner les uns dans une catégorie identitaire, alors que nous avons précisément vu d'une part que les appartenances étaient le jeu de relations croisées et d'autre part qu'elles étaient sans cesse redéfinies. En d'autres termes, comment nommer ce qui apparaît comme un processus dialogique ? Le pèlerinage ne fait pas que rendre visible une appartenance portugaise préexistante, il participe aussi de sa construction, de sa reconstruction, de son maintien. Si l'on prend en compte le fait que ceux qui se réclament d'une appartenance portugaise sont également des chrétiens, des hommes, des femmes, des ouvriers ou des entrepreneurs, d'anciens migrants, des enfants de migrants, des époux ou épouses de Portugais etc. (statuts sociaux qui sont d'ailleurs mis en scène dans les danses

[1] Hall Stuart, « Nouvelles ethnicités », *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris : Amsterdam, 2007, [1996], p. 287-297, (p. 293).
[2] Weber Max, *Économie et société*, Paris : Plon, 1971, [1921], p. 41.

folkloriques portugaises), se limiter à observer l'appartenance à une communauté portugaise tend fatalement à évacuer des types de relations sociales qui sont sans doute toutes aussi importantes dans l'analyse. Nous avons d'ailleurs insisté sur cette lacune précédemment en montrant comment l'Église locale avait eu tendance à ne considérer qu'un seul aspect des relations sociales, se limitant au fait migratoire. Nous reviendrons plus loin sur ce point en postulant que le pèlerinage de Sainte-Solange est précisément le lieu et le temps où l'altérité et l'identité s'entremêlent, opérant par réduction et maintien de la distance selon divers procédés.

« L'interprétation des variations des faits culturels, précisent Christian Bromberger et Alain Morel, doit prendre en compte trois dimensions toujours entremêlées : l'espace, où se jouent des rapports de proximité et de polarité ; l'histoire, avec ses inflexions singulières, plus ou moins volontaires ; la stratification sociale, avec ses dénivellements, qui pèse sur les rythmes d'adoption et de diffusion de tel ou tel modèle »[1]. Ces trois dimensions sont à envisager dans l'étude du pèlerinage, temps fort de l'expression de la religion, de la vie sociale locale, et où se côtoient de multiples appartenances. Selon les acteurs en présence, l'appartenance fédérative diffère : appartenance religieuse, portugaise, locale. Qu'en est-il dans les faits ? La religion ne peut pas être considérée comme un champ autonome, nous nous sommes attachés à le montrer précédemment à travers l'analyse du fort ancrage local du pèlerinage. Peut-on en ce sens soumettre l'idée de mélange, de métissage à des pratiques et valeurs liées au pèlerinage de Sainte-Solange ?

4.3. Le syncrétisme religieux au regard de Sainte-Solange

Le pèlerinage de Sainte-Solange constitue-t-il une situation de syncrétisme en tant qu'espace-temps mettant en scène la coprésence de différents rites, la fusion de ceux-ci, leurs frottements ? S'il y a pratique d'une même religion, le christianisme (catholicisme), nous savons qu'il existe différentes formes de pratiques, qu'il n'existe pas une seule manière de manifester sa foi. À l'échelle du diocèse, les informateurs des associations d'Église ayant pour but l'accueil ou l'aide des migrants notent que ces différences sont souvent le cœur

[1] Bromberger Christian, Morel Alain, « L'ethnologie à l'épreuve des frontières culturelles », *Limites floues, frontières vives*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2001, p. 3-24, (p. 13-14).

d'incompréhensions, pour ne pas dire de problèmes. Ainsi, le responsable adjoint de La Pastorale des Migrants de Bourges rapporte que les différentes façons d'exprimer sa foi sont parfois surprenantes, voire choquantes pour les uns et les autres. Il prend l'exemple des « Africains » – là-encore sans plus de précision – qui ont l'habitude de chanter et danser lors des offices et qui finalement s'ennuient dans les célébrations de l'Église en France. Les Portugais se sont également trouvés dans une situation particulière en arrivant en France, partant d'un pays où l'Église avait un rôle très important dans les villages, un rôle socialisateur. Les pratiques étaient quelque peu différentes, notamment la bénédiction des maisons une fois leur construction achevée, la pratique des promesses faites aux saints etc. L'abbé Cothenet, cet homme d'Église très investi dans l'accueil des Portugais, rapporte qu'il s'est ainsi trouvé surpris, par le passé, lorsque des Portugais lui ont demandé de bénir leur maison.

Lors du pèlerinage de Sainte-Solange, les anciens migrants portugais ont-ils exporté de telles pratiques ? Les promesses ne sont guère pratiquées, les Portugais qui en font profitent généralement d'un voyage au Portugal, à Fatima, pour cette pratique :

> « Y'en a qui donnent les offrandes, explique une femme originaire du Portugal, mais ça n'existe pas de marcher à genou pendant cinq-cents kilomètres, ou faire des tours de la chapelle. Ici ils font des offrandes mais c'est en argent. C'est pas pareil ».

Ce ne serait donc pas tant les pratiques qui seraient « métissées » ou « syncrétiques » que le sens donné à l'événement. En ce sens, nous nous rapprochons du « bricolage » proposé par Roger Bastide. L'auteur explique que « le bricolage est lié à ce sentiment de vide devant les trous de la mémoire collective […]. Le bricolage alors n'est point invention, ou logique de l'imaginaire. Il est réparation d'un objet existant, comme d'une chaise dont il manque un barreau. Et par conséquent la signification est donnée par l'objet existant, par la chaise, même si on remplace le barreau par quelque chose de très différent, par une chaîne en fer par exemple qui attache les deux pieds du siège et les empêche de s'écarter »[1]. Nous l'avons dit, il n'y a pas de nouvelles pratiques et peu de pratiques « importées » du Portugal (ou essentiellement lors des premières arrivées, avec par exemple la bénédiction de la maison nouvellement construite). Pourtant, les Portugais continuent d'une part à mettre en exergue

[1] Bastide Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, vol. 21, 1970, p. 65-108, (p. 100).

une différenciation, soutenue d'ailleurs par l'Église locale et les organisateurs, et d'autre part à donner du sens à Sainte-Solange en fonction de références portugaises, par exemple Fatima. Sainte-Solange est souvent analysée par les acteurs comme comblant le vide de la célébration de Fatima. Si la Sainte-Solange n'est pas qu'une « compensation » au culte de Fatima, elle sert parfois de compensation à une promesse qui ne peut être tenue au Portugal, notamment dans le cas de cette femme qui, habitant désormais en France, ne peut plus « se rendre à Fatima à genoux ». La compensation se fait alors par un don d'argent. Le religieux à Sainte-Solange n'est donc pas tant l'objet du métissage que le lieu où se tissent des relations interculturelles et où divers sens sont donnés au culte. La construction de la distinction entre Portugais et Français se fait effectivement plutôt à partir de l'idée de cultures différentes que de pratiques rituelles effectivement distinctes. Dans le même article, Roger Bastide analyse ainsi la manipulation de la mémoire collective et du maintien de pratiques estimées propres à un peuple (en l'occurrence les Noirs américains) comme le produit des Blancs souhaitant conserver une différenciation tout en promouvant l'égalité :

> « Toute mémoire est manipulée par la société, ou par un groupe de cette société ; l'ensemble des souvenirs, même déstructurés, que les esclaves ont pu garder au Nouveau Monde, le Blanc ne veut pas qu'ils les perdent (tout en soutenant hypocritement la nécessité de leur assimilation aux valeurs occidentales), car s'ils les perdaient, il y aurait désormais égalité entre l'homme noir et l'homme blanc ; pour inférioriser le Noir, il faut donc détruire la symétrie des comportements et des mentalités entre les deux groupes concurrents, il faut que l'on sente que le nègre reste toujours en partie un « sauvage » »[1].

La présence portugaise à Sainte-Solange et son accueil par l'Église locale depuis les années 1960, peuvent être interprétés à la lumière de cette théorie du bricolage proposée par Bastide. Sans pour autant pousser l'analogie jusqu'à l'infériorisation des « Portugais » par les « Français », nous voyons le processus par lequel les migrants portugais ont été envisagés par l'Église, comme appartenant à un même ensemble (égalité promue, nécessité de l'insertion dans l'Église) mais comme possédant une culture qu'il est nécessaire de conserver (destruction de la symétrie des comportements). Cette « asymétrie » des comportements est celle qui se retrouve exacerbée lors du pèlerinage de Sainte-Solange.

[1] *Ibid*., p. 103.

À travers l'étude de ce pèlerinage, c'est tout un ensemble de champs de la société locale et nationale qui peut être analysé. La sphère religieuse n'est pas autonome et avec Mircea Eliade, nous savons qu'« il n'existe pas de phénomène religieux *pur*. Le phénomène religieux est toujours aussi un phénomène social, économique, psychologique et, bien entendu, historique, parce qu'il se produit dans le temps historique et qu'il est conditionné par tout ce qui a eu lieu auparavant »[1]. En effet, nous avons vu comment l'histoire locale, qu'elle soit politique, migratoire, religieuse ou économique, permettait d'envisager les pratiques, les représentations et l'organisation du pèlerinage de Sainte-Solange. Le fait qu'un pèlerinage ne soit jamais purement religieux et soit traversé par d'autres dimensions de la vie sociale semble ainsi évacuer d'emblée le questionnement relatif à l'hybridation du religieux dans ces moments spécifiques. Dans son introduction au numéro des *Archives de sciences sociales des religions* consacré aux « pèlerinages inattendus », Franck Frégosi évoque l'hybridation religieuse des pèlerinages en tant qu'ils « rendent visibles des espaces de porosité entre les univers religieux et parfois entre l'espace religieux et d'autres espaces et répertoires d'action totalement laïcisés, sociaux et politiques »[2]. Ces pèlerinages mettent parfois en coprésence différentes religions comme par exemple le pèlerinage des Sept Dormants en Bretagne où se retrouvent Chrétiens et Musulmans, décrit par Manoël Pénicaud dans le même numéro de la revue[3]. Également étudié par Brigitte Bleuzen, ce pèlerinage permet la coprésence des athées et des croyants, partageant tous un même attachement à la Bretagne et son patrimoine[4]. Le pèlerinage de Sainte-Solange ne se caractérise pas par la rencontre de différentes religions, qui permettrait ainsi de le qualifier d'hybride ou d'inattendu, mais plutôt par la multiplicité des sens que les acteurs y puisent (bricolage). En revanche, la rencontre des athées et des croyants s'y observe, tout comme le partage d'un même attachement au culte de sainte Solange. Les « rencontres » qui ont lieu lors du pèlerinage sont donc de divers ordres : rencontres interculturelles, du religieux et du laïc, du promeneur et du pèlerin, mais aussi du passé et du présent (rendant contemporains des éléments de l'histoire de sainte Solange). Nous aurons l'occasion de revenir sur certaines de ces rencontres mais aussi sur les « ruptures » observées lors du pèlerinage dans notre dernière partie.

---

[1] Eliade Mircea, « La quête des « origines » de la religion », *La nostalgie des origines*, Paris : Gallimard, 1971, p. 71-96, (p. 94).
[2] Frégosi Franck, « Introduction : pèlerinages inattendus », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 155, 2011, p. 103-108, (p. 104).
[3] Pénicaud Manöel, « L' « hétérotopie » des Sept Dormants en Bretagne », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 155, 2011, p. 131-148.
[4] Bleuzen Brigitte « Du Tro-Breiz à la Vallée des Mille Saints », *Archives de sciences sociales des religions*, 2010, n° 151, p. 229-249.

5. Conclusion partielle

Être d'ici ou être d'ailleurs, c'est donc en premier lieu être reconnu comme tel. La nuance modifie considérablement les relations qu'ont les acteurs entre eux, les représentations qu'ils nourrissent sur eux-mêmes et les autres, et constitue donc un point important de la définition de l'autochtonie. Par divers exemples, nous avons montré que cette autochtonie se construisait progressivement, qu'il s'agit donc d'un processus, lequel est appuyé par divers outils. Le langage en est un, et peut-être le plus important. C'est en effet par et dans le langage que s'objectivent des réalités subjectives : ce qui est réalité pour soi devient, par le discours, réalité pour autrui. L'adoption de sainte Solange (la sainte) et de Sainte-Solange (le village) illustre cette capacité qu'ont les divers acteurs de se légitimer en tant qu'autochtones. La place privilégiée dont jouissent les « Portugais » en tant que « sauveurs » du pèlerinage de Sainte-Solange contribue en partie à la validation de cette autochtonie. Mais d'autres outils mobilisés maintiennent et entretiennent ce processus d' « autochtonisation ».

La reconnaissance d'un patrimoine commun, la mise en tradition du pèlerinage est l'un de ces outils. La valeur et la fonction patrimoniale de sainte Solange et son pèlerinage dépassent le cadre annuel de la fête de la Pentecôte. Par extension c'est un culte plus large, mais aussi une vie sociale locale, qui sont patrimonialisés, donc partagés. Il y a donc négociation avec et dans le religieux pour reprendre le titre du colloque tenu à Aix-en-Provence en 2008[1]. Lorsque les Portugais évoquent le caractère patrimonial ou traditionnel de sainte Solange, ils font valoir un attachement spécifique à la localité. Cet attachement spécifique ne passe pas pour autant par la négation du patrimoine du Portugal. C'est à ce moment que l'on a pu faire la distinction entre un patrimoine du Portugal et un patrimoine des Portugais. Le patrimoine portugais est dans le cadre du pèlerinage, comme dans d'autres situations, proposé en partage dans les présentations folkloriques. Ce folklore demeure une mise en scène de l'appartenance portugaise et en aucun cas, il ne devient celui des Berrichons. Toutefois, si le folklore portugais n'appartient pas à la tradition berrichonne, il est désormais intimement lié à Sainte-Solange. Ce lien peut alors être interprété sous l'angle du bricolage.

En effet certains enquêtés, portugais ou non, font valoir l'idée de mélange, de mixité, de métissage pour caractériser la fête annuelle décrite à la fois comme un moment de rencontre (coprésence) et d'interpénétration. Cette idée de mélange désigne aussi bien les diverses

[1] « Les négociations avec et dans le religieux », colloque organisé par l'IDEMEC, novembre 2008, Aix-en-Provence.

cultures que les différents moments ou champs de la vie sociale mobilisés et notamment le champ religieux. Nous avons donc questionné ce métissage dont il est question dans les entretiens et documents pour comprendre comment cette mobilisation permettait d'entretenir l'autochtonie. En tentant de neutraliser les représentations de l'altérité à travers le métissage, c'est la construction de l'autochtonie qui est en jeu : faire valoir une religion, des pratiques et des valeurs communes incarnées en ce lieu. Après avoir insisté sur les outils mobilisés, il nous faut envisager ces appartenances dont il a été question jusqu'ici.

Chapitre 7 : Des appartenances à géométrie variable

La question qui se pose à ce moment de l'étude est donc celle de savoir qui l'on observe lors de ce pèlerinage, quelles sont les populations en présence ? Le pèlerinage réunit-il des Français et des Portugais, des catholiques et des non-catholiques (que la presse locale ou les Catholiques appelaient autrefois les « promeneurs », les « curieux »), des « Berrichons de souche »[1] et implicitement des Berrichons qui ne le sont pas, des Portugais du nord et des Portugais du sud, des Africains ? Aujourd'hui encore, ces distinctions ne montrent-elles pas que « la nationalité effective importe bien moins que l'altérité perçue […] » comme le suppose Didier Fassin[2] ?

Quels sont les critères de définition des catégories de l'altérité dans ce moment spécifique, sont-ils les mêmes que dans la vie quotidienne, et tout simplement existe-t-il des critères d'altérité ? Nous nous trouvons sans doute dans une situation où toutes les questions précédentes s'entremêlent. Ce que l'on souhaite néanmoins interroger ici est la définition habituelle et cristallisée de l'altérité sous la forme d'une frontière entre nationaux et extra-nationaux, entre ceux d'ici et ceux d'ailleurs. Il existe en effet plusieurs niveaux d'analyse. L'échelle d'analyse de l'Église diffère théoriquement puisque la distinction s'établie *a priori* entre chrétiens et non-chrétiens. Or, pourquoi dans une communauté chrétienne au sein de laquelle tous les chrétiens du monde trouvent et ont leur place, éprouve-t-on le besoin et a-t-on la possibilité de se dire Portugais ? Nous envisagerons ici les façons dont les divers acteurs mobilisent ces appartenances, dans quelles mesures elles se superposent ou sont en coprésence. Faire appel à des termes comme la « tradition » ou encore le « patrimoine », s'ils définissent un attachement particulier au culte de sainte Solange, explique également en creux le désir de montrer ou de construire un ancrage de la part de ceux qui sont, parfois encore, considérés comme étrangers ou Berrichons « d'origine » portugaise. Nous insisterons particulièrement sur le caractère dynamique des positions, des passages de l'une à l'autre, passages effectifs ou symboliques.

---

[1] *La Nouvelle République*, mardi 9 juin 1992.

[2] Fassin Didier, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », Fassin Éric, Fassin Didier, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris : La découverte, 2006, p. 17-36, (p. 27).

1. Le pèlerinage comme symbole du mouvement

Les études sur les pèlerinages sont nécessairement marquées par les travaux de l'anthropologue britannique Victor Turner. Ce dernier propose la notion de communitas, utile non seulement pour l'analyse des phénomènes religieux mais aussi pour celle des appartenances. Cette notion décrit des relations sociales transformées dans des contextes particuliers tels que les pèlerinages. Mais avant, il nous faut revenir sur les travaux du folkloriste français Arnold Van Gennep, auteur sur lequel Turner s'appuie pour développer sa théorie. Cela nous permettra dans un second temps d'interroger plus particulièrement le caractère « liminal » ou marginal de la migration et du pèlerinage.

Comme l'a montré Van Gennep, la vie humaine est rythmée par des changements de statuts et tout changement dans la vie individuelle ou collective s'accompagne de rites de passage. Ces rites permettent une « seconde naissance », un renouvellement, le passage d'une position, d'un état à un autre, d'un statut à un autre. La perte d'emprise de l'Église sur la société ou tout au moins la séparation des institutions caractéristiques de la « sécularisation » n'a pas entraîné la fin des rituels. Depuis les années 1990, les anthropologues analysent le regain, la « revitalisation » de ceux-ci, notamment dans les fêtes locales en Europe à partir de l'après seconde Guerre Mondiale[1]. Il existe quelques divergences quant à l'interprétation de ces fêtes, les uns postulant leur dé-ritualisation puis leur revitalisation là où les autres, Parkin et MacClancy[2] notamment, estiment que demeure une continuité dans les rituels de ces cultes[3]. Ce contexte global européen est tout à fait intéressant lorsqu'on rappelle que les représentations de déclin du pèlerinage de Sainte-Solange s'inversent précisément dans cette même période (1970) avec la participation des Portugais. On a vu que les « Portugais » ont participé, dans les représentations au moins, à la revitalisation du pèlerinage, dont ils sont considérés comme des sauveurs. Nous avons par ailleurs montré en première partie que si la menace du déclin de piété lors du pèlerinage avait toujours plané à travers l'image du touriste ou du promeneur, rien n'indique que le culte se soit effectivement sécularisé à un moment donné. En revanche, puisque ces représentations de sécularisation ont à certains moments été

[1] Boissevain Jeremy, *Revitalizing European rituals*, Londres: Routledge, 1992.
[2] MacClancy Jeremy, Parkin Robert, « Revitalization and continuity in European rituals ? The case of San Bessu », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, n° 1, 1997, p. 61-78.
[3] Pour une présentation de la discussion opposant Boissevain à MacClancy et Parkin, voir Isnart Cyril, « Fêtes et « religion locale » dans l'Europe contemporaine », *Hermès*, n° 43, 2005, p. 59-67.

fortes, elles ont entraîné des pratiques spécifiques. C'est pourquoi il nous semble important ici de revenir, quoique succinctement, sur quelques repères théoriques quant aux rites et aux travaux de Van Gennep puis de Turner.

Tous les stades de la vie d'un individu, « du berceau à la tombe » pour reprendre l'expression d'Arnold Van Gennep[1], sont régis par des rites qui assurent le passage d'un statut à un autre. Dans son ouvrage fondateur[2], le folkloriste français décompose les rites de passage en trois phases distinctes : la séparation, la marge et l'agrégation ; soit une période préliminale, liminale et postliminale. Les systèmes religieux assurent ces rites de la façon la plus visible. Cependant l'avènement de l'individualisme dans les sociétés modernes contemporaines, tenu pour responsable du délitement du sentiment religieux (ou l'inverse, le délitement du sentiment religieux tenu pour responsable de l'avènement de l'individualisation) soulève la question de savoir comment désormais assurer le passage d'un statut à un autre. Ces passages sont en effet bien souvent des situations de crise où la personne concernée se trouve confrontée à une rupture avec son statut d'avant, et à la peur de l'inconnu du futur statut qu'elle n'a pas encore acquis. C'est une période de doute où l'individu n'a pas totalement perdu un statut précédent mais où il n'a pas totalement acquis son nouveau statut ; période de marge, de liminalité, plus ou moins ressentie selon les sociétés et les situations relatives aux changements de statuts. Envisageons cette période de liminalité d'une part en ce qui concerne les migrations, d'autre part en ce qui concerne les pèlerinages et tentons une synthèse de ces deux perspectives habituellement peu rapprochées l'une de l'autre.

1.1. Liminalité de la migration

Les migrants se trouvent bien souvent confrontés à une situation de marge voire de marginalité qui leur est renvoyée à la fois par la société de départ et celle d'arrivée. C'est un phénomène désormais connu et décrit notamment par le sociologue Abdelamalek Sayad. Les anciens migrants, mais aussi parfois leurs enfants, sont ainsi considérés comme ni totalement séparés de leur société de départ, ni totalement agrégés à celle d'arrivée, tout au moins dans les représentations, étant considérés « ni d'ici, ni de là-bas »[3]. Nous pouvons également

[1] Van Gennep Arnold, *Le folklore français. 1, op. cit.*, 1998, [1943].
[2] Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, Paris : A. et J. Picard, 1981, [1909].
[3] Sayad Abdelmalek, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1999.

renverser cette position duelle par le discours des enfants qui se sentent à la fois d'ici et de là-bas. Quelle que soit la perspective, la position apparaît toutefois comme ambivalente, puisque projetant les individus concernés dans une situation singulière. Les enfants de migrants portugais passent, comme le relève Irène Dos Santos, « de la position d'acteur […] à celle d'observateur »[1] et c'est en ce sens qu'ils mobiliseraient un certain nombre d'outils relatifs à cette situation particulière :

> « La pratique associative et les rencontres de luso-descendants, la ritualisation de l'identité et, par ailleurs, la ritualisation politique de l'appartenance nationale (diasporique), peuvent être analysées comme des situations de liminalité dans lesquelles les individus changent de statut »[2].

Le fait de migrer n'implique donc pas la nécessité d'abandonner une culture au profit d'une autre, ni pour ceux qui ont effectivement migré, ni pour leurs descendants. Comme le précise l'abbé Cothenet, ce prêtre fortement impliqué dans l'accueil des Portugais à partir des années 1960, lors d'un entretien: « Le pèlerinage peut permettre de mettre en rapport la population autochtone et les nouveaux arrivants ». Si la migration est marginalisante dans la vie d'un individu, c'est parce qu'elle constitue un mouvement dans l'espace et le temps, mais elle est par la suite trop souvent confondue avec la culture d'appartenance qui, elle, ne se limite pas à un mouvement et se transmet, aux enfants notamment. On aboutit alors bien souvent à l'amalgame entre le migrant et celui qui possède une culture différente. Nous l'avons montré précédemment, cette perspective s'achève parfois par le sophisme suivant : si le migrant possède une culture différente, alors celui qui possède une culture différente est forcément un migrant.

La visibilité des anciens migrants, le renforcement des liens du groupe, l'intégration de celui-ci à la société d'accueil seraient donc *a priori* facilités par la participation au pèlerinage de Sainte-Solange. Ce constat n'est pas propre à Sainte-Solange et l'on retrouve ce type de raisonnement dans d'autres régions, d'autres époques et avec d'autres populations. À partir de trois exemples tirés de situations différentes mais mettant toutes en présence d'anciens migrants, un groupe majoritaire et l'institution ecclésiale, voyons comment les célébrations

---

[1] Dos Santos Irène, *Les « brumes de la mémoire ». Expérience migratoire et quête identitaire de descendants de Portugais en France*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, sous la direction de Françoise Zonabend, Paris : EHESS, 2010, p. 412.
[2] *Ibid*.

religieuses peuvent être analysées, soit comme facteur de cohésion entre les membres d'une « communauté de migrants », soit comme territoire symbolique d'expression des appartenances.

Laure Teulières, étudiant les migrants italiens dans le sud-ouest de la France note une réappropriation de certains cultes locaux. À partir de 1920, de nombreux migrants italiens, venant généralement de régions rurales, s'installent dans la région de Toulouse. Ces populations très croyantes sont habituées à un encadrement proche de l'Église et ce sont donc des missionnaires italiens qui les prennent en charge. La situation des Italiens est d'autant plus préoccupante pour le clergé qui perçoit à cette époque la France comme un pays où la religion est en délitement. Il convient donc de maintenir une dévotion, et c'est notamment par la participation aux grands pèlerinages annuels que l'on entretient la foi des Italiens. D'autres pratiques vont cependant se développer comme la réappropriation du culte de saints locaux. L'auteur note ainsi que chaque département possède sa propre célébration annuelle qui contribue à rendre visible les populations migrantes, tout en permettant à l'Église de maintenir une foi religieuse. Ces événements participent à la création d'un ancrage local territorial tout comme au maintien dans l'Église catholique. De ce fait, « En se reportant ainsi sur des sanctuaires locaux, le rite prend une signification intégratrice, gage et marque d'enracinement »[1].

Nous avons décrit l'appropriation d'une sainte berrichonne par les Portugais, mais dans d'autres situations, c'est l'appropriation symbolique d'un territoire par une sainte, tout au moins par ceux qui la célèbrent, qui s'observe. À Tijuana au Mexique, Françoise Lestage a analysé la manière dont la Vierge des Neiges, célébrée par les migrants Mixtèques originaires du sud du Mexique a laissé place à la Vierge de Guadaloupe, figure plus consensuelle et reconnue par tous les Mexicains, quelle que soit leur origine[2]. D'après l'auteur, « l'appropriation des espaces institutionnels constitue un enjeu à la fois pratique, politique et symbolique »[3]. Dans cet exemple, la coprésence de deux saintes fait écho à celle de deux populations, l'une indienne, l'autre métis, c'est-à-dire mexicaine. Un pèlerinage local célèbre la Vierge des Neiges depuis les années 1980 mais c'est à la Vierge de Guadaloupe que sera consacrée l'église de construction récente. Cette appropriation symbolique, pour reprendre

[1] Teulières Laure, *op. cit.*, 2004, p. 53-70, (p. 60).
[2] Lestage Françoise, « La Vierge des Neiges ou la Vierge de Guadaloupe ? Quelques effets de la division symbolique du territoire dans un quartier urbain de migrants (Tijuana, Mexique), *Cahiers des Amériques Latines*, n° 45, 2004, p. 93-103.
[3] *Ibid*., p. 94.

l'expression de l'auteur, n'a toutefois pas donné lieu à des protestations. D'après le discours des représentants de l'Église, la Vierge de Guadaloupe serait plus consensuelle puisque représentant tous les Mexicains là où la Vierge des Neiges ne représenterait que les Mixtèques. En revanche, F. Lestage propose d'autres hypothèses expliquant la possibilité de cette appropriation. Tout d'abord, le territoire sur lequel est construite l'église ne donne lieu à aucune appropriation : celui-ci n'est ni mixtèque ni mexicain et l'auteur le caractérise de « no man's land », un espace neutre. Au niveau symbolique, la Vierge des Neiges apparaît effectivement autant indienne que métis ou mexicaine : la vierge est apparue au XVIe siècle à un Indien sur un territoire indien. « Elle constitue donc un élément syncrétique entre catholicisme et croyances pré-hispaniques, au même titre, au fond, que la Vierge des Neiges, elle-même issue d'un métissage entre les deux types de cultes »[1]. Un dernier élément de réponse montre tout à fait la nécessité de contextualiser les événements dans une perspective qui dépasse le seul champ religieux : un conflit lié à l'école bilingue du quartier a pris au même moment une ampleur telle qu'il mit au second plan la consécration de l'église.

À l'inverse, certaines analyses ont tenté de comprendre la présence d'anciens migrants dans des événements religieux non « communautaires » en mettant en exergue la possibilité, qui serait selon ces mêmes analyses tuée dans l'œuf, de diluer une appartenance portugaise. Nous avons souhaité démontrer à l'inverse que loin d'être paradoxale, la démonstration d'une appartenance portugaise constitue, au regard des échelles d'analyse micro et macrosociologique, un élément d'intégration à la société locale et globale.

Étudiant un pèlerinage local à Thuret dans le diocèse de Clermont, Fabien Venon[2] relève la présence de populations portugaises, par ailleurs fortement implantées dans la région. Il observe que « la communauté portugaise, première communauté étrangère du département du Puy-de-Dôme, présente en nombre à Thuret, se compose en très grande majorité d'ouvriers du bâtiment ou des usines Michelin. Leur statut social marqué par l'engagement syndical, leur maîtrise difficile du français, du moins dans les premières années de la migration, leur attachement à des rites traditionnels portugais, comme la présentation de l'Enfant Jésus à Noël ou la récitation du chapelet, les ont souvent placés en marge de la paroisse et, même s'ils restent croyants, le taux de pratique dominicale est très faible. Le pèlerinage communautaire leur fournit l'occasion, en se fondant dans la foule, de se rassembler, de partager entre eux,

[1] *Ibid*., p. 98.
[2] Venon Fabien, « L'Église catholique face aux « tribus ». L'exemple du pèlerinage « traditionaliste » de Saint Bénilde (diocèse de Clermont) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 1, 2007, p. 83-109.

sans éveiller la suspicion des autochtones et des autorités religieuses »[1]. Ce pèlerinage, relativement récent puisque célébré depuis 1961, semble ainsi être un espace et un temps où les Portugais du Puy-de-Dôme ont la possibilité de s'intégrer en s'invisibilisant, précisément en ne faisant pas valoir une appartenance spécifique, si ce n'est celle de chrétiens. L'auteur met alors en doute la viabilité d'un tel pèlerinage fortement axé autour d'une identité locale alors qu'il y observe ce qu'il appelle des « tribus ». Fabien Venon questionne ainsi en conclusion : « En mettant l'accent sur sa dimension régionale, le sanctuaire ne va-t-il pas voir s'effriter sa fréquentation en perdant le public qui a fait sa réputation ? D'autres exemples, comme celui de la communauté portugaise, unie autour d'une même nationalité, qui n'a jamais réussi à se fondre dans le cadre paroissial, permettent d'imaginer les difficultés qui se présentent au clergé. Les réseaux communautaires sont-ils réellement solubles dans des territoires à vocation universelle ? »[2]. Le pèlerinage de Sainte-Solange constitue en quelque sorte un contre-exemple à cette analyse : un culte ancien effectivement saisi par la prétention universaliste de l'Église, la présence de populations de migrants mise en scène et une pérennité parfois remise en cause mais un pèlerinage finalement « sauvé » par ces nouveaux venus.

Malgré des perspectives différentes voire opposées, ces exemples montrent la nécessité pour une Église locale de prendre en compte une population qui est toujours considérée à part. Les pèlerinages constituent-ils dès lors des espaces d'intégration, d'assimilation ou d'interculturalité pour les populations « pratiquant » plusieurs cultures ? S'il y a un effet « intégrateur », celui-ci n'est pas exclusif et procède plutôt par la réduction de la distance que par l'élimination des différences.

1.2. Liminalité des pèlerinages

Parmi les trois éléments caractéristiques des rites de passage décrits par Van Gennep, la période liminale, période de marge, a fait l'objet d'études approfondies par l'anthropologue Victor Turner. Ce dernier postule de ce fait une situation particulière, la transition (en opposition à l'état) dans laquelle les individus ne sont *ni ici, ni ailleurs*. Ils sont extraits de la

[1] *Ibid*., p. 105.
[2] *Ibid*., p. 107.

« structure », de la société, et se forme entre tous les participants un mode d'être spécifique, la communitas, à l'intérieur de laquelle les valeurs et la hiérarchie de la structure sont dépassées[1]. La relation entre communitas et structure est contradictoire mais l'une n'existe pas sans l'autre. La phase de réagrégation au groupe, troisième étape du processus dans le rite de passage, permet un retour à la structure qui s'en trouve alors renforcée. La communitas est ainsi décrite comme une relation de renversement. Cependant note Turner, une situation de communitas ne peut se maintenir très longtemps telle quelle et se reconstituent rapidement une structure et une hiérarchie, bien que cette dernière ne soit pas nécessairement la même que dans la structure, c'est-à-dire dans la société.

Turner distingue différents types de communitas. La communitas existentielle ou spontanée est celle qui ne peut se pérenniser. Il la décrit comme l'agencement non structuré et homogène d'individus. La seconde, « normative », constitue l'élément par lequel la communitas existentielle ou spontanée se structure pour se maintenir et perdurer, pour tenir les objectifs de celle-ci. Enfin, un troisième type, l' « idéologique », est une construction théorique évoquant ce qui permettrait à la communitas existentielle de perdurer.

L'auteur du *phénomène rituel* a montré que les pèlerinages étaient des moments de liminalité en ce sens que les liens sociaux entre les pèlerins, durant toutes les étapes du pèlerinage, y compris la préparation et le retour, se trouvaient modifiés dans leur nature et leur intensité[2]. Ces trois étapes, le départ, le pèlerinage et le retour, peuvent être envisagées, nous dit-il, à la lumière du modèle d'Arnold Van Gennep sur les rites de passage : séparation, marge et réagrégation. Le lieu de pèlerinage constitue un Centre qui diffère du centre habituel des préoccupations quotidiennes. Les participants sont extraits de cette vie quotidienne, ce qui fait dire, dans un premier temps, à Edith et Victor Turner que les pèlerinages constituent quelque part la « quintessence de la liminalité »[3]. Ils discuteront toutefois par la suite le caractère liminal des pèlerinages contemporains en estimant que, puisqu'individuels et volontaires, ils sont plutôt à considérer comme des événements « liminoïdes » ou de « quasi-liminalité »[4] :

> « Les systèmes de pèlerinages sont plus « liminoïdes » (ouverts, optionnels, non conceptualisés comme routine religieuse) que liminaux (relevant de l'étape médiane

[1] Turner Victor, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris : PUF, 1990, [1969].
[2] Turner Victor, « The Center out There : Pilgrim's Goal », *History of Religions*, vol. 12, n° 3, Feb. 1973, p. 191-230.
[3] Turner Victor, Turner Edith, *op. cit.*, 1978, p. 9.
[4] *Ibid*., p. 35.

d'une structure religieuse processuelle composée de rites de séparation, limen ou marge, et réagrégation, comme indiqué par Arnold Van Gennep) »[1].

Le lieu de pèlerinage constitue alors un centre « excentré » (*center out there*), le pèlerin allant chercher ce qui lui est proche dans un espace qui, lui, n'est pas nécessairement à proximité spatiale. À propos de l'objectif du voyage, certains auteurs tel Erik Cohen ont par ailleurs confronté la figure du touriste avec celle du pèlerin[2]. Le touriste recherche l'altérité, le différent, alors que le pèlerin cherche au contraire la similarité, bien que les deux puissent venir du – et arriver au – même endroit. Nous avons ainsi évoqué le caractère ambivalent de la célébration de Sainte-Solange, mêlant ceux que l'on appelle les curieux et les « vrais » pèlerins, le caractère sacré des offices et le caractère profane de la fête. Ces pratiques festives ne s'observent pas seulement en occident et pour les lieux de cultes catholiques. Anna Madœuf et Sylvia Chiffoleau relèvent dans leurs études sur les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient qu' « à la religiosité codifiée de la mosquée et de l'église, les croyants ont adjoint et développé, autour de ces multiples lieux sacrés, une religiosité moins contrainte, souvent joyeuse, voire exubérante, qui heurte le purisme des docteurs de la Loi mais qui dessine aussi des espaces de liberté »[3].

Puisque l'une des bases avancées du pèlerinage est l'unité chrétienne de ses participants, celui de Sainte-Solange ne peut-il pas être envisagé à la lumière de la communitas normative, ou tout au moins d'un de ces espaces de liberté, ? L'historien des religions Alphonse Dupront rapporte :

> « La foule pèlerine, dans ses assemblées cultuelles, ses processions, vit en fait plus profond et plus haut, une société éphémère sans doute, de quelques jours seulement, mais à tant de titres extraordinaires. Dans sa réalité physique, société que l'on hésite à qualifier d'égalitaire, mais qui, parce qu'elle ne distingue ni sexe, ni âge, ni condition sociale, ni même le clerc du laïc, est une société d'unisson, vibrante de ses pulsions paniques »[4].

---

[1] *Ibid*., p. 231 (nous traduisons).
[2] Cohen Erik, « Tourism and Religion : A Comparative Perspective », *Contemporary Tourism : Diversity and Change*, Amsterdam : Elsevier, 2004, p. 147-158.
[3] Chiffoleau Sylvia, Madœuf Anna, « Introduction », *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth : Institut Français du Proche Orient, 2005, p. 7-35, (p. 10).
[4] Dupront Alphonse, 1987, *op. cit.*, p. 444.

En effet, on relève dès le XIXe siècle des mentions selon lesquelles la procession de Sainte-Solange constitue un microcosme de la société, toutes les classes y étant représentées[1] (pauvres, riches etc.) :

> « Le Pèlerinage de Sainte-Solange du lundi de la Pentecôte est vraiment bien populaire. Tout le peuple y est représenté […] C'est une réduction fidèle de la société »[2].

Nous nous trouvons alors dans une situation quelque peu paradoxale dans laquelle d'une part toutes les composantes de la société sont représentées lors de l'événement, et d'autre part ces composantes de la société, la structure selon Turner, ainsi que la nature des relations, sont modifiées. Nous pouvons effectivement observer la rencontre entre différentes sphères de la société, observer leur « alchimie », mais c'est évidemment parce que nous sommes en même temps capables de les différencier à d'autres moments. Nous avons évoqué ce point précédemment à propos des questions de métissage ou de syncrétisme.

Il faut donc dans notre cas relativiser les modèles théoriques sur les pèlerinages transcendant totalement les distinctions de classe, de position sociale ou d'appartenance. Le pèlerinage de Sainte-Solange, d'autant plus qu'il est désormais fortement investi par les Portugais, ne peut pas être considéré comme supprimant toutes les distinctions. Le simple fait d'avoir conscience qu'il est fortement investi par les Portugais introduit déjà de la distinction. D'autre part, faire valoir le caractère « populaire » du pèlerinage, sa capacité à regrouper « tout le peuple » est aussi, de façon plus pragmatique, une manière de le promouvoir en mettant en avant le fait qu'il n'appartient théoriquement à aucune population, qu'il demeure un exemple du dogme chrétien. Cela n'indique en rien que les appartenances de classe, de genre, ou ethnoculturelles y soient supprimées. En revanche, on peut s'attarder sur le fait que lors du pèlerinage, ces appartenances ne s'expriment pas de la même manière que dans la vie quotidienne et c'est en ce sens qu'il constitue un espace et un temps spécifique, « hors normes ».

[1] *Le courrier du Berry*, 12 juin 1878.
[2] *Le courrier du Berry*, 4 juin 1879.

2. Expression d'un lieu hors normes

Les historiens des religions ont montré que pour le croyant, le monde n'est pas vécu comme un environnement homogène, ni le temps ni l'espace. Il se décompose en lieux et temps sacrés distincts du reste du monde. Le fait que les personnages de l'époque du IXe siècle revivent à Sainte-Solange à travers les costumes, le groupe de jeunes bergères évoquant la sainte qui refait son parcours funeste (le groupe ne va toutefois pas jusqu'à rejouer la mort de Solange), participe du renversement de l'ordre habituel des choses. Au terme de cette cérémonie, tout redevient comme avant, à ceci près que l'ordre, la « structure » pour faire à nouveau référence à Turner, est de nouveau établi. La fête religieuse, la fête en général, est ainsi vécue comme le paroxysme d'un certain chaos et désordre, tant au niveau symbolique que pratique. Roger Caillois relève par exemple cette irruption du monde des morts dans celui des vivants : « Les ancêtres ou les dieux, incarnés par des danseurs masqués, viennent se mêler aux hommes et interrompent violemment le cours de l'histoire naturelle », puis « on constate toujours une période où les défunts ont licence de s'épandre dans la société des vivants. Puis, au terme du temps qui leur est alloué pour leur invasion annuelle, on les renvoie dans leur domaine par une conjuration explicite »[1]. Le cours du temps est également rompu, et la fête projette les participants dans une autre temporalité : « C'est justement la réintégration de ce Temps originel et sacré qui différencie le comportement humain *pendant* la fête de celui d'*avant* ou d'*après* » précise Eliade[2]. Pour l'historien des religions, ce temps de la fête est sacré puisqu'il est censé projeter les participants dans un « temps originel ». Sans risquer une surinterprétation de la fête, nous pouvons souligner que ce temps de célébration, qu'il soit sacré ou profane, rompt effectivement le cours de la vie quotidienne.

Le pèlerinage de Sainte-Solange, mais aussi d'autres événements comme les pièces de théâtre annuelles racontant la vie de Solange, participent de la présentification du mythe et des rites qui y sont attachés : « En racontant un mythe, on réactualise en quelque sorte le temps sacré dans lequel ont été accomplis les événements dont on parle »[3]. Parce que le temps de la fête n'est pas celui de la vie quotidienne ou plus simplement parce que les préoccupations habituelles semblent évacuées à ce moment, les Portugais, mais aussi tous les autres (habitants

[1] Callois Roger, 1950, *op. cit.*, p. 144-145.
[2] Eliade Mircea, *op. cit.*, 1965, p. 77.
[3] Eliade Mircea, *op. cit.*, 1952, p. 80.

du village ou non) se créent une parenté spirituelle, un passé commun avec leur « patronne d'adoption ». Et ce temps du pèlerinage est précisément le moment adéquat pour ce rapprochement en ce sens que « le pèlerinage est marche à la rencontre, mais à une rencontre avec l'autre, un autre qui n'est pas le prochain […], un autre dont l'altérité soit pour le pèlerin transmuante »[1]. L'altérité est alors redéfinie, englobant ainsi dans une totalité ceux socialement définis en fonction d'une origine nationale ou culturelle. Ces distinctions ne sont toutefois pas annihilées mais neutralisées.

Le spécialiste français de l'histoire et de l'anthropologie religieuse, Alphonse Dupront, relevait que les pèlerinages constituaient l'un de ces moments extraordinaires en ce sens qu'ils extrayaient les individus de leur vie habituelle, ne serait-ce que physiquement, par la marche accomplie :

> « Dans la sortie du « chez soi » pour un ailleurs « autre » que vit le pèlerin, il y a éclatement de l'espace quotidien, de même qu'il y a rupture avec le temps de chaque jour. Pas de pèlerinage donc dans le cadre intraparoissial ou intra-urbain, sauf si la ville possède des dimensions telles que sortir du quartier soit dépaysement ou qu'elle se soit développée elle-même autour d'un culte pèlerin »[2].

La marche constitue ainsi un mouvement à la fois physique et spirituel. Catherine Colliot-Thélène relève également une distinction de ce type dans les travaux du sociologue allemand Max Weber. Selon elle, Weber étudiant le fait religieux n'insiste pas tant sur la distinction entre « l'en-deçà » et « l'au-delà » que sur celle entre le quotidien et l'exceptionnel[3].

Dans le cas de Sainte-Solange, le dépaysement « spatial » de la procession n'est pas édifiant, celle-ci parcourant à peine deux kilomètres de l'église à la chapelle. Comme le relève toutefois André Julliard, « un parcours ne se mesure pas en kilomètres, mais en charge énergétique »[4] lorsqu'il s'agit d'espace religieux. En d'autres termes, peu importe la longueur du parcours effectué, c'est la ferveur, l'émotion, les relations qui priment. Alphonse Dupront souligne que la marche peut effectivement n'être que symbolique ; ce sera notre cas, notamment par la traversée du village et l'arrêt de la procession en dehors de la ville :

---

[1] Dupront Alphonse, *op. cit.*, 1987, p. 55.
[2] Dupront Alphonse, *op. cit.*, 1987, p. 376.
[3] Colliot-Thélène Catherine, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 89, 1995, p. 61-81, (p. 75).
[4] Julliard André, « Cartes et paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion », *Annales de géographie*, vol. 105, n° 588, 1996, p. 164-183, (p. 176).

> « Le modèle le plus habituel des pèlerinages des villes se définit en effet par une sortie hors les murs ou les boulevards de l'ancienne enceinte, pour visiter processionnellement un sanctuaire aux champs ou dans quelque faubourg : parcours réduits qui disent mieux que tout cette donnée anthropologique essentielle du pèlerinage d'être franchissement contraignant d'espace »[1].

Pour reprendre l'expression de Danielle Hervieu-Léger, le pèlerin est un religieux en mouvement[2]. D'une manière plus générale, il faut retenir que les pèlerinages constituent des moments particuliers qui extraient les individus de la vie quotidienne, les projetant pour un temps vers une recherche religieuse de l'Autre. Pour les non-croyants, le temps de la fête est également un moment particulier qui, s'il n'est pas sacré, neutralise le cours de la vie quotidienne. Cet Autre est à la fois une altérité spirituelle, que nous pouvons transposer aux relations sociales. En recherchant cet Autre, le pèlerin en devient finalement imprégné comme le note Alphonse Dupront :

> « Le pèlerin s'accepte étranger : autre trait de l'extraordinaire qu'il vit et dont il trouvera reconnaissance parmi ses compatriotes à son retour. À force d'avoir cherché l' « autre », il en revient marqué, transportant avec lui plus que la réputation du fait, mais un mélange complexe, étrange même, d'extraordinaire et d'altérité acquise, empreinte en son corps et aussi dans son âme. Car l'accomplissement du pèlerin, de par le nom qu'il reçoit et qu'il porte, est au fond, tout au long du chemin, de s'être éprouvé différent de ce qu'il était dans son milieu, découvreur en lui de l'étranger, celui qu'il ne soupçonnait pas, trop enfoui au quotidien, voire emmuré, et au terme du chemin de découverte, d'en accepter avec sérénité et grâces la présence, retour sur le « soi » enclos, approfondissement, conversion, équilibration, certitudes de l'unité perdue et maintenant retrouvée, ou entrevue »[3].

En quoi ces moments de pèlerinage constituent-ils des espace-temps particuliers, de rencontres ? Forment-ils des « objets frontières » au sens qu'Isabelle Bianquis et Sendejav Dulam donnent à cette expression pour qualifier les rituels politiques en Mongolie, c'est-à-dire des frontières temporelles, entre les représentations du « bas » et celles du « haut » et

[1] *Ibid*.
[2] Hervieu-Léger Danielle, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 1999.
[3] Dupront Alphonse, *op.cit.*, p. 50-51.

entre réalité et imaginaire[1] ? Examinons trois caractéristiques possibles des pèlerinages en général et de celui de Sainte-Solange en particulier que sont la rencontre entre le passé et le présent, la rupture avec la vie quotidienne et finalement les rencontres interculturelles y compris entre des personnes venant d'un même pays, le Portugal.

2.1. Un lieu de rencontres entre passé et présent

Le pèlerinage est un espace et un temps spécifique pour les pèlerins, un temps et espace sortant de la vie ordinaire. La sainte célébrée est de fait rendue elle-même « atemporelle ». Victor Turner évoque d'ailleurs le caractère anti-temporel ou méta-temporel des rites pour signifier cette extraction du temps ordinaire[2]. Si ses dates de vie situent la bergère à la fin du IXe siècle, les habitants l'ont toujours rendue contemporaine, quelles que soient les époques. Les références à d'autres personnages de la mythologie chrétienne sont ainsi fréquemment évoquées. À la fin du XIXe siècle par exemple, l'analogie avec Jésus est relatée : « Fille de paysan, elle aidait son père dans ses travaux agricoles, comme Jésus aidait saint Joseph dans la profession de charpentier […] »[3]. De la même manière, la comparaison avec Jeanne d'Arc (jeune bergère également) sera bien souvent établie :

> « C'est une vierge, c'est une martyre, martyre de la belle virginité ; et de plus, comme notre Jeanne d'Arc, c'est une bergère : c'est-à-dire que toute la plus gracieuse poésie est là, dans cette très réelle histoire, jointe aux parfums des plus héroïques vertus. Cette fille des champs, qui triomphe de son seigneur ; qui, sans autre défense que son innocence, en face des plus dangereuses séductions, la richesse et la volupté, en face aussi du glaive et de la mort, méprise la séduction, sourit au glaive, et, grande dans sa simplicité par sa vertu, à l'égal des plus hautes âmes, tombe, rougissant du sang le plus pur l'herbe de ses prairies : il y a là quelque chose qui a ravi et devrait ravir les imaginations populaires, mettre au front de Solange une auréole immortelle, et appeler en foule, d'âge en âge, les générations aux lieux témoins d'un si beau martyre ; tout un ensemble enfin, doux et attrayant, de souvenirs, d'émotions, d'enseignements et

[1] Bianquis Isabelle, Dulam Sendenjav, « Les grands rituels d'État et la réinvention de la tradition en Mongolie », Charleux I., Delaplace G., Hamayon R., Pearce S. (éd.), *Representing power in Inner Asia, Conventions, alternatives and oppositions*, Bellingham : Western Washington University Press, 2010, p. 37-54.
[2] Turner Victor, « Images of anti-temporality : an essay in the anthropology of experience », *The Harvard theological review*, vol. 75, n° 2, apr. 1982, p. 243-265.
[3] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 18 mai 1878, n° 22, p. 269.

d'espérances, qui devait fonder à jamais, chez le peuple chrétien, le culte de la sainte bergère ; et, puissance de la foi et de la sainteté ! »[1].

Les multiples comparaisons permettent d'une part de légitimer la sainteté de Solange et d'autre part, de rendre contemporain un culte datant du IXe siècle. Le fait que Solange était une bergère n'est d'ailleurs pas un fait anodin : la figure du berger est liée au christianisme, tout comme à l'expression du mouvement et de la migration[2] :

> « Il y a des états qui sont vraiment prédestinés, celui de berger en est un. Voyez, le doux Abel était berger, Moïse gardait les brebis de son beau-père […] ; David était, lui aussi, un petit berger […] Voyez encore, Geneviève de Paris, Germaine de Pibrac sont des bergères, comme notre Solange, et de nos jours, c'est à une petite bergère des Pyrénées, que Marie-Immaculée se manifeste »[3].

La présence continuelle de la sainte auprès de chacun est rappelée : une présence sensible et visible, de manière évidente à tout moment, qui ne permet pas l'oubli ou la désuétude de sa légende. Cette sainte, c'est finalement le peuple lui-même : « Dans tous les rangs de la société, chez le peuple en particulier qui salue en Solange *l'héroïne issue de son sang*, toujours la Vierge de Villemont a été honorée, invoquée, chantée, depuis plus de mille ans »[4]. Pour cette raison, sa légende et ses célébrations ne peuvent que subsister, que ce soit par tradition, patrimoine ou par pure dévotion, comme le relevait déjà un prêtre en 1872 :

> « Les siècles s'écoulent, les révolutions surviennent et renouvellent tout, les antiques croyances, hélas ! baissent et s'en vont, et le charme subsiste encore, les souvenirs de la bergère-martyre ne s'oublient pas, rien ne peut les arracher du cœur des populations, toutes les chaumières les connaissent, et du Berry comme de tous les pays circonvoisins, une vertu mystérieuse pousse encore aujourd'hui les pèlerins à ce tombeau, à la fois humble et glorieux, illustré par des merveilles que chaque siècle a vues, et dont le peuple ne doute pas, d'abord parce qu'elles frappent les yeux, et ensuite parce que, dans une intuition de sa conscience chrétienne plus forte que tout scepticisme, il croit, il sait tout possible à l'intercession d'une telle vertu auprès de

[1] Abbé Lagrange, *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 19 juin 1872, n° 25, p. 291-292.
[2] Les bergers sont également considérés, aujourd'hui, comme les dépositaires et les vecteurs d'un certain patrimoine local, l'activité pastorale faisant parfois l'objet de mises en scène lors de fêtes locales. Voir Bonnet-Carbonell Jocelyne (dir.), *Des bergers en Europe. Pratiques, rites, représentations*, Paris : L'Harmattan, 2012.
[3] *La semaine religieuse*, 14e année, samedi 18 mai 1878, n° 22, p. 269.
[4] *La semaine religieuse*, 39e année, 23 mai 1903, n° 21, p. 368. (Nous soulignons).

> Dieu, qui s'est fait pauvre et peuple lui-même. Dans cette sainte, l'âme populaire se reconnaît, avec ce que le christianisme a mis en elle de surnaturelle dignité et de grandeur ; elle y admire un modèle, elle y pressent une protectrice, elle se sent glorifiée elle-même par cette gloire et cette sainteté. Ainsi le culte de nos saints et de nos saintes a, dans la conscience chrétienne des peuples, un fondement indestructible, et ces vieilles habitudes des âges de foi, ces pèlerinages séculaires subsistent, dans notre monde peu croyant, en dépit de l'incrédulité contemporaine, qu'ils bravent et qu'ils confondent »[1].

Hormis les présences symboliques du saint que les croyants estiment avoir à leurs côtés par les prières, des situations plus concrètes pour l'observateur se donnent à voir de nos jours. Depuis 2009, une pièce de théâtre est jouée à Sainte-Solange (au mois de juillet) mettant en scène la jeune bergère dans des contextes très différents. La saga est nommée « Scènes légendaires de Sainte-Solange »[2]. Le premier spectacle (*Solange, bergère du Berry* - 24, 25 et 26 juillet 2009) retrace la vie de Solange conformément à la légende. Les spectacles suivant prennent quelques libertés avec la légende et placent la bergère dans des époques variées. Le second spectacle joué en 2010 (*Les treize sorcières de Sainte-Solange* - 23, 24 et 25 juillet 2010) place ainsi la scène au XVIIe siècle où « une jeune bergère à l'esprit libre affronte le diable »[3]. Le troisième spectacle (*Réseau Solange, la fin d'une malédiction*, 21, 22, 23 et 24 juillet 2011) a pour fond la seconde Guerre Mondiale pendant laquelle la jeune bergère constitue un réseau de résistantes, uniquement composé de jeunes femmes. En 2012, c'est finalement l'analogie, déjà évoquée dans le passé, avec Jeanne d'Arc qui est mise en scène (*L'arbre aux fées*, 26, 27, 28 et 29 juillet 2012).

Le pèlerinage constitue donc l'opportunité d'affirmer de façon contemporaine des liens entre la sainte et ceux qui la célèbrent. Ces liens sont exprimés de façon symbolique (par les prières, l'adoption des Portugais) mais aussi de façon concrète en-dehors des moments de pèlerinage par le biais des spectacles. Il est toutefois intéressant de relever que les Portugais ne prennent pas part à l'organisation de ces spectacles ni aux représentations données. Nous avons proposé l'hypothèse qu'au-delà de la sainte, c'était l'histoire locale qui était célébrée lors du pèlerinage. On peut donc se questionner sur l'absence des Portugais aux autres

[1] Abbé Lagrange, *La semaine religieuse*, 8e année, mercredi 19 juin 1872, n° 25, p. 292.
[2] Voir figures 5 à 7 les affiches des spectacles.
[3] *Le Berry républicain*, vendredi 15 avril 2011.

événements liés à l'histoire locale. C'est peut-être précisément car ces autres événements sont des situations différentes où les Portugais ne peuvent reconstituer un réseau de sociabilité.



Figure 7 : Spectacle de 2010 : « Les treize sorcières »



Figure 8 : 2011 : « Réseau Solange »



Figure 9 : 2012 : « L'arbre aux fées »

2.2. Un lieu de ruptures

D'autres indices laissent également entrevoir une projection dans un temps et un espace particulier lors du pèlerinage. Un article intitulé « Le pèlerinage est-il si démodé ? »[1] est publié en 1981 par *La semaine religieuse*, l'hebdomadaire édité par le diocèse de Bourges. Ce texte questionne les changements perçus ou vécus du pèlerinage et trouve sens à la suite de longs questionnements, durant tout le XXe siècle quant à la religiosité du pèlerinage :

> « Il se peut que le pèlerinage apparaisse comme la survivance archaïque d'une piété désuète… Les moyens de communication ont fait de ce qui était naguère une démarche personnelle, une activité de masse, un phénomène de foule aux modes d'expression toujours quelque peu facile et ambigus. Bref, ceci amène bien des chrétiens engagés et responsables à refuser toute alliance avec ce catholicisme de troupeau sans rapport avec une foi dont le caractère libre et relationnel est le refus de l'aliénation dans des lieux, des rites et des objets »[2].

Ce type de célébration semble ainsi avoir perdu son caractère sacré au profit des pèlerins qui ne rechercheraient rien d'autre qu'un moment de fête ou qui participeraient à l'événement sans réelle démarche religieuse. Nous retrouvons là les mêmes questionnements qui animaient déjà l'Église locale quelque cent ans plus tôt. Ce constat n'a-t-il dès lors pas fait fuir les « véritables » pèlerins et transformé de fait le pèlerinage en fête profane ? Le même article du bulletin catholique questionne justement la validité d'une telle fonction du pèlerinage contemporain qui doit rester un moment de rupture :

> « Pour combien de pèlerins le pèlerinage est une « rupture avec une situation de stabilité et de passivité ». Le pèlerinage comporte en lui-même cette rupture d'une répétition des rythmes quotidiens… pour affirmer collectivement un univers autre… »[3].

Cette extraction du monde quotidien semble être au cœur de la démarche pèlerine. Les analyses des historiens des religions sur le caractère atemporel des rites, l'extraction du monde quotidien qu'ils permettent chez les croyants, est alors tout à fait opératoire sur des

[1] « Le pèlerinage est-il si démodé ? », *La semaine religieuse*, 117e année, 10 janvier 1981, n° 1, p. 13-14.
[2] *Ibid*., p. 13.
[3] *Ibid*., p. 13-14.

terrains tels que celui étudié. Lors du pèlerinage du 13 juin 2011, l'un des prêtres prenant la parole lors de la procession constate qu' « être pèlerin, c'est sortir du quotidien, c'est rentrer chez soi et se rendre compte que l'on n'est plus tout à fait pareil ». Cet élément apparaît réellement important dans le pèlerinage actuel de Sainte-Solange. Il est également rappelé dans le nouveau livret créé pour cette année 2011 dans lequel le père J.M. Bodin estime : « être pèlerin conduit à une triple attitude : Il faut partir, quitter son cadre de vie habituel, se désencombrer du superflu. Il faut se fixer un itinéraire, une orientation, marcher vers un but […], il faut reprendre les tâches quotidiennes, mais on ne revient pas tout à fait comme avant ! ».

Là-encore ce constat n'est pas propre à Sainte-Solange et d'autres études rapportent des observations similaires. Dans un article traitant des ostensions limousines[1], événement qui a lieu tous les sept ans et lors duquel les reliques des saints sont sorties, Odile Vincent relève de telles pratiques : décorations de fleurs des villages qui rompent avec l'habitude, mais aussi pratiques individuelles comme le nettoyage des maisons qui démontrent un renouvellement ou une régénération du temps : « Ces mises en scène d'un temps et d'un lieu originels sont relayées par des gestes et des initiatives personnelles, les innombrables opérations domestiques de remise à neuf, de nettoyage, d'embellissement des maisons (réparations, peintures, retapissages) et des jardins (clôtures, remplacement de certaines plantes), qui constituent la participation civile de chacun au grand redémarrage apporté par le rite »[2]. Ce type de pratiques se retrouve à Sainte-Solange. Si les décorations ne concernent aujourd'hui que les objets sacrés (comme l'église ou la chapelle), on trouve jusqu'au début du XXe siècle des décorations de fleurs dans toute la ville et sur toutes les maisons. En revanche, les attitudes de nettoyage intensif des habitations se sont conservées à Sainte-Solange, illustrant le renouveau du printemps. Une habitante de Sainte-Solange qui a connu dans les pèlerinages juste avant la seconde Guerre Mondiale : « Dans les jours qui précédaient la pentecôte, il y avait une grande effervescence chez les habitants de Sainte-Solange. Grand nettoyage. Ah oui fallait que ça soit propre ».
Le pèlerinage permet donc une reconstruction ou un renouvellement symbolique du temps et du lieu tout comme de la piété. La formule d'Odile Vincent selon qui « les saints sont maîtres

[1] Vincent Odile, *op. cit.*, 2002, p. 79-105.
[2] *Ibid*., p. 94.

de territoires dont les habitants ne sont finalement que les hôtes »[1] semble tout à fait appropriée pour Sainte-Solange. L'auteur poursuit en expliquant que dans les représentations, les saints sont directement liés aux gens, aux espaces mais aussi aux productions et que les processions rendent concrète l'unité de tous ces aspects :

> « Par son trajet plus ou moins circulaire qui relie le centre (l'église, le tombeau) à sa périphérie (la fontaine, avatar naturel du saint) et qui associe à l'unité du terroir celle de la vie du saint dans ses caractéristiques transcendantales, le cortège construit et institue l'espace commun en totalité territoriale »[2].

Les anecdotes et légendes qui rapportent les demandes d'intercession de la sainte sur les récoltes, la pluie ou au contraire l'arrêt des orages, les processions exceptionnelles (c'est-à-dire en-dehors du lundi de Pentecôte ou du 10 mai) lors desquelles les pèlerins refaisaient le trajet du pèlerinage, sont des exemples de l'assimilation de la sainte à toute la vie sociale locale. Nous avons évoqué dans la première partie les particularités du culte et notamment toutes les pratiques et représentations liées à l'eau, la fontaine et les miracles ou intercessions qui s'y rapportent. À chaque fois ces éléments sont rapportés de façon significative à la localité autant qu'à la religion.

2.3. Un lieu de rencontres interculturelles et interrégionales

La fête est le lieu de rencontre entre le sacré et le profane, entre le vivant et le mort, entre le passé et le présent, mais elle est aussi, ce qui nous intéresse particulièrement ici, le lieu de rencontres interculturelles. Les « Portugais » ont l'occasion de faire valoir une appartenance spécifique, structurant leur groupe de l'intérieur comme de l'extérieur. Nous avons déjà évoqué l'idée de métissage ou de syncrétisme et nous ne reviendrons pas ici sur ce point. Il faut en revanche insister sur le fait que les représentations de l'interculturel ne s'appliquent pas uniquement aux rencontres internationales : les distinctions régionales, de localités, s'appliquent également à l'intérieur de cette communauté portugaise. Ce qui apparaît comme unité, la communauté portugaise, ne peut pas être envisagée comme homogène : « Traiter de l'altérité religieuse nécessite aussi de prendre en compte la pluralité interne chez l'autre :

[1] *Ibid*., p. 98.
[2] *Ibid*., p. 102.

diversité des tendances pour le groupe, des références ou du rapport au religieux selon les temporalités du quotidien pour l'individu » souligne Anne-Sophie Lamine[1]. Notre cas diffère de la présentation de l'auteure en ce sens qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'altérité religieuse mais d'altérité dans la religion. Il est toutefois nécessaire de comprendre comment les distinctions internes au groupe sont à la fois montrées et masquées. C'est notamment à propos du folklore que les distinctions sont les plus relevées. Un tel discours permet de créer un sentiment d'une unité à l'intérieur du groupe portugais : c'est à nouveau par l'appel à la tradition ou au patrimoine que vont se cristalliser ces références au passé. Les démonstrations de folklore portugais sont alors un moyen de renforcer le sentiment d'appartenance partagée, en faisant appel à l'émotion des spectateurs qui deviennent par là-même acteurs de l'événement. Isabelle Bianquis relève justement le facteur émotionnel sur lequel jouent les commémorations de la nation en Mongolie : « le spectacle, en intégrant des symboles connus et partagés par tous, ne place pas celui qui regarde dans une situation passive. Il suscite de l'interaction qui passe par le regard, le geste, mais aussi par une dimension émotionnelle, précisément parce que les symboles utilisés, les ressources culturelles mobilisées, sont profondément intériorisés »[2]. Qu'il ait effectivement été vécu par les anciens migrants ou imaginé par leurs enfants, le Portugal devient fantasmé et magnifié dans un nouvel environnement en partie grâce à ce type de célébrations qui, régulièrement, viennent renforcer l'appartenance.

C'est ainsi que les particularités des uns et des autres, les uns venant du nord du Portugal, les autres du sud, de la côte ou des terres, peuvent être mises au second plan, non supprimées, neutralisées au profit d'une appartenance commune. Cependant, si comme le note Marie-Claude Muñoz, « à travers le folklore, les immigrés se donnent à eux-mêmes et aux autres ce spectacle d'être Portugais, même si l'on exécute les danses du Ribatejo ou de la Biera en costumes du Minho, les plus chatoyants, et si l'on compose de nouveaux textes sur des mélodies anciennes »[3], un certain désir « d'authenticité de la tradition » tient à cœur à l'Association Franco-Portugaise partie prenante de l'organisation des festivités.

---

[1] Lamine Anne-Sophie, « La religion de l'autre : proximités, conflictualités, pluralités », Lamine Anne-Sophie, Lautman Françoise, Mathieu Séverine, *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 9-20, (p. 18).

[2] Bianquis-Gasser Isabelle, « L'émotion en politique. Les rituels d'état en Mongolie, étude des relations entre les parties et le Tout », *Monumenta Serica Monograph Series* LXI, Journal of oriental studies, 2010, p. 373-386, (p. 380).

[3] Muñoz Marie-Claude, *op. cit.* p. 202.

Le groupe de danse de l'association, « Flores do Lima », est effectivement reconnu par la Fédération du folklore portugais, label obtenu par seulement douze groupes en France dont un seul en province, le leur, comme le rapporte fièrement le président de l'association. Ce label est obtenu par l'observance stricte d'un certain nombre de règles (habillement, danse, musique) conformément à une époque et une région du Portugal, choisie plus ou moins arbitrairement selon les groupes. Le groupe Flores do Lima représente ainsi le folklore de l'Alto Minho, région du nord du Portugal, durant la période 1900 à 1910. La région a été choisie du fait de l'origine de beaucoup de membres de l'association. L'un des plus anciens membres du groupe de danse folklorique explique :

> « La plupart des gens du folklore, danseurs ou musiciens, sont du nord, ou du centre. Mais c'est la plupart du nord. […] On représente Ponte de Lima, c'est le nord. C'est pour ça qu'on a mis Flores Do Lima. Parce que c'est la région où le folklore est très fréquenté. Y'a beaucoup de folklore là-bas. […] Et toutes les danses du Portugal, c'est la province du Minho. Et le Minho et le nord, c'est… le nord, y'a plusieurs provinces. Mais le Minho, c'est vraiment les traditions les plus connues au Portugal. Après si on va dans d'autres provinces, c'est pas les mêmes traditions, les mêmes costumes… […] Viana Do Castello par exemple c'est la capitale du folklore portugais. Pas loin de là, au-dessous, après c'est une autre province. Et ils n'ont pas les mêmes traditions folkloriques que nous. Ça existe mais pas dans les mêmes conditions que nous. Parce que le Portugal, c'est le pays du folklore. Chaque région a son style ».

De la même manière que la localité s'exprime en France et dans le Berry par des références spécifiques au contexte local, elle peut s'exprimer pour les Portugais de France en référence à la région d'origine, même si bien souvent, ces références ajoutent des éléments de la localité d'arrivée (Sainte-Solange en est un exemple éloquent). L'analogie avec la France est ainsi souvent établie pour légitimer ce choix d'une région du Portugal :

> « Imaginez un peu, là on est dans le Berry. Y'a des groupes folkloriques locaux… Imaginez le « Troupiau de Saint-Michel » [*groupe folklorique berrichon*] avec un costume d'Alsace, un costume d'Antibes, et puis un autre du Pays Basque. Ça tiendrait pas la route. Ben nous c'est la même chose » précise le président de l'Association Franco-Portugaise.

La référence à une région historique renforce cette idée de folklore aux limites parfois floues mais aussi l'idée d'une certaine authenticité, d'un espace originel qui s'opposerait au falsifié, bien souvent synonyme de modernité. Dans d'autres circonstances, on observe un changement d'échelle selon ce que le groupe souhaite faire valoir : région du Portugal, Portugais de France ou le mythique empire de la Lusitanie[1]. Dans notre étude, l'une des raisons qui semble transparaître pour le choix de cette époque et de cette région est celle de la simplicité, la sobriété et même la rigueur contrastant avec le monde moderne actuel tel qu'il est perçu :

> « Pas de maquillage, pas de montre bracelet, pas de gadget… On considère que… la question toujours qu'il faut se poser c'est « est-ce que ça existait en 1900 ou pas ? ». Si ça existait, y'a pas de problème, vous pouvez porter. Si ça n'existait pas, ben vous portez pas. Finalement, c'est quelque chose de relativement simple, les critères c'est ça. […] À partir de 1910, y'a eu l'instauration de la République au Portugal. Et donc à partir de 1910, les vêtements féminins ont commencé à relever vers le haut [*mimant le rétrécissement des jupes*], et à baisser vers le bas [*mimant les décolletés*]. Avant c'était des jupes jusqu'aux chevilles, on ne montrait pas les chairs ni rien. Alors qu'après l'avènement de la République, les jupes sont montées au-dessus du genou. Donc c'était plus les mêmes manières de s'habiller. Y'avait beaucoup plus de libertés, sur le plan vestimentaire. C'est la grosse différence ».

Le folklore portugais est ici présenté en référence à une autre époque et à un autre pays, et il est d'autant plus nécessaire de rester fidèle aux comportements supposés de l'époque qu'il s'agit de valoriser auprès de ceux qui ne le connaissent pas. Pour le président de l'Association : « c'est qu'on est loin du Portugal et on doit donner une image positive ». Malgré une certaine critique de la « modernité » qui fait rétrécir les vêtements, apporte les artifices du maquillage, les gadgets ou même la République au Portugal, jamais, bien au contraire, n'est évoqué le rapprochement avec les idées du dictateur Salazar dont nous connaissons l'utilisation du folklore comme symbole d'un Portugal proche de la terre et du christianisme[2]. Nous pouvons faire l'hypothèse que le choix de restreindre le folklore à une période et une région du Portugal a pu se faire aujourd'hui car les anciens migrants portugais

---

[1] Portugal Branco Jorge, « Une ou des lusodescendances ? Les rencontres européennes de lusodescendants », *Recherches en anthropologie au Portugal*, vol. 9, n° 1, 2003, p. 37-45.

[2] Costa Pinto Antonio, « Le salazarisme et le fascisme européen », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 62, 1999, p. 15-25.
Da Costa Holton Kimberly, *Performing folklore.* Ranchos folclòricos *from Lisbon to Newark*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.

sont présents en France depuis suffisamment longtemps pour passer outre les distinctions d'origine des uns et des autres. Établir de telles distinctions dès les premières années de l'arrivée en France aurait plutôt eu pour effet de fragmenter une population hétérogène (régions d'origine différentes, catégories sociales différentes, origines rurales, urbaines, raisons de la migration diverses etc.) qui avait au contraire besoin de se constituer en tant que groupe en éliminant ces particularismes. Michèle Baussant analyse comment la célébration de Notre-Dame de Santa-Cruz à Nîmes, Vierge intimement liée au passé des Européens d'Algérie de la région oranaise, permet la reconstruction d'un passé commun au-delà de l'hétérogénéité des participants :

> « Autour de rencontres contingentes et éphémères, le pèlerinage rassemble en une même unité cultuelle des populations jadis en présence dans de toutes autres configurations relationnelles. Il constitue un temps et un lieu d'autodéfinition de soi et d'expression de frontières sociales qui restent mouvantes et ambiguës, du fait même qu'elles s'inscrivent dans l'interaction et le rituel : les langages utilisés (le français, l'espagnol, le pataouète..., l'arabe...), les gestes, la manière de se comporter sur place et le sentiment de familiarité entre les pèlerins participent de cette performance des mémoires, où se donnent à voir une certaine homogénéité extérieure et la reproduction d'une stratification sociale interne »[1].

Il faut en dernier lieu noter que le choix de cette association est particulier et qu'il ne reflète pas la réalité (choix ou possibilités) de la majorité des groupes folkloriques. De nombreux groupes folkloriques existent dans la région – chaque association possède son groupe de chant et de danse – et comme le soulignait Marie-Claude Muñoz[2], leur but se rapproche plus de l'émulation de groupe, du plaisir d'être ensemble que d'un travail ascétique d'une tradition jugée plus vraie que les autres. Cela n'empêche en aucun cas les uns et les autres de s'inviter mutuellement lorsque des événements sont organisés, y compris celui du lundi de pentecôte à Sainte-Solange, où l'Association Franco-Portugaise de Bourges invite régulièrement les groupes de Mehun-sur-Yèvre, de Vierzon ou de Montluçon par exemple. L'association portugaise de Vierzon, l'une des plus grosses de la région en nombre d'adhérents, propriétaire de ses locaux (un domaine comportant plusieurs bâtiments, un stade de football, un chapiteau), propose des activités très diverses à ses adhérents : cours de danses folkloriques,

[1] Baussant Michèle, « Sainte, synecdoque, relique ou trace », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 161, 1/2013 (n° 161), p. 235-250, (p. 245-246).
[2] Muñoz Marie-Claude, *op. cit.*, 1994.

de chants, de langue portugaise, d'accordéon, équipe de football, etc. Le président de l'association mehunoise considère que, en premier lieu, le but de l'association est d'organiser « la fête » : « on est de gros fêtards, on aime faire la fête ». Ce qui importe ici, c'est de se retrouver non seulement entre pairs (ceux qui se reconnaissent dans la culture portugaise), mais aussi de faire découvrir aux autres cette culture. Cet aspect d'ouverture se retrouve systématiquement dans les entretiens, il suffit de rappeler les propos du président de l'association de Bourges à propos du « brassage ethnique » observé parmi les membres.

3. Questions de passage

Les pèlerinages tout comme les migrations peuvent être envisagés comme des lieux et des temps de passage : le passage temporaire du temps quotidien vers un temps sacré pour les pèlerinages, le passage plus concret d'un pays vers un autre pour les migrations. Avec ces mouvements, surtout dans le cas des migrants, s'effectuent chez les personnes concernées des changements : changements de leurs représentations tout comme des représentations que la société a d'elles. Après avoir analysé le pèlerinage de Sainte-Solange et les migrations comme des moments de marge, de rencontres ou de rupture, et remis en question les perspectives trop rigides de la liminalité dans de telles situations, nous pouvons désormais envisager le passage que constitue la migration, notamment portugaise, d'une société à une autre, sans pour autant parler de rupture. L'étude de ces passages doit se faire aussi bien du point de vue de celui qui les a vécus personnellement que de ceux qui ont aidé à un moment ces personnes : nous avons en effet vu que les représentations des migrants prédisposaient certaines pratiques en fonction des représentations de leur culture, mais aussi de ce qu'ils vivent en tant que migrants. C'est pourquoi nous confronterons les discours d'anciens migrants et les représentations de la société locale à leur sujet.

3.1. D'une église à une autre, de l'Église portugaise à l'Église française

Envisager le pèlerinage de Sainte-Solange comme un « passage » pour les migrants Portugais, nécessite de s'intéresser au rôle de l'Église du Portugal qu'ils ont quitté au moment de la migration. Bien souvent, pour les migrants des années 1960, les églises de village jouent un

rôle central, servant d'intermédiaire entre les diverses institutions de la société. Dans un article concernant les migrants portugais paru en 1999, Marie-Christine Volovitch-Tavares relève que :

> « Dans les campagnes du Portugal traditionaliste qu'ils venaient de quitter, toute la vie sociale était rythmée par les rites et les fêtes religieuses et le prêtre était l'intermédiaire indispensable non seulement entre Dieu et les hommes mais aussi entre le village et les autorités de toute nature »[1].

Nous l'avons vu précédemment, le prêtre est dans ce cadre une figure alors incontournable au village portugais et fait figure d'autorité. En France l'Église locale ne tarde pas à remarquer cette vision des choses qui lui est parfois difficile à accepter. Les représentants de l'Église (prêtres, religieuses) ainsi que les croyants pratiquant constatent le caractère préconciliaire des pratiques religieuses des Portugais, et une dévotion religieuse jugée excessive, relevant de la superstition. Revenons rapidement sur la manière dont l'Église locale du diocèse de Bourges considère ces pratiques. L'extrait de projet pastoral suivant est éloquent. On peut y lire dans le point « Présence aux migrants portugais » un certain nombre de constats. L'écart entre le rôle du clergé en France et au Portugal est ici souligné non sans jugement de valeur :

> « 1er constat : les Portugais ont une formation chrétienne très traditionnelle et naïve. 2e constat : le ritualisme chrétien des Portugais s'enracine dans une aliénation : aliénation faite par l'Église du pays – on peut citer des exemples : le rôle de Fatima, les versements du Denier du clergé pour ceux qui sont en émigration – les taxes pour tous les actes religieux – les homélies sur la résignation – le pêché – l'insistance sur le sentimentalisme religieux – le « padre » homme respecté et respectable, le notable qui a une autorité et une certaine puissance – l'homme du sacré, mais ce mot du « sacré » véhicule pour un peuple pauvre – peu développé culturellement, tout un climat plus ou moins magique, superstitieux »[2].

Les Portugais avaient donc sans doute la perspective d'une Église socialisatrice qu'ils finiront d'ailleurs par trouver puisque le clergé français devra, par la force des choses, répondre à leurs attentes : « Ainsi l'Église de France, bien avant d'autres secteurs associatifs ou

[1] Tavares-Volovitch Marie-Christine, « L'Église de France et l'accueil des immigrés portugais (1960-1975) », *Le mouvement social*, n° 188, 1999, p. 89-102, (p. 91-92).
[2] Extrait d'*Orientations de la migration espagnole en milieu européen*, projet pastoral, point sur la présence portugaise, 1973.

institutionnels, a été contrainte de mettre en place des solutions concrètes à des questions que l'on qualifie aujourd'hui d'échanges interculturels, de métissage et de respect des spécificités culturelles »[1]. La religion joue en ce sens un rôle de groupe d'accueil vers lequel se sont tournés les premiers migrants, qui ont ensuite à leur tour inséré les autres migrants arrivés plus tardivement. Ainsi, en 1965, le prêtre en charge de la mission portugaise en Région Centre précise dans son rapport qu'il lui est difficile de concilier ses activités religieuses et l'aide qu'il octroie aux nouveaux arrivants :

> « Et le restant du temps ? Il est insuffisant pour m'adonner à des activités qui ne sont pas essentiellement sacerdotales. Recueillir les clandestins qui sont de plus en plus nombreux, chercher un employeur, aller avec eux au commissariat, à la préfecture, main d'œuvre etc… pour visiter une famille qui vient d'arriver et qui habite à 20 ou 30, 50, 100 kilomètres, pour transporter chez eux les malades qui quittent l'hôpital. Il me faut dire qu'il ne m'a pas été toujours possible de satisfaire à tous ces appels »[2].

Aujourd'hui, une femme croyante et pratiquante, ayant migré du Portugal vers la France en 1967, analyse cette « naïveté » et cette aliénation des Portugais quant à l'Église, aliénation dont faisait état le projet pastoral de deux manières. D'une part elle estime qu'une fois arrivés en France, les migrants Portugais ont désormais eu le choix de fréquenter ou non une église, et d'autre part, ceux qui ont effectivement fait ce choix ont véhiculé une socialisation religieuse acquise du Portugal consistant à voir en la personne du prêtre une personne ressource. Cette femme rappelle ainsi la situation du Portugal au moment où elle part et décrit une Église omniprésente, y compris dans la sphère politique. C'est d'ailleurs selon elle non pas Salazar qui était au centre des décisions politiques et sociales mais le cardinal Manuel Gonçalves Cerejeira qui possédait une influence importante sur le dictateur. Elle remet ainsi en cause des pratiques politiques réalisées au nom de l'Église, injustifiables et illégitimes, qualifiant cet état de « dictature catholique », obligeant les populations à fréquenter les églises, y compris les protestants vivant dans la peur de dévoiler leur confession :

> « C'est-à-dire qu'au Portugal, c'était l'Église qui gouvernait tout. Y'avait Salazar, mais y'avait le Cardinal qui avait un pouvoir immense sur Salazar. Salazar c'était la dictature, mais y'avait aussi la dictature au-dessus de lui. C'était une autre dictature. Catholique oui, au nom de l'Église mmhh en quel nom ? […] Donc l'Église qui

[1] *Ibid*., p. 102.
[2] Rapport sur la mission portugaise, 21 janvier 1965 [archives de La Pastorale des Migrants, Maison diocésaine de Bourges].

> gouvernait oui, c'était les prêtres les seigneurs, partout. C'était le chapeau. Quand les gens sont arrivés ici, c'est vrai que l'église était beaucoup plus effacée. Ceux qui allaient à l'église, c'était seulement ceux qui avaient la foi. Parce que bon, au Portugal, tout le monde était obligé de suivre l'église. C'est pour ça que les protestants se cachaient. Ils faisaient semblants, ils allaient à l'église. Parce que si ça se savait qu'ils étaient protestants, ils étaient pris. […] Dans ma propre famille, moi je le savais même pas, je l'ai su qu'après, quand j'étais en France, que j'avais quelqu'un de très très proche et qui était protestant. Et je l'ai jamais su. Parce qu'il allait à l'église. En fin de compte, c'était pour se sauver. Tout le monde était obligé d'aller à l'église. Alors quand ils sont venus ici, ils voyaient que personne… ou ils ne connaissaient pas les gens qui allaient à l'église… donc c'était différent. Ils étaient déstabilisés. À cause de ça. Parce que y'avait pas d'obligation d'aller à l'église ».

Cette différence entre les Églises française et portugaise se manifeste également dans les pratiques rituelles, et si l'immigration portugaise a généralement été perçue comme « invisible », « peu dérangeante », « qui s'est intégrée facilement », notamment par le partage d'une même religion – arguments que l'on retrouve par ailleurs plus tôt pour les migrants Polonais – divers travaux montrent que la rencontre entre deux cultures n'a pas été aussi souple : « L'attachement des émigrants portugais au respect de gestes et de rites précis a beaucoup frappé, et même choqué, les catholiques français. C'est d'ailleurs les aspects « ritualistes » du catholicisme portugais qui ont été un des grands points d'incompréhension entre les prêtres français et de nombreux prêtres portugais »[1]. Les migrants portugais viennent bien souvent de zones rurales, où l'Église a encore peu suivi les préceptes du concile Vatican II et se trouvent confrontés à une Église post-concile :

> « En France, les immigrés portugais se sont retrouvés coupés des pratiques religieuses de leurs villages. Et ceux des catholiques français qui les accueillaient durent apprendre à s'ouvrir à tout un univers inconnu. Il faut insister sur le choc que fut, pour les immigrants portugais des années soixante, le passage d'une Église portugaise qui était très traditionaliste dans sa liturgie et conservatrice dans sa position sociale et politique à une Église de France en pleine dynamique de Vatican II »[2].

[1] Tavares-Volovitch Marie-Christine, « Les incertitudes et les contradictions d'une « bonne intégration ». Les immigrants catholiques portugais en France, des années soixante aux années quatre-vingt », *Cahiers de la méditerranée*, vol. 78, 2009 : Migration et religion en France, Tome 2, p. 158-176.
[2] *Ibid*.

Les nouveaux arrivants se trouvent dès lors face à un mode de vivre la religion qui n'a rien à voir avec celle qu'ils ont vécu dans leur pays : le rôle de l'Église n'est pas le même, les pratiques sont différentes. Les migrants espagnols se trouvent également dans cette situation jusque dans les années 1980, où cela provoque un certain déséquilibre dans les relations entre individus et représentants de l'Église : « Très difficile de faire comprendre que l'Église, c'est eux. Nous restons au schéma pré-conciliaire » explique l'abbé Cothenet en 1981[1].

À Sainte-Solange, dans le cadre du pèlerinage, il semble que les pratiques religieuses aient mis plus longtemps qu'ailleurs à se « moderniser » selon les préceptes du concile Vatican II. Cela illustre tout à fait la capacité des acteurs, à une échelle plus restreinte, d'appliquer avec plus ou moins de rigueur les préceptes de l'Église. Une femme de 80 ans, issue d'une « ancienne famille » de Sainte-Solange telle qu'elle me la présente elle-même, c'est-à-dire née à Sainte-Solange, mariée à un homme lui-aussi de Sainte-Solange, dont tous les ascendants (jusqu'à leurs arrière-grands-parents dit-elle) habitaient le village, précise qu'il y a parfois eu des moments difficiles entre les organisateurs de la procession qui voulaient pérenniser des pratiques préconciliaires et ceux qui souhaitaient les moderniser. Cette situation a duré jusque dans la deuxième moitié de la décennie 1980 quand les personnes en charge de l'organisation ont été remplacées, ce qui constituait le moment adéquat pour appliquer les prescriptions du concile. À l'échelle du diocèse, dès 1966, un rapport de réunion[2] relève que ces deux conceptions de l'Église ont tendance à s'opposer, ce qui est préjudiciable pour un bon accueil des migrants Portugais qui ne savent alors pas comment se positionner vis-à-vis de ces deux perspectives. C'est une vision trop « traditionnelle » et « trop liée au régime portugais » qui est à ce titre rejetée, mais l'on préconise toutefois une réconciliation des points de vue pour satisfaire tout le monde.

La célébration de Sainte-Solange a ainsi pu être considérée comme un lieu propice de compromis entre les deux conceptions de l'Église, pré et post-conciliaire, française et portugaise. C'est notamment par les explications d'un cadre reconnu ou imaginé (ruralité, procession rappelant les fêtes portugaises) que ce dialogue pouvait alors avoir lieu.

[1] Abbé Cothenet, compte-rendu de la Rencontre avec les Espagnols de Bourges (21 juin 1981).
[2] Rapport de la Réunion des délégués pour les migrants et des missionnaires, 14 décembre 1966, Bourges.

3.2. Passer la porte ou construire un pont, rester sur la frontière

Le pèlerinage de Sainte-Solange, rappelant par ses traditions processionnelles les pratiques religieuses du Portugal, peut dès lors être envisagé comme un seuil, un lieu de l'entre-deux, où il est possible d'exprimer à la fois une appartenance portugaise, une appartenance catholique et un ancrage territorial local. Avec le rite de passage est sous-entendue l'idée de franchissement de ce seuil. Arnold Van Gennep utilise d'ailleurs l'image d'une maison, de ses couloirs et de ses portes afin d'illustrer ses propos sur l'idée de passage[1]. Le rite de passage a la double fonction pour l'individu de séparer de et d'agréger à quelque chose. Il a donc la fonction symbolique d'accompagner, et même de créer, un changement pouvant être brusque, mais aussi d'entériner, de rendre effectuel ce changement. Cette image de la porte est également développée par Georg Simmel qui voit dans l'existence humaine une capacité à lier ce qui est séparé et à séparer ce qui est lié. L'auteur utilise la métaphore du pont et de la porte[2]. Simmel note ainsi que la porte, à l'inverse du pont qui ne peut que relier, a cette double capacité de lier et de séparer, puisqu'elle peut être ouverte ou fermée. Pour poursuivre avec l'analogie de la porte et du pont, nous pouvons nous questionner sur la nécessité ou l'injonction faite auprès des anciens migrants : s'agit-il de passer la porte et la refermer derrière soi ou de construire un pont entre plusieurs cultures ou représentations de la culture ?

Au regard des liens persistant, se reconstruisant, entre ceux venus en France et le pays de départ, nous pouvons considérer que le terme de passage doit être compris non pas comme évoquant un état figé, « la porte fermée », mais au contraire comme un « pont », un élément dynamique qui lie plutôt qu'il ne sépare. À ce titre la notion d'ethnoscape forgée par Appaduraï[3] pour évoquer les nouveaux « paysages » de la mondialisation a pour intérêt d'insister sur l'aspect mouvant et dynamique des groupes dans un contexte de circulation (des hommes, de l'économie comme des idées ou de l'imaginaire) généralisé. Cette circulation ne créant pas tant de l'homogénéité que de nouveaux « ponts » qui n'existaient pas auparavant.

Si nous appréhendons le pèlerinage comme un pont, il a effectivement pour effet de lier les nouveaux arrivants à une société d'arrivée par la pratique commune d'une religion, la participation à un même événement, le partage d'un même patrimoine. En même temps il a pour effet de séparer les pèlerins « ordinaires » de ceux qui sont constitués en tant que groupe,

[1] *Les rites de passage*, *op. cit.*, p. 35.
[2] Simmel Georg, « Pont et porte », [1909], *La tragédie de la culture*, Paris : Rivages, 1988, p. 161-168.
[3] Appaduraï Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot, 2001, [1996].

c'est-à-dire les « Portugais » faisant valoir une spécificité ou, comme nous l'avons évoqué plus haut, en distinguant les Berrichons « de souche » d'autres types de Berrichons... D'autre part, le pèlerinage crée une solidarité et une émulation à l'intérieur du groupe des « Portugais de France », en l'occurrence des Portugais du Centre, y compris les non-croyants. Aujourd'hui ce groupe se forme dans un jeu d'hétéro et d'auto-identification puisque sont Portugais ceux qui se ressentent comme tels et sont reconnus comme tels, tout comme sont Français ceux qui se ressentent comme tels et sont reconnus comme tels. En d'autres termes, il n'y a pas d'assignation de l'appartenance : le « Portugais » est aussi bien le descendant de migrants portugais que son conjoint ou sa conjointe qui désire montrer et exprimer cette appartenance. À l'inverse, d'anciens migrants portugais ne souhaitent en aucun cas mettre en scène une telle appartenance au travers de costumes par exemple, au profit d'une vision diocésaine du pèlerinage. Le pèlerinage semble ainsi être le support d'une communalisation, c'est-à-dire l'expression d'une ou de plusieurs appartenances communes.

Des sources plus anciennes révèlent que dès l'arrivée des Portugais dans la région et leur participation à Sainte-Solange, l'événement du pèlerinage est considéré par l'Église locale comme un moyen de « se retrouver ». Dans une lettre du 18 avril 1980 à Pierre Millet, prêtre d'Eure-et-Loir, l'abbé Cothenet précise que les Portugais sont très dispersés géographiquement et que « seuls les pèlerinages (surtout Sainte-Solange) permettent de rejoindre quelques uns des autres ». En d'autres termes, les pèlerinages sont perçus comme des événements permettant de rassembler ceux qui sont le plus isolés. Dans la même lettre, l'abbé Cothenet note ensuite une « présence massive des Portugais au pèlerinage diocésain à Sainte-Solange. Une petite part leur est faite dans la liturgie. Surtout, c'est l'occasion pour les isolés de se confesser et de communier ». La même remarque était déjà rapportée quelques dizaines d'années plus tôt en ce qui concerne les Polonais : le père Christophe Szymecki, prêtre polonais, précise que dès 1951, « [il] partait deux ou trois fois l'an pour réunir les Polonais de Rosières ». Il précise à propos des pèlerinages en France, notamment celui de Sainte-Solange, que « les Polonais aiment se rencontrer dans ces lieux pour prier certes, mais aussi pour recréer l'ambiance chrétienne de la Pologne »[1]. C'est ainsi que le pèlerinage a la double fonction de rassembler une population parfois éclatée géographiquement et dont les rencontres sont sporadiques, et de permettre une pratique religieuse de groupe rappelant, recréant le pays d'origine.

[1] Rapport du 21 janvier 1965 à La Pastorale des Migrants.

En fait on peut se rendre compte que l'image du pont et de la porte, comme toutes les métaphores, comporte certaines limites et la première d'entre elles est de mettre au second plan le caractère dynamique du « passage ». Comme le rappelle Anthony Giddens, « un mouvement dans l'espace est aussi un mouvement dans le temps »[1]. Ce caractère insécable du temps et de l'espace a par ailleurs été décrit par Bakhtine à travers la notion de chronotope que l'auteur utilise dans l'analyse littéraire pour définir « la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels, telle qu'elle a été assimilée par la littérature »[2]. Les analyses de Bakhtine se révèlent tout à fait éclairantes et d'une grande opérativité dans notre étude. Il évoque le « chronotope du seuil » et de « la route ». Le premier, nous dit Bakhtine, « peut s'associer au thème de la *rencontre*, mais il est notablement plus complet : c'est le chronotope de la *crise*, du *tournant d'une vie* »[3]. Nous avons déjà souligné cette période de crise, de marginalité à travers le caractère liminal des pèlerinages mais aussi des migrations, notamment en référence aux travaux de Victor Turner. L'autre chronotope, celui de la route, est plus opératoire en ce sens qu'il évoque la rencontre, l'inattendu : « Dans le roman, les rencontres se font, habituellement, « en route », lieu de choix des contacts fortuits. Sur « la grande route » se croisent au même point d'intersection spatio-temporel les voies d'une quantité de personnes appartenant à toutes les classes, situations, religions, nationalités et âges. Là peuvent se rencontrer par hasard des gens normalement séparés par une hiérarchie sociale, ou par l'espace, et peuvent naître toutes sortes de contrastes, se heurter ou s'entremêler diverses destinées »[4]. Là-encore, nous avons déjà souligné les représentations du pèlerinage pouvant réunir toutes les classes sociales, certains documents décrivant celui de Sainte-Solange comme une microsociété. Cette incursion dans le domaine de l'analyse littéraire de Bakhtine n'est pas totalement inutile et cet auteur russe a été travaillé par certains tenants des Cultural Studies.

Des sociologues comme Paul Gilroy ont en effet repris la notion de chronotope proposée par Bakhtine. Gilroy introduit ainsi cette notion dans l'étude de la diaspora noire-américaine (qu'il nomme Black Atlantic) et postule, à travers l'expérience traumatique de l'esclavage, l'image du bateau, du « passage du milieu » comme chronotope[5]. Cette perspective insiste

---

[1] Giddens Anthony, *La constitution de la société*, Paris : Presses universitaires de France, 1987, [1984], p. 165.
[2] Bakhtine Mikhaïl, « Formes du temps et du chronotope dans le roman », *Esthétique et théorie du roman*, Paris : Gallimard, 1978, p. 237-398, (p. 237).
[3] *Ibid*., p. 389.
[4] *Ibid*., p. 384-385.
[5] Gilroy Paul, « L'atlantique noir, contre-culture de la modernité », *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris : Amsterdam, 2010, [1993], p. 15-68.

précisément sur le caractère dynamique des appartenances reconstruites non pas à partir d'une culture « originelle » mais bien à partir des représentations dudit chronotope.
La non prise en compte d'un tel élément contribue justement à envisager l'idée de culture comme donné figé, essentiel, comme nous l'avons déjà souligné précédemment. Or le pont entre deux lieux doit être vu comme sans cesse reconstruit depuis le lieu d'arrivée, en fonction des interactions et du traitement local de l'immigration.

3.3. Supprimer, déplacer ou construire de nouvelles distinctions

Ces différentes populations (de cultures, professions, classes sociales ou genres différents) se retrouvent alors à partir d'un sentiment commun de partage d'une même croyance, neutralisant *a priori* tous les particularismes. Les distinctions habituelles, de classe par exemple, ne sont relevées que pour souligner une unité chrétienne. Il existe cependant une nouvelle différenciation spécifique au pèlerinage, différenciation qui ne correspond pas à celle de la vie sociale habituelle : le clergé, les bâtonniers, les petites bergères, le peuple… Ainsi, on peut concevoir que des individus qui ne partagent pas la même place dans la société occupent la même au pèlerinage. Faisons à nouveau référence à Victor Turner qui relève bien ce déplacement des statuts lors des pèlerinages : « Les individus passent de statuts inférieurs à supérieurs dans les périodes intermédiaires de la liminalité, où ils sont dépouillés de tout état laïc, bien qu'ils possèdent un statut religieux, mais ce statut est l'antithèse du statut dans la structure »[1].
Les positions de chacun se trouvent donc modifiées temporairement lors de cette célébration. Il demeure que certaines personnes occupent une position supérieure à d'autres et ce sont dans ce cas les prêtres. Gabriel Le Bras évoque en effet d'une façon générale le rôle des clercs dans l'Église pour et dans laquelle ils forment « une sorte d'élite, un *ordo*, une société »[2]. À l'intérieur même de l'Église existent donc des rangs spécifiques et une hiérarchie entre les différents statuts constitués, selon l'auteur, à partir du XIIIe siècle. De nos jours, chaque croyant peut reconnaître et relever les distinctions entre l'archevêque, les évêques, ou les prêtres. Les non-croyants, pas nécessairement familiers à cette hiérarchie, reconnaissent

[1] Turner Victor, « Passages, Margins and Poverty », *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca, London : Cornell University Press, 1974, p. 231-271, (p. 252, nous traduisons).
[2] Le Bras Gabriel, « L'exaltation des clercs », Dubroselle Jean-Baptiste, Jarry Eugène (dir.), *op. cit.*, 1959, p. 150-171, (p. 150).

l'importance de chacun par la place qui leur est accordée lors de l'événement. Il est évident que toute distinction entre groupes ou individus ne s'évanouit pas durant le pèlerinage puisque l'observateur est capable d'y reconnaître des laïcs et des clercs, des hommes et des femmes, des Portugais et des non Portugais (bien que cette dernière opposition soit, nous l'avons vu, largement sujette à nuances, ne serait-ce que par la simultanéité des appartenances). Il serait à ce titre exagéré de voir une égalité de statut entre tous les participants, ce qui n'a, dans l'histoire écrite et orale du pèlerinage, jamais été le cas. La liminalité décrite ici concerne en revanche une modification des positions et hiérarchies habituelles, celles de la vie quotidienne.

Il est désormais plus aisé de comprendre à la fois l'analogie des migrants faite entre Sainte-Solange dont le pèlerinage rappelle le Portugal et Fatima qui *est* le Portugal mais aussi les dissemblances entre l'une et l'autre : les migrants célèbrent l'une et l'autre, ceux restés au pays ne célèbrent que Fatima, les migrants chantent en portugais et en français, les autres ne chantent qu'en français ou qu'en portugais. Le fait de se montrer en tant que groupe (par l'intermédiaire des groupes folkloriques et de l'association) lors du pèlerinage participe de l'aspect communicationnel du rite dont parlait Bourdieu[1] lorsqu'il établissait une distinction entre rites de passage et rites d'institution. Selon lui, le rite d'institution n'a pas tant pour objet de distinguer deux états dans la vie d'un individu que de distinguer deux groupes d'individus : ceux qui passeront le rite (qu'ils l'aient déjà effectué ou non) de ceux qui ne le passeront jamais. Lorsque les Portugais de France participent au pèlerinage de Sainte-Solange, ils peuvent dire leur appartenance, recréer de l'appartenance collective, au sein du groupe lui-même (les « Portugais » – y compris ceux qui se réclament d'une ascendance portugaise – constitués en tant que groupe à cette occasion) mais aussi de l'extérieur du groupe en marquant l'altérité avec l'extérieur (les non Portugais qui participent au pèlerinage, mais aussi tous les Portugais restés au pays qui n'y participeront pas). Carolyn Prorok, étudiant la géographie des religions, postule en effet que les pèlerinages de migrants dans le pays d'accueil sont l'une des manières les plus efficaces de produire de l'identité collective (*collective selfhood*)[2]. C'est donc un nouvel espace identitaire et d'expression d'une

[1] Bourdieu Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, n° 1, 1982, p. 58-63.
[2] Prorok Carolyn V. « Transplanting Pilgrimage Traditions in the Americas », *Geographical Review*, vol. 93, n°3, juillet 2003, p. 283-307.

appartenance qui est créé, un territoire frontière où se mêlent, s'excluent, et finalement s'interpénètrent des traditions culturelles reconstruites.

4. Faire varier le curseur

Nous avons insisté sur le caractère labile des appartenances en précisant leur spécificité dynamique lors du pèlerinage. Ces différentes appartenances ne doivent pas être entendues comme des éléments clos que l'individu pourrait librement mobiliser en fonction de la situation mais plutôt comme en tension et en reconstruction les unes par rapport aux autres, les unes en fonction des autres. Pour terminer ce chapitre, il convient ici d'analyser ces reconstructions à la lumière de tous nos constats précédents : un contexte historique spécifique du pèlerinage, des représentations situées de l'altérité au niveau micro-local (pèlerinage), méso-social (diocèse) et macro-social (la France, l'Église comme institution). Nous souhaitons conclure en montrant à partir de notre terrain que les individus sont multipositionnés, que les appartenances ne sont pas exclusives et qu'elles oscillent entre plusieurs référents que sont le religieux, l'ethnique, le local et le global.

4.1. Des appartenances contingentes

Plusieurs schémas d'appartenance imbriqués se font jour à Sainte-Solange. L'un d'entre eux est basé sur le religieux (croyants, non-croyants), un autre sur les représentations de la culture (Portugais, Français « de souche », Français « d'origine Portugaise », Africaine…). La distinction que nous faisons ici de la réalité sociale est réductrice car, comme nous l'avons dit, ces appartenances sont imbriquées et mouvantes. De plus, l'appartenance n'est pas une assignation : certains anciens migrants portugais ne font absolument pas valoir une appartenance portugaise au profit d'une perspective diocésaine du pèlerinage, ils sont catholiques avant tout. Nous avons d'ailleurs montré précédemment que les distinctions étaient difficiles à établir pour ceux qui s'y risquaient : distinction entre sacré et profane (matin et après-midi), croyants et touristes, Portugais, Français et Africains etc.

Le partage d'une même religion, d'une même célébration et d'un même patrimoine participe évidemment d'une réduction des représentations de l'altérité. Cette distance pourtant à

l'œuvre dans d'autres situations, se résout au moins théoriquement par le principe de l'Église universelle qui prône l'unité de tous les Chrétiens, quelle que soit leur origine nationale ou leur ethnicité. Ceci posé, comment peut alors apparaître la mise en scène de ce qui est jugé comme représentatif d'une appartenance spécifique, non commune à tous ? Le pèlerinage permet l'expression de multiples appartenances : différentes façons de faire varier le curseur, différents procédés qui permettent de présenter en même temps, et de manière tout à fait compatibles, des appartenances inclusives permettant de se dire simultanément d'ici et de là-bas. Si François Laplantine relève dans sa critique de l'identité que « la logique de l'identité est la phobie de la conjonction *et* qu'elle élimine au profit du *ou* […] »[1], on peut en revanche contester que dans ce contexte spécifique du pèlerinage de Sainte-Solange mais aussi plus généralement dans la vie quotidienne, on puisse à la fois être portugais *et* français.

Goffman a observé que ce que l'on montrait de soi prenait sens dans un contexte, en fonction d'une « équipe » qu'il définit comme « tout ensemble de personnes coopérant à la mise en scène d'une routine particulière »[2]. L'auteur postule qu'outre l'acteur et l'interaction avec les autres participants existe un troisième niveau d'analyse résidant dans la « coopération » des acteurs : « la définition de la situation projetée par un participant déterminée fait, le plus souvent, intégralement partie d'une projection réalisée et entretenue par la coopération intime de plusieurs participants »[3]. Il y a dans cette relation d'équipe le postulat d'une réflexivité de l'acteur qui a la possibilité de modifier son comportement en fonction de la situation mais également celui d'un phénomène social par lequel l'acteur « intériorise et assimile les normes qu'il s'efforce de maintenir en présence d'autrui, à tel point que sa conscience l'oblige à agir d'une façon socialement acceptable »[4]. C'est en fonction d'une définition particulière de la situation que les membres d'une équipe se trouvent face à un rôle qu'ils se doivent de tenir pour d'autres personnes. Nous pouvons à nouveau faire ici référence à Merton qui évoquait la « prédiction auto-créatrice »[5], phénomène qui s'observe lorsqu'une définition erronée de la situation tend à produire un comportement attendu et rend vrai le postulat de base. En d'autres termes, les Portugais se doivent de tenir le rôle que l'Église locale et les habitants de Sainte-Solange attendent d'eux à ce moment : une grande démonstration de piété et de folklore, ce

[1] Laplantine François, *Je, nous et les autres*, Paris : Le pommier, 1999, p. 34.
[2] Goffman Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, Paris : éditions de Minuit, 1973, [1956], p. 81.
[3] *Ibid*., p. 79.
[4] *Ibid*., p. 82.
[5] Merton Robert K., *op. cit.*, 1997, [1949].

qui est le cas, tout au moins pour les personnes défilant dans le cortège (les plus jeunes étant en retrait ou occupés à d'autres activités comme jouer au football).

Les acteurs ont donc effectivement la possibilité d'ajuster un comportement et de dire une appartenance parmi d'autres en fonction du contexte, mais ces appartenances sont constamment en tension les unes par rapport aux autres. Il est toutefois nécessaire d'insister sur le fait que, dans ce cadre, les individus ne sont pas saisis comme des ensembles d' « identités disponibles » au sein desquelles ils iraient choisir celle qui correspondrait le mieux à une situation : « Nous pensons généralement l'identification comme un processus simple, structuré autour de « moi » fixes que tour à tour nous sommes ou ne sommes pas » relève Stuart Hall[1]. Cette vision statique de l'identification évacue la contextualisation et le caractère discursif de l'identité chers à l'auteur. Il n'y a donc pas une situation qui appellerait tel mode d'agir mais, rappelons-le, des contextes et des discours qui réinterprètent ces identifications. Dans notre étude, des pratiques sont effectivement à l'œuvre afin que ces différentes appartenances ne soient pas exclusives : inclusion du Portugal et de la France à un même ensemble, l'Europe, la religion chrétienne, réduire la distance par un ancêtre mythique commun. La migration est parfois même niée, ce qui peut être compréhensible lorsque ceux qui font valoir une appartenance portugaise ne sont pas les migrants eux-mêmes (enfants, voire même conjoints d'enfants). Poleth Wadbled et Hélène Bertheleu ont justement montré que les Portugais de France ne se considéraient généralement pas comme des étrangers, ni comme des migrants, notamment eu égard à cet espace transnational qu'est l'Europe[2]. À la fin des années 1990, Alban Cordeiro concluait un article interrogeant « Les apports de la communauté portugaise à la diversité ethnoculturelle de la France »[3], paru dans *Hommes et migrations,* en questionnant cette situation qualifiée d'inédite, où l'appartenance européenne constitue un élément légitimant le développement d'une identité propre. Localement, et malgré les efforts de l'association portugaise de Bourges pour tenter de donner à voir une identité à travers un folklore fédéré et strictement encadré[4], les individus se trouvent constamment tiraillés entre de multiples appartenances, en faisant ainsi des acteurs multipositionnés.

---

[1] Hall Stuart, « Nouvelles ethnicités », *op. cit.*, 2007, [1996], p. 287-297, (p. 291).
[2] Wadbled Poleth, Bertheleu Hélène, *op. cit.*, mars 2011, p. 217-258.
[3] Cordeiro Alban, « Les apports de la communauté portugaise à la diversité ethnoculturelle de la France », *Hommes et migrations*, n° 1210, 1997, p. 5-17.
[4] Le groupe folklorique de l'association Franco-Portugaise de Bourges est labellisé par la Federação do Folclore Português (fédération du folklore portugais), veillant à la cohérence des danses, costumes et périodes des représentations.

Pour synthétiser les divers éléments intervenant dans la définition des groupes, nous pouvons les schématiser, quoiqu'avec prudence, en croisant les appartenances (portugaise, berrichonne) et un mode de vivre le pèlerinage (par tradition, par croyance) :

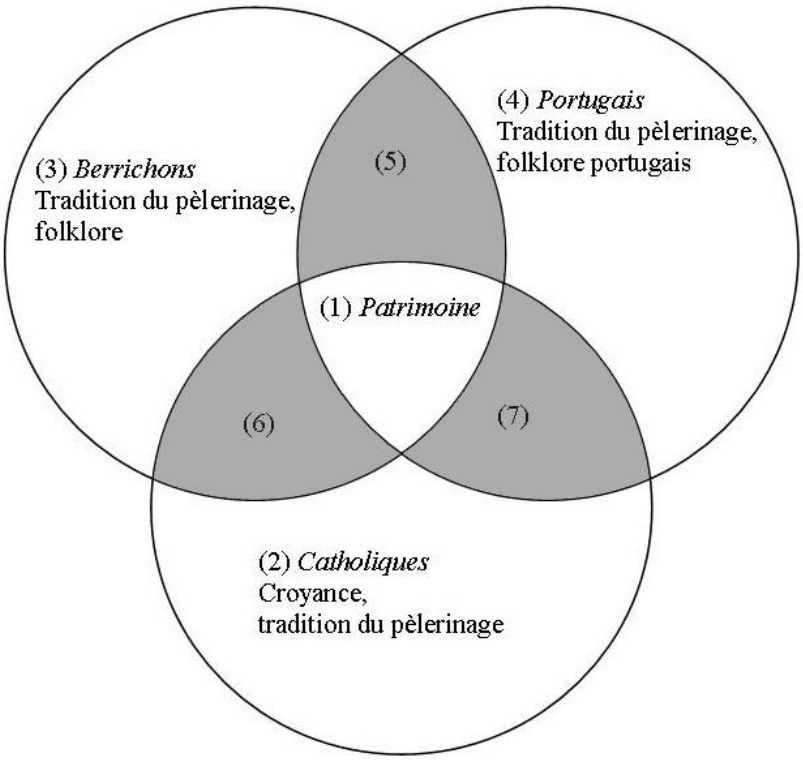


Figure 10 : Schéma des appartenances croisées

Une croyance est mise en perspective avec une référence locale ou nationale et sept configurations sont alors possibles avec au centre le patrimoine, quelle que soit sa référence (1). Insistons sur le fait que les différentes appartenances ne s'expriment que les unes par rapport aux autres : par exemple les Berrichons ou les Français n'expriment une appartenance berrichonne que parce qu'il y a à ce moment des Berrichons ou des Français qualifiés « d'origine » portugaise. Établir une typologie de la sorte est un exercice périlleux, d'autant plus qu'elle évoque des rapports entre individus, représentations et groupes. Précisons dès lors et avant de la développer qu'il n'est jamais question de hiérarchiser objectivement les

appartenances entre elles mais de comprendre leur mobilisation par les acteurs. « Pour quelles raisons participez-vous au pèlerinage de Sainte-Solange ? » constitue une question permettant d'obtenir un certain nombre de données relatives aux motivations, démontrant d'ailleurs qu'il n'existe que rarement une seule finalité.

Le premier groupe tend à mettre en avant une appartenance, celle de Berrichon, de Portugais ou de Catholique. Dans le cas des « Catholiques » (2), cela s'exprime par le caractère chrétien du pèlerinage évoqué par certains acteurs, la démarche pèlerine au cœur d'un mode de vivre la croyance. C'est typiquement la figure du prêtre qui rappelle cette démarche au cœur de la croyance catholique avant tout universelle. Dans cet ensemble se trouvent inclus plusieurs « sous-ensembles » pour emprunter la terminologie mobilisée par Pradelles de Latour[1] relative à la théorie des ensembles ; ces sous-ensembles étant les « Berrichons » et les « Portugais », mais ce n'est pas cette singularité qui est mise en avant.

Pour les « Berrichons » (3), c'est la tradition de Sainte-Solange, d'abord événement local rappelant une sociabilité villageoise qui est promue. Il y a par exemple certaines personnes, bien que peu nombreuses, qui ne sont pas croyantes et participent au pèlerinage, y compris à son organisation, uniquement parce qu'il s'agit d'un événement local permettant de fêter une sociabilité villageoise, donc en faisant abstraction des racines catholiques de la démarche. Dans cet ensemble, on trouve deux « sous-ensembles » : les « Catholiques » et les « Portugais » bien que là-encore, ce ne soit pas cette appartenance qui soit mise en exergue.

Enfin pour les « Portugais » (4), le pèlerinage de Sainte-Solange est l'occasion de célébrer un entre-soi, au détriment de l'aspect religieux (par exemple ceux qui suivent « de loin » la procession et n'interviennent que lors du folklore). Ce sont typiquement les plus jeunes qui durant la procession ou les messes préfèrent jouer au football derrière la chapelle en attendant les démonstrations de folklore. Ce sont également ceux qui ne viennent que l'après-midi pour les mêmes raisons. De façon similaire aux deux ensembles précédents, celui-ci comprend deux sous-ensembles : « Berrichons » et « Catholiques ».

Les autres configurations sont les plus intéressantes, d'une part car elles correspondent plus aux réalités observées, d'autre part car elles expriment tout à fait le caractère dynamique des appartenances mises en scène. Exprimant aussi bien l'attachement au Berry où ils sont nés qu'au Portugal, certains acteurs que l'on peut nommer « Luso-berrichons »[2] conjuguent

[1] Pradelles de Latour Charles-Henry, *op. cit.*, 2001.

[2] L'ordre des termes est choisi par facilité de prononciation et n'indique en rien la primauté de l'un sur l'autre.

volontairement deux attaches (5). L'ancrage local se traduit par l'attachement décrit à la célébration de Sainte-Solange et d'une façon plus générale à la localité à travers son patrimoine. Ce sont notamment ces personnes qui font le plus valoir l'adoption de la sainte que nous avons déjà évoquée. La recherche de « ponts » entre deux localités est en constante redéfinition mais elle n'aboutit jamais à la disparition de la référence portugaise qui est quelque part mythifiée, notamment dans le cas des enfants qui n'ont jamais vécu le Portugal qu'à travers leurs parents ou en tant que touristes. Les Catholiques Berrichons (6) sont de la même manière les personnes évoquant autant la tradition catholique du pèlerinage que la coutume locale de fêter sainte Solange. Ce sont les locaux appartenant à ces « vieilles familles », investis dans la vie associative locale ou auprès de services d'Église. Ce sont par exemple celles ou ceux qui insistent sur l'importance des chants évoquant Solange plutôt que le catholicisme plus général ou encore « les petites mamies de Sainte-Solange » comme nous le précisait une informatrice, qui veillent à ce que ce soit toujours des enfants du village qui entrent en premier dans l'Église. Enfin ceux faisant valoir à ce moment une appartenance portugaise et catholique (7) se caractérisent par l'importance de la célébration religieuse lors de laquelle ils peuvent retrouver un lieu propice à certaines pratiques : ce sont par exemple les anciens migrants, telle cette femme originaire du nord du Portugal qui avait fait une promesse à Fatima, et qui ne pouvant plus l'honorer, a déplacé sa promesse vers Sainte-Solange avec l'accord d'un prêtre. Dans ce cas, seule la célébration du matin est effectuée au détriment du folklore de l'après-midi.

La schématisation comporte toujours le risque de rendre statique et de polariser une réalité qui ne l'est pas. La prudence nous inviterait d'ailleurs à rajouter une configuration à ce schéma dans le cas – que nous n'avons pas rencontré – où une personne ne se sentirait ni faire partie d'une communauté religieuse, ni partageant une quelconque affinité sur la base d'une origine géographique nationale ou régionale, berrichonne ou portugaise[1]. Une dernière remarque quant à cette ébauche de typologie doit nous faire relever que certaines personnes occupent des positions particulières, celles du « centre » du graphique ou celles des frontières. Ces personnes sont estimées être privilégiées pour établir des liens de part et d'autre des

---

L'expression n'est pas utilisée par les acteurs.

[1] Cela pourrait par exemple concerner la présence d'un journaliste couvrant l'événement et qui est donc présent à titre professionnel. Notons toutefois que les correspondants locaux des journaux sont la plupart du temps des habitants de la commune couverte.

frontières. Apparaissent ainsi la figure du passeur ou de l'intermédiaire, celle aussi de l'initié, que nous allons maintenant développer.

4.2. Initiés et effet de contagion

Certaines personnes occupent une position particulière en ce sens qu'elles épousent la cause d'un groupe sans pour autant y appartenir. Goffman les appelle les initiés[1] et se réfère ainsi aux personnes qui comprennent les stigmatisés et acquièrent leur confiance. Cette figure de l'initié est intéressante dans l'étude des relations interethniques car elle permet de développer le caractère subjectif de la communalisation. En effet ces initiés occupent une posture duelle par leur position légitime à la fois dans le groupe discrédité et dans le groupe majoritaire. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que l'initié, même s'il est légitime dans le groupe stigmatisé, demeure dans l' « autre » groupe, celui des « normaux » selon Goffman, celui du majoritaire dans notre cas.

Certaines personnes occupent effectivement une position d'initié. Il faut distinguer ces initiés, occupant finalement une double place, des personnes qui épousent la cause, à un moment donné, en acquérant tous les codes, bien souvent de façon stéréotypée, du groupe auquel elles appartiennent désormais. En d'autres termes c'est ici la question de l'inclusion au groupe qui est envisagée, explorant ainsi le caractère subjectif de l'identification et sa double facette à la fois endogène et exogène : « Pour tous les groupes ethniques, il existe en réalité d'autres modes de recrutement comme celui de l'intermariage, et la perméabilité des frontières ethniques rend toujours possibles les processus individuels ou collectifs d'assimilation et de changement d'identité ethnique »[2]. La figure typique est celle du mari ou de la femme qui épouse en même temps que son conjoint une ethnicité, en l'occurrence portugaise. Ce cas de figure n'est évidemment pas systématique mais il est suffisamment intéressant et régulier pour le mentionner ici. Nous nous basons particulièrement sur l'exemple d'un couple de trentenaires ayant deux enfants, dont l'épouse est née en France de migrants portugais et dont l'époux s'est construit une appartenance portugaise. Il apprend le portugais, supporte une équipe de football portugaise, achète des vêtements aux couleurs du Portugal, participe au pèlerinage de Sainte-Solange et devient finalement « plus portugais que les Portugais » en

[1] Goffman Erving, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris : éd. de Minuit, 1975, [1963].
[2] Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *op. cit.*, 2008, [1995], p. 176.

mettant en exergue un ensemble de codes jugés représentatifs d'une culture. Le caractère subjectif de l'appartenance est ici flagrant, et constitue l'envers de ce que nous avons décrit précédemment comme la construction d'une autochtonie. Cette construction de l'appartenance se caractérise d'une part par cette volonté manifeste d'épouser une appartenance et d'autre part par un effet de contagion évoqué par Goffman pour désigner le processus d'hétéro-identification, effet de catégorisation entraîné par le fait que « l'identité sociale de ceux avec qui se trouve un individu peut servir de source d'information sur son identité sociale à lui, partant de l'hypothèse qu'il est ce que les autres sont »[1]. C'est dès lors dans un jeu d'hétéro et d'auto-identification que se situe la construction de cette appartenance. L'identification externe de l'individu à la même catégorie que ceux avec qui il évolue contribue à l'identification interne : l'époux d'une Portugaise ne peut être que portugais, d'autant plus qu'il arbore tous les codes de ce que les anciens établis attendent d'un « Portugais ».

Dans d'autres cas, l'effet de contagion n'est qu'à sens unique et c'est particulièrement visible lors du pèlerinage de Sainte-Solange qui constitue précisément un lieu d'identification portugaise. Pour reprendre l'expression de Goffman selon qui l'individu est ce que ceux qu'il accompagne sont, nous pourrions dire ici que *l'individu est ce que l'événement auquel il participe dit qu'il est*. Si lors de la procession du matin à Sainte-Solange est encore établie une certaine dualité entre Portugais et anciens établis, tout semble changer l'après-midi où seuls les Portugais sont présents. Une femme catholique pratiquante, habitant Vierzon, explique la manière dont elle a été assimilée aux Portugais par sa simple présence au pèlerinage :

> « Et du coup, y'a des gens qui m'ont visualisé comme une Portugaise ! Et ça m'est déjà arrivé de faire mes courses, et qu'une dame me dise : « alors comment ça va ? » Une Portugaise. Alors « oui ça va, mais je me rappelle pas d'où on se connaît ? » « Et bien de Sainte-Solange, je suis Maria ! » Je suis visualisée comme ça ».

Elle rappelle également qu'à l'école de Vierzon où ses filles allaient étant petites, les mêmes représentations circulaient parmi les enfants du quartier, par la simple présence de la mère au pèlerinage : « Il y a eu un moment où mes filles me disaient : « Maman, y'en a qui disent que t'es portugaise ! » ».

[1] Goffman Erving, *op. cit.*, 1975, p. 64.

Erving Goffman évoque alors dans l'étude de la stigmatisation la question de la contamination qui a pour effet de supposer qu'un individu possède les mêmes comportements, les mêmes « attributs » que l'individu stigmatisé qu'il accompagne. Dans notre étude, cela se manifeste par l'idée communément admise, l'après-midi surtout, que ceux qui fréquentent le pèlerinage sont a priori Portugais. Nous avons illustré cela à maintes reprises : l'exemple ci-dessus de cette femme qui est perçue comme portugaise par sa présence à l'événement ou encore nous-mêmes lorsqu'adressant la parole à des gens, nous nous voyons répondre en portugais ou s'étonner de notre présence au pèlerinage lorsque l'on « dévoile » ne pas être portugais.

4.3. La figure du passeur et des personnes intermédiaires

Depuis la prise en considération des populations de migrants par l'Église, le clergé a cherché à relever les personnes jugées influentes dans ces groupes. Nous avons évoqué le rôle des femmes ou du monde ouvrier sur ce point. Nous avons également déjà insisté sur le rôle d'un prêtre de Bourges, le père Cothenet, considéré encore aujourd'hui comme le principal interlocuteur des Portugais pour l'Église locale dès la décennie 1970. Dans ce cadre, « le passeur essaye de (re)construire des frontières qui ne soient pas seulement des lignes de séparation ; mais plutôt des zones de double communication »[1]. Pourtant, comme le relèvent Barbara Thériault et Sirma Bilge, « en français, le mot « passeur » prête à confusion : il désigne tant celui qui passe que celui qui fait passer »[2]. Attachons-nous à décrire deux de ces figures actuelles de passeur, que l'on peut à la fois envisager comme ceux qui *passent* et ceux qui *font passer*, que sont le prêtre d'une paroisse des quartiers nord de Bourges et un ancien migrant portugais membre de l'Association Sainte-Solange.

4.3.1. Le trait d'union entre l'Afrique et les Chrétiens locaux

Le père Jean-Pierre est un prêtre d'une quarantaine d'années qui officie depuis 2004 dans la paroisse Saint-Jean, au nord de Bourges[3]. Située dans un quartier pluriethnique, la paroisse

[1] Foucart Jean « Interculturel et (re)construction transactionnelle », *Pensée plurielle*, 1, n°3, 2001, p. 65-72, (p. 67).
[2] Thériault Barbara, Bilge Sirma, « Présentation : des passeurs aux frontières », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, 2010, p. 9-15, (p. 10).
[3] En 2013, le père Jean-Pierre est nommé dans l'Aube et quitte Bourges, remplacé par le père Félix. Ce dernier

Saint-Jean est un lieu de rencontre de diverses populations et pratiques religieuses (Catholique, protestante, musulmane principalement). Ce n'est toutefois pas la situation géographique de la chapelle qui suffit à créer des rencontres puisqu'avant l'arrivée du prêtre, la chapelle n'était pas fréquentée par les populations d'anciens migrants. Ce n'est qu'à l'initiative du prêtre, fort de son expérience précédente en région parisienne, que quelques personnes originaires du continent africain sont invitées aux offices :

> « Mon ancien lieu où j'étais avant, c'était à Évreux, donc c'était une population fortement Sénégalaise, marquée par le Sénégal. C'est une des plus grandes villes du Sénégal en France. C'est partout le Sénégal ! Que ce soit au niveau associatif, au niveau expression de la foi, la catéchèse dans ce lieu était à 50% que sénégalaise. Si on n'invitait pas les Sénégalais à venir pour s'inscrire pour la catéchèse, on avait peu d'enfants au caté. Alors il était important de pouvoir travailler avec eux. Et je suis resté sur cette lancée là. Et arrivant sur Bourges en 2004, je me suis aperçu qu'il y avait peu de migrants africains. Africains d'Afrique Noire hein ! Alors je me suis dit : pourquoi ils ne viennent pas à l'église ? J'ai cherché à savoir pourquoi. Je suis allé les chercher, les rencontrer, parler avec eux, les voir, utiliser un peu le vocabulaire que j'utilisais là-bas quand j'étais à Évreux. Et depuis ce temps-là, quelques-uns sont arrivés, d'autres arrivent. Et aujourd'hui, ça colore notre communauté qui se rassemble le dimanche. Et ils commencent à prendre, quelques uns, des responsabilités ».

Cette initiative lui vaut désormais d'être considéré comme l'interlocuteur privilégié des migrants d'Afrique et du sud-est asiatique (Hmong principalement). Cette reconnaissance d'intermédiaire, de « trait d'union » comme il le précise lui-même, aux yeux de l'Église comme des organisateurs du pèlerinage de Sainte-Solange, va par extension, faire de lui l'interlocuteur privilégié des croyants d'autres religions et particulièrement des Musulmans. Il est en effet chargé par l'évêque du dialogue Islamo-Chrétien. Nous observons donc un déplacement des fonctions d'intermédiaire entre Église locale et migrants catholiques à celui d'intermédiaire dans un dialogue œcuménique. Dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Solange il est ainsi naturellement perçu comme le relais entre l'organisation et « les Migrants » et c'est

---

ayant été contacté par l'Association Sainte-Solange pour l'organisation du pèlerinage 2013 et la venue des groupes d' « Africains » semble avoir déçu par sa position pour le moins réservée : un pèlerinage ne doit pas permettre l'expression des différentes appartenances ethniques, qu'elles soient portugaises ou d'autres régions du monde. Il ne prendra donc pas la relève de l'action engagée par le père Jean-Pierre.

vers lui que les membres de l'organisation se sont tournés pour organiser la venue du groupe de migrants d'Afrique.

Cette position de relais entre les uns et les autres, le père Jean-Pierre l'accepte et la revendique. Sa position est appréciée, il permet réellement d'établir un lien parfois difficile avec l' « autre proche », le chrétien qui vient d'ailleurs. Toutefois les relations entre les uns et les autres, et donc les pratiques et les représentations, sont à nouveau basées sur des définitions culturalistes de la situation et des populations en présence. Nous pouvons voir qu'après des décennies de réflexions sur les pratiques locales d'accueil des migrants par l'Église, les populations concernées sont encore saisies de la même manière : des références au pays d'origine qui sont censées conditionner l'ensemble de la vie sociale des migrants, de leurs enfants ou petits-enfants. Les stéréotypes n'ont pas changé : les Hmong sont très discrets (« ils ne font pas de bruit »), ne se déplacent guère et orientent leurs activités vers la terre (potager, marché). Les « Africains », sans plus de distinctions, sont vus comme de bons vivants, danseurs, rieurs, animant les célébrations (« L'Afrique, la fête, elle aime ça »). Ces représentations stéréotypées de chaque groupe vont alors conditionner les pratiques du prêtre, la place à donner à chacun, le moment et le lieu des interventions. Ainsi pour les Hmong se crée presque une auto-censure menant à omettre leur invitation à des événements car, au vu de leur discrétion supposée, de leur volonté de ne pas se déplacer (« ils restent communautaires entre eux »), il est jugé trop complexe d'organiser leur venue. Pour les Africains, leur invitation au pèlerinage de Sainte-Solange permet de proposer un moment de légèreté (« l'Africain il se fait une joie du peu qu'il a, parce que c'est dans sa culture, dans sa tradition »), de divertissement que seuls les Africains peuvent offrir : « ça va pouvoir bouger, y'aura plus d'Africains », « Pour eux la célébration, ça éclate, c'est la joie, ça bouge, ça remue, c'est les chorales ! ». Ces remarques sont aussi valables à d'autres moments que le seul pèlerinage. Le père Jean-Pierre, chargé du dialogue interreligieux à la chapelle Saint-Jean travaille beaucoup dans le sens d'une rencontre entre Musulmans et Chrétiens et là-encore, on prend appui, régulièrement, sur des visions stéréotypées des groupes, ici des Musulmans qu'il faut aller chercher car l'œcuménisme serait une préoccupation davantage chrétienne et qu'ils ne se sentiraient pas concernés (« C'est un peu compliqué ça quand même. Parce que ça va toujours dans le même sens. C'est toujours les Cathos, les Chrétiens qui vont vers eux. Eux ils viennent rarement vers nous, rarement »).

4.3.2. Portugais pour les Français, Français pour les Portugais

Notre second exemple d'intermédiaire est celui du secrétaire de l'Association Sainte-Solange. Il s'agit d'un ancien migrant portugais arrivé en France, en périphérie de Bourges, en 1963. Son investissement dans l'organisation du pèlerinage et son passé migratoire lui font porter une « double casquette »[1]. Lorsqu'il revient sur son passé et aborde ses activités d'aujourd'hui, Manuel se définit volontiers comme portugais. Son discours le place à l'intérieur du groupe des Portugais et il utilise le « On » ou le « Nous » en se référant aux Portugais : « *nous* quand on est arrivé, entre 65 et 70, *on* s'est intégré à l'abbé Cothenet, parce que c'était l'abbé Cothenet le bras droit, *notre* bras droit », « *nous* les Portugais, pour s'intégrer, *on* n'a pas peiné ». Bien qu'il connaisse très bien les membres du Centre Franco-Portugais de Bourges, son discours à l'égard de ceux-ci, et notamment de son président, est critique. Lorsqu'il aborde spécifiquement la question de Sainte-Solange, son discours change et il se place dans un « Nous » qui correspond cette fois-ci aux organisateurs du pèlerinage et renvoie les « Portugais » à un « Eux ». Manuel estime que la présence des Portugais au pèlerinage pose problème, du fait que l'événement est devenu indissociable de la culture portugaise. Il estime que le pèlerinage doit avant tout être diocésain, c'est-à-dire religieux, avant d'être adopté par les Portugais : « parce que finalement, Sainte-Solange n'appartient pas qu'à Sainte-Solange. C'est un pèlerinage diocésain ». Malgré cette perspective plutôt critique, Manuel est considéré et s'accepte comme intermédiaire entre les Portugais et l'association organisatrice. Selon la position qu'il adopte en entretien, il déplace sa position de part et d'autre de la frontière : lorsqu'il parle des Portugais en général et de l'accueil dans la région, il s'y inclut. Mais lorsqu'il évoque Sainte-Solange, il se place plutôt du côté des non-Portugais. Quelques extraits d'entretien permettent de bien saisir cette position ambivalente :

> « De toute façon à la messe là-haut, c'est 80% portugais. On dit pas 100%, mais c'est 80% à l'aise. Ça se voit déjà quand on arrive en procession, les gens qui sont de chaque côté, on remarque, la plupart sont costumés, avec leurs costumes de leur région du Portugal. Donc aussi bien adultes, femmes, hommes qu'enfants. Après à l'intérieur du champ du martyre, c'est pareil, y'a une partie qui est réservée aux voitures. *Ils* sont installés, *ils sont là* ». « Après vers 14h30-15h, y'a le folklore des Portugais qui font *leur* spectacle, jusqu'à 17h ou 18h, ça dépend le temps ».

[1] Voir précédemment l'analyse biographique de cet enquêté dans le chapitre 5 de notre deuxième partie.

Cette ambivalence se remarque également lors des réunions de préparation au pèlerinage. Lorsque Manuel prend la parole, sa double position fait que l'auditoire doit lui demander des précisions sur le groupe auquel il se réfère. Ainsi lorsqu'il est question de la place des groupes dans le cortège :

> « *Manuel* : Nous on est tout le temps derrière.
> *La présidente* : oui mais toi t'es où ? Dans quel groupe ?
> *Une intervenante* : c'est un Berrichon !
> *Manuel* : Et bien je suis là ! Je suis dans les deux ».

Les relations que Manuel conserve avec l'Association Franco-Portugaise sont également teintées de cette distance. À propos du Centre Franco-Portugais, Manuel explique que des représentants sont présents aux réunions d'organisation : « Ah oui il y a des réunions et ils viennent pour que le jour J ils soient prêts. *Lui de son côté et nous du nôtre*. On collabore ensemble […] Mais la cérémonie le matin c'est *nous*, c'est l'association. *Eux* ils sont là juste pour faire *leur* fête ». Malgré les efforts de Manuel pour se mettre à distance, les autres membres de l'Association Sainte-Solange lui rappellent qu'il est tout de même un interlocuteur privilégié : « tu fais le lien entre eux et nous, tu es notre interprète » lui répond l'actuelle présidente de l'association. Le dialogue est bien entendu possible avec les Portugais sans nécessairement passer par Manuel et la remarque sur l' « interprète » ne fait pas référence à une traduction franco-portugaise puisque tous parlent parfaitement français. En revanche, il est intéressant de relever ce détail qui lui est renvoyé, faisant de Manuel un interprète par assignation, même s'il accepte finalement sans peine cette tâche. Tout se passe donc comme si le fait d'avoir lui-même migré du Portugal vers la France constituait un critère important, sinon essentiel, pour dialoguer au mieux.

Ces exemples montrent deux facettes différentes de personnes considérées comme intermédiaires entre des groupes. Dans le premier cas, le père Jean-Pierre s'est voulu « trait d'union » alors que Manuel semble porter de manière involontaire ce rôle. D'autre part, il faut relever que les relations permises par ces personnes ne font pas intervenir les mêmes groupes. Pour le père Jean-Pierre, c'est le dialogue entre des groupes d'anciens migrants et/ou de religion différente et l'Église catholique locale. Manuel est quant à lui considéré comme le lien entre l'association organisatrice du pèlerinage et les Portugais. Dans un cas, c'est un dialogue religieux (bien que culturellement conditionné, nous l'avons évoqué) qui engage

l'Église locale, dans l'autre, c'est un dialogue informel entre associations, l'une ayant une base religieuse, l'autre culturelle. Dans les deux cas, les intermédiaires ont d'autres fonctions au sein du ou des groupes qu'ils représentent : le père Jean-Pierre est prêtre et son rôle ne se limite pas au dialogue interreligieux ou avec les communautés d' « étrangers », Manuel fait partie de l'association organisatrice du pèlerinage et le rôle qu'on lui prête n'est pas considéré comme une fonction spécifique au sein de l'association.

Bien que ne faisant pas intervenir les mêmes groupes, ces deux exemples ont en commun le fait religieux et qu'un ensemble de personnes soit désigné comme « communauté » : la communauté catholique, la communauté portugaise ou africaine. Nous avons déjà travaillé sur une approche des groupes ethniques en termes de communauté dynamique, mais nous n'avons pas encore traité de cette communauté catholique qui, pourtant, est un élément de référence dans les discours.

4.4. Le dépassement de la communalisation religieuse

Cette communauté catholique dont se réclament ceux qui ont aidé les migrants dans le diocèse à leur arrivée, mais aussi ceux qui font valoir, plus sobrement, leur appartenance en participant au pèlerinage de Sainte-Solange, constitue-t-elle un groupement opératoire pour l'analyse ? Nous avons depuis le début de cette étude cherché à comprendre comment des personnes avaient participé à l'accueil des migrants dans le cadre d'une telle « communauté catholique », que celle-ci soit au centre des actions ou non (lorsque pour certains enquêtés une pratique d'aide ne se limitait pas à une perspective uniquement religieuse catholique). Qu'en est-il plus localement dans cet espace-temps, ce chronotope, du pèlerinage ? Qu'est-ce que la communauté catholique comme ressource d'identification peut apporter, dans ce cadre, en termes d'identification pour ceux qui s'en réclament et d'altérité pour ceux qui n'en font pas partie. Poursuivons donc l'analyse que nous avons proposé à l'aide du graphique qui distinguait différents groupes et notamment celui des Catholiques.

Faisons à nouveau référence à Max Weber qui analyse les formes de communautés religieuses à travers une typologie désormais bien connue. Le concept de communalisation[1] permet à

[1] *Vergemeinschaftung q*ue l'on trouve également traduit par « communautisation » par Jean-Pierre Grossein. L'auteur insiste par ailleurs sur les différents usages du terme faits par Weber lui-même dans deux périodes

nouveau à l'auteur de développer, dans une perspective plus dynamique que celui de communauté, un type de relations sociales fondées sur le sentiment subjectif et partagé d'appartenir à un même groupe. La typologie classique des formes de communalisation religieuse établie par Weber puis augmentée par Troeltsch distingue trois formes typiques que sont l'Église, la secte et le mysticisme. Selon Weber, l'idéaltype Église correspond à un groupement hiérarchisé, composé de spécialistes ou de « professionnels » servant de média entre les hommes et dieu. Cette forme de communalisation propose une vision universaliste du monde dépassant les cadres familiaux, ethniques ou nationaux. Ce sont là les quatre grandes caractéristiques de cet idéaltype : « un corps de prêtres », la prétention à une « domination « universaliste » », la rationalisation du dogme et du culte « consignés dans des écrits sacrés […] », et l'existence d'une « communauté *institutionnalisée* » à l'intérieur de laquelle prennent sens les points précédents[1]. Ce dernier point est, selon Weber, le plus distinctif entre Église et secte car dans le cas de l'Église, le charisme de la fonction ne se confond pas avec le charisme de la personne. L'Église se perçoit en effet comme la seule détentrice des biens de salut[2]. C'est là un point que nous avons déjà abordé en montrant toute la difficulté que l'Église locale avait eu, à Sainte-Solange, à définir la légitimité exclusive des prêtres et surtout des objets sacrés ou pratiques au détriment de ceux et celles jugés superstitieux.

Troeltsch ajoute à cette typologie la forme du mysticisme, forme de religiosité basée sur le sentiment individuel et immédiat d'une croyance qui ne se laisse guider par aucune forme de communauté, secte comme Église[3]. Selon Danièle Hervieu-Léger, le mysticisme de Troeltsch « cristallise le principe de la religiosité individuelle caractéristique de la modernité »[4]. En effet, la sécularisation, entendue comme la fin de l'emprise des institutions religieuses sur le reste de la société, qu'a entraînée la modernité n'a pas réduit à néant le fait religieux mais a contribué à la création d'expressivités diverses du sentiment et des pratiques religieuses, plus

---

d'écriture. Voir Grossein Jean-Pierre, « De l'interprétation de quelques concepts wébériens », *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 4, 2005, p. 685-721 et sa présentation de Weber Max, *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, p. 51-129.

[1] Weber Max, « L'État et la hiérocratie », [1911-1913], *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, p. 241-328, (p. 251).

[2] *Ibid*., p. 252.

[3] Dianteill Erwann, Löwy Michael, « Ernest Troeltsch (1865-1923) et la sociologie historique du christianisme », *Sociologies et religion, approches dissidentes*, Paris : Presses universitaires de France, 2005, p. 5-20.

[4] Hervieu-Léger Danièle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris : Calmann-Lévy, 2001, p. 143.

individualisées[1]. La sécularisation ne désigne donc pas la fin des croyances amenée par la rationalisation du monde mais plutôt leur déplacement. Pour François-André Isambert, « le mot « sécularisation » a au moins un sens plus précis qui est celui de la constitution de secteurs de l'activité humaine échappant aux instances religieuses, c'est-à-dire soit aux religions constituées, soit aux formes religieuses de la pensée »[2]. Par ailleurs, des auteurs tel Peter Berger ont examiné la question de la fin du rôle social des religions de manière critique, en montrant que « la sécularisation de la société n'est pas liée nécessairement à celle des consciences »[3]. Ce processus a en effet dans certains cas eu comme conséquence de renvoyer le religieux dans la sphère du privé et donc d'individualiser la religion et sa pratique. Lorsque la religion est sortie de l'Église, les pratiques se sont distendues et parfois modifiées. Ces pratiques religieuses qui ne correspondent pas nécessairement aux préceptes classiques de l'Église catholique peuvent cependant révéler des formes nouvelles de religiosité. Nous l'avons vu précédemment avec des pratiques de solidarité envers des personnes en difficulté, comblant par exemple des absences aux offices dominicaux et vécues comme de véritables actes de dévotion.

Si les nouvelles formes de religiosité privilégient les liens entre individus partageant de mêmes croyances, sont-elles opératoires dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Solange ? Les rapports sociaux qui se font jour au pèlerinage ne se laissent pas saisir par un seul élément surplombant qui serait celui du partage d'une même religion. Cette dimension est certes mise en avant – par le clergé notamment mais elle est aussi reprise par les participants – mais elle n'est toutefois pas la seule et est de plus mouvante. D'une part, les formes de religiosité ne sont pas les mêmes pour tous les participants catholiques (et l'on ne prend en compte que les Catholiques, ce qui exclut les non-croyants). D'autre part, un pèlerinage est, nous l'avons vu, un événement ponctuel. Les liens qui s'affirment à ce moment donné ne sont pas ceux de la vie quotidienne. Rien ne permet d'affirmer que des liens persistent entre les participants au pèlerinage une fois celui-ci passé. À l'exception de quelques personnes de l'organisation du pèlerinage et le groupe des « Africains » qui ont entretenu, hors pèlerinage mais dans un

[1] Luckmann Thomas, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, New-York: Macmillan, 1967.
[2] Isambert François-André, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue Française de Sociologie*, vol. 17, n° 4, 1976, p. 573-589, (p. 575).
[3] Berger Peter L., « La désécularisation du monde : un point de vue global », Berger Peter L. (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris : Bayard, 2001, [1999], p. 13-36, (p. 15).

contexte tout de même particulier[1], des relations plus affectives, les participants retournent ensuite à une vie quotidienne qui ne maintient pas de telles relations.

Les représentants de l'Église, « professionnels du culte », tiennent donc évidemment à mettre en exergue l'universalité de la religion qui permet l'unification de tous les croyants constitués comme un corps. Cette perspective permet le dépassement, mais non l'effacement, des différences d'origine nationale ou de culture. Cela permet le dépassement parce qu'il y a possibilité de célébrer tous ensemble un même événement, mais non l'effacement puisque certains éléments (place stratégique des chants en français, de l'ordre des groupes dans la procession) sont effectivement destinés à rappeler que Solange est avant tout une sainte locale. À l'intérieur même du champ religieux s'observe donc une distinction, non une opposition, entre l'aspect local du culte et l'aspect universel du dogme. Les participants catholiques, qu'ils se disent portugais, africains ou berrichons par ailleurs, se saisissent de la prétention universaliste de l'Église – et inversement l'Église les inclut selon cette même conception. La conception locale du culte, pour pouvoir inclure l'ensemble des participants, fait intervenir l'attachement à cette sainte sous les formes de la tradition et du patrimoine. Cet appel à la tradition et au patrimoine permet justement le partage de valeurs communes, religieuses pour certains, ethnoculturelles pour d'autres ou les deux.

Nous pouvons dès lors penser que la vision patrimoniale ou traditionnelle du culte que nous avons présentée précédemment et celle dogmatique de l'Église fonctionnent, pour reprendre la terminologie de Weber, en adéquation ou par affinités électives. Le concept d'affinité élective pouvant être défini comme « le processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un rapport d'attraction et influence réciproques, choix mutuel, convergence active et renforcement mutuel »[2].

[1] Lors du décès accidentel d'une petite-fille de Sainte-Solange, ses parents avaient demandé la présence du groupe des « Africains » aux obsèques.

[2] Löwy Michael, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 127, 2004, p. 93-103, (p. 100).

4.5. Négocier une appartenance portugaise locale et transnationale : ancrage et communalisation

À l'instar de Jean Rémy lorsqu'il développe avec son équipe la notion de transaction sociale, nous pouvons désormais considérer le pèlerinage comme une situation où les jeux d'acteurs prennent sens dans un contexte global « semi-structuré ». C'est d'ailleurs en ce sens que nous avons fait varier les échelles d'analyse du micro au macrosociologique. Le pouvoir, la capacité d'action, tant au niveau symbolique que pratique sont partagés entre les divers acteurs, mais ils ne sont pas partagés de façon égale. Nous avons ainsi décrit la situation en termes de rapports majoritaires-minoritaires. Les transactions sociales, répondant à une situation de déséquilibre, voire de conflit, ne sont donc pas à envisager comme des réactions stratégiques de la part des divers participants ; en raison notamment de cette situation dite semi-structurée. L'appel au patrimoine, à la tradition, le contexte d'un pèlerinage en déclin, sont autant de ressources et de contextes mobilisés contribuant à la négociation d'une place au sein de l'espace public local, voire global. La place des Portugais au sein du pèlerinage de Sainte-Solange, au sein de l'Église mais aussi de la société française, ne peut donc se comprendre qu'en référence à ces multiples contextes, et dans un temps qui dépasse le seul présent. Nous avons démontré l'importance d'un contexte local dans la compréhension de la légitimité négociée des Portugais au pèlerinage : « les transactions qui se déroulent dans le présent participent à une séquence globale et de longue période »[1] rappelle Jean Rémy. Au regard des analyses précédentes et de la notion de transaction sociale, nous souhaitons ainsi questionner le paradoxe apparent sous-entendu par une situation actuelle : la volonté des Portugais de faire valoir diverses appartenances.

La multipositionnalité des Portugais nous a donc amené à envisager différents niveaux d'analyse : le local ponctuel à travers le pèlerinage, le local socio-historique avec l'accueil des migrants dans le diocèse de Bourges. D'autre part, différents critères d'appartenance ont été évoqués, principalement la religion, et l'appartenance au Portugal, à la France mais aussi plus précisément au territoire du Berry, point d'arrivée de la migration pour nos enquêtés ou de naissance pour leurs enfants et petits-enfants. En dernier point, il nous faut revenir sur une dernière échelle de référence à laquelle nous avons seulement fait allusion pour l'instant, celle de l'Europe.

[1] Rémy Jean, *op. cit.*, 1996, p. 9-31, p. 27.

La référence à ce territoire politique est en effet mobilisée par les « Portugais », dans le cadre des festivités ponctuelles (comme lors du pèlerinage : « On a fait un peu comme l'Europe, comme les inter-communautés » évoquait l'un des enquêtés pour caractériser Sainte-Solange), mais aussi dans des discours et des pratiques plus générales.

En 1986, le Portugal adhère à la Communauté Économique Européenne et certains auteurs y voient le signe d'une reconnaissance symbolique : « L'entrée du Portugal dans la CEE […] viendrait ainsi apporter l'élément de reconnaissance que les représentations collectives et les institutions françaises refusent traditionnellement (et que le différend franco-maghrébin ne fait que renforcer) » relève Alban Cordeiro[1]. Cette insertion constituerait également un élément plus concret de rapprochement puisque l'auteur y perçoit la possibilité de maintenir ou développer des rapports et échanges économiques transnationaux facilités. La citoyenneté européenne pourrait permettre aux jeunes, toujours selon Cordeiro, de « venir combler, du moins partiellement, cette césure »[2] entre des parents ou grands-parents socialisés au Portugal et eux-mêmes se sentant français, par une entité commune.

Deux décennies après ces analyses, l'Europe constitue-t-elle effectivement une échelle de référence symbolique commune, non seulement entre Français et Portugais, mais aussi entre plusieurs générations de Portugais ? Il semble que l'entité Europe ait effectivement été mobilisée tant par les « Portugais du Portugal » que des communautés de migrants et de descendants. Irène Dos Santos évoque dans sa thèse sur les descendants de migrants que « le rapprochement du Portugal et de la France dans le contexte de l'Union Européenne a fait émerger de nouveaux enjeux, perceptibles dans le cadre de la politique portugaise en direction de ses communautés en Europe – celle de France en particulier – focalisés sur l'idée de « citoyenneté européenne » »[3]. Cette nouvelle référence européenne est alors mobilisée à plusieurs échelles et par divers acteurs. Au niveau politique, la France perçoit le maintien ou la reconstruction de liens des descendants avec le Portugal comme l'illustration d'un « modèle d'intégration compatible avec le maintien de liens avec le pays d'origine »[4]. Les associations portugaises en France se saisissent également de cette entité européenne dans leurs statuts et leurs pratiques. L'Association Franco-Portugaise de Bourges illustre tout à fait cette introduction de l'Europe dans son cadre de pratiques et discours. Rappelons que cette

[1] Cordeiro Alban, « La communauté portugaise de France à l'heure de l'Europe de 93 », *Migrants Formation*, n° 76, 1989, p. 100-110, (p. 108).
[2] Cordeiro Alban, « Le paradoxe de l'immigration portugaise », *Hommes & Migrations*, n° 1123, 1989, p. 25-32, (p. 31).
[3] Dos Santos Irène, *Les « brumes de la mémoire », op. cit.*, 2010, p. 344.
[4] *Ibid*., p. 346.

association est le fruit de la fusion de deux anciennes structures en 2005, l'Association culturelle et folklorique franco-portugaise (1974) et le Centre lusophile de Bourges (1988). Tout d'abord tournées vers les Portugais, les associations intègrent la France dans leur titre (franco-portugaise), puis l'Europe dans leurs statuts. Ainsi en 1997, le Centre lusophile de Bourges modifie son objet et décrit ainsi son action en faisant varier les échelles de la plus locale à la plus large, l'Europe :

> « Intégrer la population avec laquelle l'association travaille dans la société française en particulier et dans l'espace européen en général ; promouvoir l'identité culturelle des Portugais et des jeunes issus de cette population résidant en France, tout en diffusant et promouvant la culture française auprès de cette communauté » (Extrait de l'objet de l'association).

Le nouvel objet est résolument axé sur les liens entre les Portugais, la France et l'Europe. Poursuivant cette perspective, la nouvelle association créée en 2005 intègre complètement cette dimension en participant aux événements telle que la Journée de l'Europe, en exprimant cet espace dans les démonstrations de folklore par le port de drapeaux européens etc. Toutefois, au regard d'un contexte d'émigration difficile, faisant écho à la pauvreté du monde que les personnes quittaient alors, la migration est parfois mise de côté au profit de cette citoyenneté européenne. Comme le relève à nouveau Irène Dos Santos, « dans ce contexte, les « émigrants » de France sont devenus des « citoyens européens », valorisés politiquement en tant que tels, mais dépourvus de passé »[1]. Le passé individuel n'est effectivement pas mis en avant dans les associations et n'a de toute façon pas vocation à l'être. Ce sont plutôt des références culturelles imaginées, idéalisées qui sont données à voir, nous l'avons déjà évoqué, avec des thèmes tels que la gastronomie, le folklore, la danse, l'histoire du Portugal etc. Au regard de la situation stigmatisante de la migration des parents ou grands-parents, c'est plutôt sur ce Portugal glorieux et riche d'événements, faisant partie de l'histoire européenne, que vont se tourner l'activité associative et les discours des individus :

> « Y'a eu une période où l'immigré, qu'il soit italien, portugais, espagnol ou autre, avait une certaine, on va dire entres guillemets, une certaine honte à reconnaître un petit peu ses origines. Surtout pour les jeunes : un jeune qui allait à l'école, on lui disait « ah t'es portugais ! » Parce qu'il avait pas la connaissance de la culture portugaise (si on parle du Portugal) et du fait qu'il avait pas de connaissance de la

[1] *Ibid*., p. 371.

> culture portugaise, quelque part en lui-même il devait se dire : « la France c'est tellement riche, y'a tellement de poètes, de philosophes, de gens qui ont fait des belles choses… alors que le Portugal non ». Et avec la connaissance de la culture portugaise, ils se sont rendus compte qu'en fin de compte les portugais, ils avaient une très grande richesse, on a des très grands poètes, on a eu des navigateurs très célèbres. Y'a eu de belles choses au Portugal, et avec le temps, ils ont eu cette fierté de dire : moi aussi ma culture, mes racines, tout ça, elles sont aussi valorisantes que celles d'un autre ». (Président de l'Association Franco-Portugaise de Bourges).

Il y aurait alors, par les enfants, un renversement du stigmate de leurs parents qui a pu s'opérer grâce à un contexte actuel, celui de l'ère européenne. Mais d'autres éléments entrent en jeu dans la capacité de dire cette culture désormais valorisée : d'une part l'ancrage local développé par les nouvelles générations et d'autre part la possibilité des associations d'intégrer des personnes qui ne sont ni nées au Portugal ni issues de parents portugais : « on a des jeunes français aussi qui sont dans le groupe, et qui sont intégrés dans le groupe. Et une fois costumés, y'a aucune différence hein. Jeunes filles ou garçons. Et même des adultes on en a quelques uns aussi. C'est dire que c'est vraiment quelque chose qui participe à l'intégration et l'épanouissement de la personne ». L'intégration aurait donc désormais une autre facette, celle des Français à la communauté portugaise.

5. Conclusion partielle

Les appartenances décrites dans cette partie ont été analysées comme des références en mouvement. Non exclusives, pas nécessairement sur le même champ (religieux, territoire), ces références trouvent dans le pèlerinage un lieu et un temps d'expression propices, l'événement étant à la fois religieux (diocésain, Église universelle) et territorialisé (local et transnational par les acteurs qui y participent). En d'autres termes, le pèlerinage de Sainte-Solange est à la fois une célébration religieuse locale et renvoyant à la foi chrétienne dépassant les localismes, mais c'est aussi une fête qui permet d'exprimer cette localité de manière quelque peu désacralisée (puisque tous les participants ne sont pas croyants) en même temps que d'autres appartenances, portugaise, européenne. Les échelles varient donc au

sein d'une telle célébration et c'est pourquoi nous l'avons considéré comme un ensemble labile et complexe de territoires imbriqués.

D'autre part, d'un point de vue qui se réfère davantage à une anthropologie des religions, nous avons vu que l'événement en lui-même constituait un symbole de mouvement, de traversée lors de laquelle les croyants régénéraient leur foi. Ce caractère liminal de l'événement, nous l'avons mis en parallèle avec la position marginale des anciens migrants ou de leurs enfants qui semblent parfois être en porte à faux par rapport à une société qui leur renvoie une appartenance ambivalente. Nous avons observé que dans un tel cadre, une nouvelle référence était alors mobilisée, négociée entre les groupes d'acteurs, une appartenance englobante qui est celle de la citoyenneté européenne.

Au regard de ces différentes analyses des appartenances, nous avons ainsi pu mettre en exergue leur caractère pluriel et non-exclusif. Ce caractère à « géométrie variable » constitue une originalité en ce sens que les diverses appartenances ne sont pas hiérarchisées entre elles, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas de degrés différents mais de natures différentes et qu'elles peuvent ainsi s'exprimer conjointement.

Conclusion de la troisième partie

En prenant en compte les contextes micro-local et plus général de l'expression des appartenances, nous avons dans cette troisième partie montré que ces appartenances se construisaient en jouant avec les différentes échelles, le global et le local. L'ancrage des Français portugais, comme des Français non portugais, se construit à l'aide d'outils faisant effectivement appel à la localité : l'autochtonie ou le patrimoine. L'autochtonie est ainsi un élément en construction qui témoigne de positions spécifiques au sein de la société (à toutes les échelles de celle-ci) et elle ne peut se comprendre qu'en la confrontant aux situations concrètes d'enjeux qu'elle sous-tend (par exemple la reconnaissance et la valorisation d'un groupe). C'est en ce sens que nous avons mis en perspective différentes manières d'appréhender cette autochtonie, à la fois pour des personnes considérées comme « pleinement françaises » (le couple originaire de la Nièvre venu s'installer à Sainte-Solange) dont la mise en scène de l'autochtonie a été plutôt simple, et pour d'autres personnes saisies par le groupe et non en tant qu'individus, dont l'autochtonie devait sans cesse être assise par des éléments jugés représentatifs de celle-ci.

Parmi ces éléments, nous avons évoqué le patrimoine comme révélateur ou plutôt constructeur d'une reconnaissance. S'attacher à un patrimoine local, religieux, construire et s'investir dans ce patrimoine, est alors perçu comme un signe fort d'ancrage local. Mais cet ancrage peut aussi trouver sens dans des registres plus symboliques lorsque les Portugais font valoir une parenté spirituelle avec la sainte et le village, à travers ce qu'ils nomment « l'adoption de sainte Solange ». Ces divers éléments nous ont ensuite amené à interroger la question de la coprésence de diverses références (religieuses, territoriales, nationales) à la lumière du métissage ou du syncrétisme. La situation décrite correspond-elle à une situation de métissage alors que loin de créer de nouveaux rites, de nouvelles appartenances, elle ne fait que renforcer la mise en scène des traditions portugaises, berrichonnes ou religieuses ? Ces diverses références s'expriment conjointement. Les individus peuvent les mobiliser simultanément mais ils sont capables de les distinguer, tout comme l'observateur. En ce sens, elles se construisent non pas parallèlement mais en imbrication.

Nous avons ainsi envisagé ces appartenances multiples qui font des individus des acteurs multipositionnés. En s'attardant sur chacune des références posées par les acteurs (en termes de religion ou d'ethnicité), nous avons mis à jour des éléments communs tels le mouvement, la rencontre mais aussi la rupture : un mouvement dans l'espace, dans le temps, dans l'imagine culturel, que l'on retrouve autant lors du pèlerinage qui est un espace-temps de mouvement religieux que dans la migration qui constitue un passage symbolique faisant du migrant un individu parfois marginalisé. À l'aide d'outils théoriques évoquant le passage et les positions marginales ou liminales (Van Gennep, Turner), nous avons dégagé ce chronotope du pèlerinage comme image du mouvement.

En conclusion de cette troisième partie, nous pouvons désormais avancer que les acteurs du pèlerinage ont la capacité de mobiliser de multiples références dans un contexte qui lui-même mobilise différents champs. C'est en ce sens que les contradictions, telles que nous les avons abordées en première partie à propos du profane et du sacré par exemple, ne semblent pas être des éléments discréditant un aspect de la fête sur un autre, une appartenance sur une autre. Les références au local sont tangibles lorsqu'on observe au plus près des acteurs les manifestations des appartenances comme ce peut être le cas lors du pèlerinage. Des contextes globaux comme les références européennes trouvent enfin sens dans un cadre national transversal que les études sur l'appartenance portugaise confirment, à savoir l'apparition de nouveaux territoires politiques[1]. L'approche simultanée de ces divers éléments d'analyse conduit donc à la reformulation des critères de distinction Eux / Nous, critères non exclusifs et pouvant manifestement s'exprimer dans un contexte de pèlerinage au regard d'une situation locale, méso-locale (histoire de l'accueil des migrants dans le diocèse) et nationale voire européenne.

[1] Dos Santos Irène, *op. cit.*, 2010.

Conclusion générale

Cette thèse s'est attachée à décrire les processus de construction des appartenances en insistant sur le rôle de l'Église catholique et quelques-uns de ses services, tant au niveau microsocial que macrosocial. À partir d'un terrain spécifique, celui d'un pèlerinage, l'objectif a été d'analyser les relations existant ou se construisant entre des groupes, eux-mêmes préalablement construits sur la base de représentations croisées, voire de stéréotypes. Si le pèlerinage est un événement ponctuel et atypique, les relations qui s'y observent prennent toutefois sens dans un contexte plus large : celui de plusieurs dizaines d'années d'immigration portugaise vers la France, d'un contexte politique français, de mises en place par l'Église de structures d'aide et d'accueil et de construction de la figure de l'immigré. J'ai voulu montrer ici le rôle tenu par l'Église et ses représentants dans cette construction, tout en ne l'isolant pas d'autres facteurs. Au terme de cette thèse, il convient donc d'en synthétiser les principales conclusions soulignant son originalité, mais aussi d'en révéler les limites et les manques. Enfin, quelques pistes de recherches complémentaires seront proposées en faveur d'une poursuite à partir des éléments apportés ici.

Une construction « située » des catégories

Un événement extraordinaire qui consacre les catégories ordinaires

Parti de la description synchronique et diachronique de la fête de Sainte-Solange, j'ai souhaité en présenter l'originalité en matière de construction des appartenances. Un espace-temps particulier propre aux pèlerinages ne peut être envisagé de la même manière que celui de la vie quotidienne. L'observation participante révèle immédiatement la présence majoritaire à Sainte-Solange, tant numériquement que socialement, de ceux qui, alors constitués en groupe, font valoir une appartenance portugaise. D'autre part, l'étude de cet événement manifeste son importance dans la vie sociale locale, pour toute la population y compris les non-chrétiens. Le fait qu'il ne soit pas uniquement religieux constitue d'ailleurs un point à l'origine de certaines contradictions relatives à l'événement dont nous avons parlé en première partie : célébrant une sainte catholique, le pèlerinage est aussi fréquenté par de simples promeneurs, fêtant tout autant la localité que la jeune bergère.

La diversité des participants a toujours été observée au pèlerinage, y compris avant l'arrivée des Portugais. En revanche, la particularité de la présence portugaise dès les années 1960 a

permis, loin de rajouter une source de tensions supplémentaires, de résoudre un certains nombre de contradictions, comme celles liées à l'irruption du profane dans le sacré. C'est notamment en faisant appel aux représentations culturalistes d'une population rurale à la religiosité forte que des pratiques, ici jugées païennes, ont pu se légitimer. De plus, en arrivant à ce moment particulier où le pèlerinage semblait en déclin tant par sa ferveur religieuse que par son nombre de participants décroissant, les Portugais recevaient un accueil bienveillant, devenant les « sauveurs du culte ». En tentant de rassembler tous les participants sous l'égide d'une même catégorie – la communauté des Chrétiens –, une distinction entre Chrétiens portugais et Chrétiens français était finalement construite. Le pèlerinage fonctionne-t-il comme un rite d'inversion où les catégorisations habituelles seraient neutralisées pour en ressortir plus fortifiées ?

Les pèlerinages ne donnent pas à voir les relations sociales de la vie quotidienne en ce sens que les positions de chacun, que les catégories peuvent se déplacer, être temporairement neutralisées. En revanche, nous avons vu que l'un des éléments caractéristiques de Sainte-Solange était de permettre, une fois par an, l'expression d'un sentiment d'appartenance à la « communauté portugaise ». L'événement peut ainsi s'analyser comme un moyen de se dire « Portugais de France », de faire valoir un attachement à la localité, mais aussi par extension à la France, à l'Europe : les Portugais font la fête « avec les autres », c'est-à-dire ceux qui ne font pas partie de la « communauté » pour reprendre l'expression de Meintel, Hily et Cordeiro[1]. Nous pourrions aller plus loin en estimant qu'il s'agit là d'une *fête ensemble*, cet ensemble aux frontières mouvantes englobant tantôt les Chrétiens, tantôt ceux qui font valoir l'attachement à la localité, qu'ils se disent Portugais ou non. Nous pouvons également renverser la perspective habituelle et si longuement discutée ces dernières décennies de l'intégration : le pèlerinage n'est-il pas l'occasion d'intégrer les « Français » à la « communauté portugaise » ?

L'Église comme figure du majoritaire

Ces catégories qui tantôt se donnent à voir (par le folklore), tantôt sont neutralisées (par la primauté de la localité ou de la religion), sont également construites dans un contexte qui dépasse ce seul événement. C'est là notre deuxième élément de réponse apporté : le rôle de l'Église catholique dans la catégorisation des nouveaux venus. Dans les faits, cette

[1] Meintel Deirdre, Hily Marie-Antoinette, Cordeiro Alban, *op. cit.*, 2000, p. 59-76.

différenciation ne peut se comprendre qu'à la seule lumière de l'étude du pèlerinage. Nous ne pouvons en effet nous tenir à la seule analyse close sur elle-même du pèlerinage qui fait certes apparaître la mise en scène de l'appartenance portugaise, mais qui ne dit rien de la construction de cette catégorisation en France. C'est pourquoi il a été nécessaire, dans notre deuxième partie, de décentrer le regard du pèlerinage afin de prendre en compte les réflexions et les actions menées par les groupes locaux (associations, services d'Église ou groupes moins formalisés) envers les migrations locales jusqu'à nos jours. Cette construction de la figure du Portugais, fervent chrétien, issu d'un milieu social pauvre, facilement « intégrable » – en tout cas au regard d'autres migrants – se fait dès les premières périodes d'immigration importante du Portugal vers la France, à l'échelle nationale. Divers facteurs, institutions, vont contribuer à cela : un contexte politique qui tend alors à placer l'immigration au centre des débats, d'autres immigrations, notamment d'Algérie au prisme desquelles les Portugais sont envisagés[1], et une institution ecclésiale qui bien souvent accompagne l'État en matière de services d'accueil. Il s'agit du rôle de l'Église catholique dans le processus de catégorisation que j'ai cherché à comprendre, en montrant tant par l'analyse des pratiques que des discours, son importance jusqu'alors peu envisagée dans cette perspective. L'Église catholique a contribué à « définir une situation » dans laquelle les Portugais avaient un rôle qu'ils ont par la suite endossé.

La prise en compte des diverses échelles d'analyse révèle alors toute sa fécondité. Partant des postulats de la socio-histoire ou d'une sociologie historique, nous savons que les relations sociales sont aussi le résultat de rapports plus larges, notamment grâce aux moyens de diffusion comme les médias. À travers quelques unes des publications de l'église locale (telle *La semaine religieuse*), nous avons pu comprendre comment celui qui détient « la plume « fabrique » le public dont il dépend en jouant sur les aspirations diffuses et disséminées des individus qui en font partie »[2]. L'échelle micro-locale, celle de l'histoire du culte et des relations sociales qui s'y nouent encore actuellement, ne peut se comprendre qu'en la reliant à d'autres niveaux d'analyse, ceux du contexte politique national et des pratiques d'accueil par l'Église.

Cette Église elle-même ne peut pas s'envisager comme un bloc monolithique et il faut distinguer ce qui relève du dogme de ce qui relève de la pratique. J'ai ainsi relevé de multiples écarts entre différents « niveaux » : celui du dogme jusqu'aux réflexions locales effectuées en

[1] Cordeiro Alban, *op. cit.*, 1989.
[2] Noiriel Gérard, *op. cit.*, 2006, p. 92.

groupes plus ou moins restreints. À partir d'entretiens effectués auprès de bénévoles, parfois anciens migrants eux-mêmes, la diversité des motivations s'est ainsi confirmée : motifs religieux, idéal social, et souvent l'imbrication de multiples facteurs jusqu'à ne pas pouvoir caractériser les pratiques. Sous l'égide de cette Église locale ont été compris une diversité d'acteurs : prêtres ou laïcs, intervenant de façon plus ou moins régulière dans les réunions organisées, principalement par La Pastorale des Migrants, sur les « bonnes façons » d'accueillir les migrants. À partir de ces réflexions et des pratiques mises en œuvre, j'ai insisté sur la démonstration d'une catégorisation des nouveaux arrivants, leur origine géographique conditionnant un certain nombre de caractéristiques dans toutes les dimensions de la vie sociale : rapport à la religion, au travail, à la famille, leur « mentalité », etc. De ce fait les relations sociales se sont construites sur la base d'une origine, d'une culture supposées, alors que d'autres éléments comme la position sociale étaient jugés comme le produit de cette origine. Paradoxalement, c'est aussi en insistant sur la nécessité de donner une place aux nouveaux arrivants, dans l'Église tout comme dans la société, que s'est opéré ce processus visant à construire et mettre en exergue une différenciation : les cultures différentes ne devant en aucun être cas être abandonnées puisque considérées comme une richesse.

À partir de la description de la célébration et de l'analyse des processus de catégorisation décrits en première et deuxième partie, j'ai montré l'imbrication des échelles lors du pèlerinage. J'ai insisté sur le caractère « extraordinaire » du pèlerinage en ce sens qu'il constitue un moment particulier de la vie sociale qu'on ne peut analyser de la même manière que des pratiques ordinaires[1]. En revanche, les relations qui s'y jouent dépendent des représentations préalables des groupes en présence ; représentations en partie établies par l'Église locale durant les décennies précédentes. Entre l'attachement à un culte local, à des appartenances variant de nature (appartenance catholique, ethnoculturelle) et de degré (territoires régionaux comme le Berry, une province du Portugal, jusqu'à l'Europe), les « outils » mobilisés par les acteurs pour légitimer leur présence, faire valoir leur autochtonie, sont divers. Le patrimoine partagé constitue l'un des plus opératoires, mais l'on trouve également des références plus symboliques à l'autochtonie telle une parenté spirituelle avec la sainte célébrée et explicitement « adoptée » par les Portugais.

[1] Dupront Alphonse, *op. cit.*, 1987.

Le patrimoine comme outil d' « autochtonisation »

En exprimant l'attachement au patrimoine que constitue à leurs yeux la célébration de Sainte-Solange, et par extension la localité, les « Portugais » valident d'une part la légitimité de leur présence, par ailleurs acquise depuis qu'ils sont envisagés comme les « sauveurs du culte ». D'autre part ils peuvent ainsi construire des ponts entre leur appartenance portugaise, française mais aussi chrétienne. Cela n'échappe pas aux divers observateurs (la presse locale, catholique ou non) et aux acteurs en présence qui, tous, s'accordent désormais à décrire le pèlerinage comme un événement de rencontres ou de métissages : rencontres de diverses cultures, de divers groupes. Or c'est précisément ce caractère « métisse » de l'événement que j'ai ensuite interrogé en montrant 1- que si rencontre il y avait, c'est que la différenciation entre les groupes avait préalablement été construite et, 2- que le « métissage » était à remettre en question en ce sens que ce ne sont pas tant de nouvelles pratiques qui émergeaient que de nouveaux sens donnés à l'événement, le concept de « bricolage » proposé par Bastide étant ici plus opératoire[1]. La réinterprétation du culte de Solange se fait ainsi en fonction des appartenances mises en exergue et réciproquement, la saillance et la construction des appartenances sont rendues possibles en fonction de ce contexte privilégié. Ces attachements se croisent, s'imbriquent les uns aux autres, et dans nombre de cas, les participants les font valoir simultanément, et sont en ce sens « multisitués ».

L'autochtonie, le fait de se sentir « d'ici » apparaît alors sous une forme originale car duelle et non exclusive. Un certain nombre d'outils comme le recours au patrimoine légitiment cette construction de l'autochtonie qui n'est pas un donné préexistant mais relève plutôt d'un capital. Nicolas Renahy synthétise la notion de capital d'autochtonie proposée par Chamboredon et Bozon en la définissant comme « l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés »[2]. Dans notre étude, le patrimoine local peut être considéré comme un moyen d'appartenir à ces réseaux de relations et donc de construire l'autochtonie. Si la légitimité de présence est acquise par les représentations de sauvetage du culte, cela ne suffit pas à construire cette autochtonie qui doit se construire au présent ; ce qui passe par le recours au patrimoine, mais aussi à une certaine manipulation de la parenté symbolique avec la sainte.

[1] Bastide Roger, *op. cit.*, 1970.

[2] Renahy Nicolas, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèses et usages d'une notion », *Regards sociologiques*, n° 40, 2010, p. 9-26, (p. 9).

Des perspectives de recherches stimulantes

Pour conclure ce travail, nous pouvons émettre deux grandes séries de questions : l'une relative aux changements futurs et à l'évolution de la célébration de Sainte-Solange, l'autre relative à la généralisation des résultats. Nous pouvons ainsi dégager quelques pistes de recherches qu'il serait intéressant de poursuivre, soit parce qu'elles n'ont pu être traitées ici pour des raisons de choix théoriques, de faisabilité, soit parce qu'elles relèvent de changements futurs probables.

Les sujets développés, qu'il s'agisse du pèlerinage de Sainte-Solange, des questions relatives au patrimoine, des positions de l'Église (nous pouvons désormais utiliser le pluriel au regard de la diversité des réflexions et des méthodes employées localement) ou des institutions politiques vis-à-vis des migrants sont, sur le terrain, en constante modification. Retenons trois principales orientations intéressantes à suivre dans l'évolution future du culte : la participation de nouvelles populations au pèlerinage, l'extension patrimoniale du culte et son extension territoriale.

Le pèlerinage de Sainte-Solange, loin d'être figé, est soumis à des changements chaque année, certes parfois mineurs, mais qui laissent supposer le désir constant « d'être dans le temps » de la part des organisateurs. La question de l'invitation d'autres populations de migrants est en réflexion depuis quelques années déjà, réflexions qui se sont d'ailleurs concrétisées avec la participation récente des « Africains ». Si nous connaissons maintenant la manière dont les « Portugais » ont pu légitimer leur présence, il serait pertinent de poursuivre la réflexion à partir des prochaines célébrations : les « Africains » ou les autres groupes éventuellement invités (les Hmong par exemple) ne peuvent pas prétendre au sauvetage du culte comme l'ont fait les Portugais. Cela remettrait en cause la présence portugaise qui, pour le moment, jouit de l'exclusivité de ce sauvetage. Quelques questionnements sont donc envisageables quant aux relations entre les Portugais et ces nouveaux groupes : vont-elles modifier ou remettre en cause des rapports construits depuis les années 1960 ? Quelle place vont prendre ces nouveaux participants dans le pèlerinage ?

Au regard de la patrimonialisation de la célébration, du regain d'intérêt des populations pour la mise en valeur d'un aspect de leur localité, à Sainte-Solange comme partout en Europe[1],

[1] Boissevain Jeremy, *op. cit.*, 1992.

quelle dimension le culte de Sainte-Solange va-t-il prendre dans les temps à venir ? À partir des demandes de reconnaissance plus larges que sous-tendent les appels récents aux institutions du patrimoine (demande de subventions auprès de la Fondation du Patrimoine), les organisateurs du pèlerinage, la municipalité, vont-ils s'inscrire dans cette perspective qu'ils mobilisent depuis peu pour élargir la reconnaissance de la célébration à une échelle nationale ? Organisé et vécu par les locaux (qu'ils soient « Portugais » ou non), le pèlerinage va-t-il devenir une ressource patrimoniale au sens entendu par L.S. Fournier[1], c'est-à-dire une ressource pour la localité, tournée vers le futur et la modernité ? Le souhait de modifier le pèlerinage chaque année pour qu'il soit à la fois « traditionnel » et « moderne » semble là-encore présager d'intéressantes perspectives.

Nous avons de plus observé l'importance des variations d'échelle dans la compréhension de la construction des appartenances. Depuis quelques années, un territoire politique, l'Europe, a été approprié et revendiqué par les « Portugais », et les discours des enquêtés rendent compte de cette entité « supranationale » qui englobe, tout comme le catholicisme, une diversité de sous-ensembles. La présence de drapeaux européens dans les manifestations folkloriques illustre cette volonté de se saisir de cette récente insertion qui, parfois, sert à modifier la mémoire collective des anciens migrants qui ne se voient désormais plus « comme des migrants ». Depuis les travaux de Maurice Halbwachs[2], nous savons que la mémoire collective trouve sens dans des cadres sociaux, un espace et un temps, et qu'elle se construit au présent, tout comme le patrimoine. En d'autres termes, en fonction du présent, « au service » du futur, la mémoire collective, tant que le groupe existe, est sans cesse réajustée, rendue contemporaine, opérant par sélection de ce qui est « remémorable » et ce qui ne l'est pas. Ce territoire européen semble devenir un élément de mémoire collective important pour les Portugais en ce sens qu'il met au second plan une migration intra-européenne qui n'est finalement plus vécue comme une migration.

Le terme de migration semble désormais réservé au passage d'un espace hors communauté européenne. À nouveau, la « mêmeté » a pour pendant la construction d'une altérité qui concerne ceux ne venant pas de cet espace : les « Africains ». Hormis l'appartenance à cette entité universalité qu'est l'Église, de quelle façon ces nouveaux « nouveaux venus » vont-ils légitimer leur présence ? D'autres territoires, d'autres ensembles englobants vont-ils être mis

---

[1] Fournier Laurent Sébastien, « Le patrimoine, un indicateur de modernité », *Ethnologie française*, vol. 34, n° 4, 2004, p. 717-724.

[2] Halbwachs Maurice, *La mémoire collective*, Paris : Presses Universitaires de France, 1968.

à contribution ? Est-ce le pèlerinage lui-même qui va être soumis à des changements de représentation sur le sens à lui donner ? Tout ceci ne pourrait se comprendre qu'en confrontant les contextes nationaux voire internationaux avec le local, c'est-à-dire en mesurant ce processus à « double face »[1] de la construction du sentiment d'appartenance, de l'intérieur des groupes comme de l'extérieur, mais aussi de la plus petite entité à la plus grande, du local au global.

La généralisation des résultats de l'enquête permet une meilleure compréhension des relations interethniques et des multiples mobilisations actuelles du patrimoine. Avec Jean-Pierre Olivier de Sardan, notons qu' « une description particulière, et donc contextualisée, vaut pour une description plus large. La partie renvoie au tout, elle l'exprime, le signifie, l'exemplifie, le résume, le condense »[2]. Il faut bien entendu faire preuve de prudence puisque, nous l'avons montré, les contextes micro ne sont pas seulement le produit de contextes macrosociologiques, l'analyse se situant justement dans la confrontation des deux. D'ailleurs, nous avons choisi ici de construire l'objet de la recherche principalement à partir des relations entretenues entre les représentants de l'Église locale et les migrants Portugais, parce que ces relations constituent un contexte révélateur et peu étudié de relations interethniques. Aller plus loin dans la recherche pourrait se faire par une analyse plus approfondie de la sphère privée chez les Portugais. Nous avons en effet envisagé cette population à partir d'un pèlerinage et des relations entretenues avec l'Église locale. La vie cultuelle de cette population reste toutefois peu abordée dans notre étude qui se centre davantage sur les façons de dire son appartenance publiquement. Une exploration plus détaillée des pratiques privées pourrait poursuivre la recherche, apportant par exemple une définition du patrimoine plus intime.

Un travail de comparaison pourrait enfin mettre à jour les tendances ou au contraire relever les particularités contextuelles. La comparaison avec d'autres constructions locales de catégorisations ailleurs en France ou dans d'autres pays permettrait de poursuivre l'étude entamée par une analyse synthétique du jeu entre global et local : d'une part en faisant ressortir la singularité du traitement local de l'immigration dans le diocèse de Bourges, d'autre part en montrant que ces catégorisations, même si elles prennent des formes singulières dans chaque localité, relèvent finalement d'un même processus : construire de la

[1] Juteau Danielle, *op. cit.*, 1999.
[2] Olivier de Sardan Jean-Pierre, *op. cit.*, 2008, p. 137.

distinction en promouvant l'appartenance commune. La méthode employée ici et notre cadre d'analyse peuvent donc être transposables à d'autres migrations puisque l'Église a participé, nous l'avons vu, à l'accueil de nombreux nouveaux arrivants, et continue d'agir en ce sens. La poursuite de recherches à partir d'autres terrains et autres populations permettraient de valider à plus grande échelle ce rôle de l'Église.

Bibliographie

Ouvrages et articles

Amselle Jean-Loup, « Préface à la deuxième édition (2001) », *Vers un multiculturalisme français*, Paris : Flammarion, 2001, p. XIII-XXII.

Anderson Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris : La découverte, 1996, [1991].

Appaduraï Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot, 2001, [1996].

Aprile Sylvie, Bertheleu Hélène, Billion Pierre, *Histoire et mémoires des immigrations en Région Centre*, rapport final ACSE / CNHI, mai 2008.

Audet Jean-Paul, « Le phénomène religieux populaire », Lacroix Benoît, Boglioni Pietro (éd.), *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec : Presses universitaires de Laval, 1972, p. 33-40.

Austin John L., *Quand dire, c'est faire*, Paris : Seuil, 1970, [1962].

Badiou Alain, *Théorie du sujet*, Paris : Seuil, 1982.

Bakhtine Mikhaïl, « Formes du temps et du chronotope dans le roman », *Esthétique et théorie du roman*, Paris : Gallimard, 1978, p. 237-398.

Barats Christine, « Les mots de l'immigration et l'ethnicisation des rapports sociaux », *Réseaux*, vol. 3, n° 107, 2001, p. 147-179.

Barou Jacques, « En Auvergne, une immigration portugaise en milieu rural », *Hommes et migrations*, n° 1210, 1997, p. 43-59.

Barth Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », [1969], Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, 2008, [1995], p. 203-249.

Bastenier Albert, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris : Presses universitaires de France, 2004.

Bastide Roger, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, vol. 21, 1970, p. 65-108.

Battegay Alain, « Les redéploiements des "nous" du patrimoine et de la mémoire en France », *Culture et Recherche*, vol. 114-115, 2007-08, p. 28-31.

Baudrillard Jean, *Le système des objets : la consommation des signes*, Paris : Denoël-Gonthier, 1968.

Bauman Zygmunt, « From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity », Hall Stuart, Du Gay Paul, *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1996, p. 18-36.

Baussant Michèle, « Exils et construction de la mémoire généalogique : l'exemple des Pieds-Noirs », *Pôle Sud*, vol. 24, n° 24, 2006, p. 29-44.

Baussant Michèle, « Patrimoines d'exils. Filiation et cadres religieux de la mémoire chez les Européens d'Algérie », Fourcade Marie-Blanche, Legrand Caroline (dir.), *Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines*, Presses de l'université de Laval, Québec, 2008, p. 35-56.

Baussant Michèle, « Des objets à histoire pour un espace sans « mémoire ». Des pèlerins entre Oran et Nîmes », *Mélanges de la Casa de Velasquez*, vol. 1, n° 40, 2010, p. 79-98.

Baussant Michèle, « Sainte, synecdoque, relique ou trace », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 161, 1/2013 (n° 161), p. 235-250.

Ben Khalifa Riadh, « La fabrique des clandestins en France, 1938-1940 », *Migrations sociétés*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 11-26.

Bensa Alban, « Fièvres d'histoire dans la France contemporaine », Bensa Alban, Fabre Daniel (dir.), *Une histoire à soi*, Paris : éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, p. 1-12.

Berger Peter L., *Comprendre la sociologie*, Paris : Centurion, 1973, [1963].

Berger Peter L., « La désécularisation du monde : un point de vue global », Berger Peter L. (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris : Bayard, 2001, [1999], p. 13-36.

Berger Peter, Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris : A. Colin, 2006, [1966].

Bernard Gilles, « La procession de Neuf Lieues à Magnac-Laval et la définition d'un espace local identitaire», Tricard Jean, Grandcoing Philippe, Chanaud Robert (dir.), *Le Limousin, pays et identités. Enquêtes d'histoire de l'antiquité au XXIe siècle*, Limoges : Presses universitaires de Limoges, 2006, p. 139- 154.

Bertheleu Hélène, « Introduction », *Identifications ethniques. Rapports de pouvoir, Compromis, Territoire*, Actes des journées universitaires d'automne de Rennes, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 7-20.

Bertheleu Hélène, « Les rapports sociaux constitutifs des groupes minoritaires-majoritaires : une approche sociologique », Martinez François, Michaud Marie-Christine, *Minorité(s) : construction idéologique ou réalité ?*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 19-26.

Bertheleu Hélène, « Sens et usages de « l'ethnicisation » », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n° 2, 2007, p. 7-28.

Bertheleu Hélène, « Pour une approche sociologique des nouveaux venus », *Glottopol*, n° 11, 2008, p. 23-33.

Bianquis-Gasser Isabelle, « L'émotion en politique. Les rituels d'état en Mongolie, étude des relations entre les parties et le Tout », *Monumenta Serica Monograph Series* LXI, Journal of oriental studies, 2010, p. 373-386.

Bianquis Isabelle, Dulam Sendenjav, « Les grands rituels d'État et la réinvention de la tradition en Mongolie », Charleux I., Delaplace G., Hamayon R., Pearce S. (éd.), *Representing power in Inner Asia, Conventions, alternatives and oppositions*, Bellingham : Western Washington University Press, 2010, p. 37-54.

Bianquis Isabelle, *Mongolie. Une culture en mouvement*, Tours : PUFR, 2013.

Bilge Sirma, « Célébrer la nation, construire la communauté : une « tradition » festive turque à Montréal », *Les cahiers du Gres*, vol. 4, n° 1, 2004, p. 55-73.

Billion Pierre, « Où sont passés les « travailleurs réfugiés ? ». Trajectoires professionnelles des populations du sud-est asiatique », *Hommes et migrations*, n° 1234, novembre-décembre 2001, p. 38-49.

Bleuzen Brigitte « Du Tro-Breiz à la Vallée des Mille Saints », *Archives de sciences sociales des religions*, 2010, n° 151, p. 229-249.

Boissevain Jeremy, *Revitalizing European rituals*, Londres: Routledge, 1992.

Bonnet-Carbonell Jocelyne, « Préface », Fournier Laurent-Sébastien (dir.), *Le « petit patrimoine » des Européens : objets et valeurs du quotidien*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 9-12.

Bonnet-Carbonell Jocelyne (dir.), *Des bergers en Europe. Pratiques, rites, représentations*, Paris : L'Harmattan, 2012.

Bourdieu Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° 12, 1971, p. 295-334.

Bourdieu Pierre, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, n° 35, 1980, p. 63-72.

Bourdieu Pierre, « La force de la représentation », *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris : Fayard, 1982, p. 135-148.

Bourdieu Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, n° 1, 1982, p. 58-63.

Bourdieu Pierre, Boltanski Luc, « Le langage autorisé. Notes sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 1.5-6, 1975, p. 183-190.

Boyer Pascal, « La tradition comme genre énonciatif », *Poétique*, n° 58, 1984, p. 233-251.

Boyer Pascal, « Tradition et vérité », *L'Homme*, n° 97-98, 1986, p. 309-329.

Bozon Michel, Chamboredon Jean-Claude, « L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique », *Ethnologie française*, T. 10, n° 1, 1980, p. 65-88.

Bromberger Christian, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », *Ethnologies en miroir*, Paris : MSH, 1987, p. 67-94.

Bromberger Christian, Morel Alain, « L'ethnologie à l'épreuve des frontières culturelles », *Limites floues, frontières vives*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 2001, p. 3-24.

Caillois Roger, *L'homme et le sacré*, Paris : Gallimard, 1950.

Carrier, Hervé, *Évangile et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticane, Paris : Les Éditions MediaPaul, Montréal : Les Éditions Pauline, 1987.

Cassano Franco, « Pour un relativisme bien tempéré », *La revue du MAUSS*, n° 13 : *Le retour de l'ethnocentrisme*, Paris : La découverte, 1999, p. 121-130.

Chanson Philippe, *Variations métisses : dix métaphores pour penser le métissage*, Louvain-La-Neuve : Bruylant-Academia, 2011.

Charuty Giordana, « « Se tenir debout devant le ciel » », *Diogène* 1/2004, n°205, p. 76-94.

Chélini Jean, Branthomme Henry, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris : Hachette, 1982.

Chiffoleau Sylvia, Madœuf, Anna, « Introduction », *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : Espaces publics, espaces du public*, Beyrouth : Institut Français du Proche Orient, 2005, p. 7-35.

Choay Françoise, *L'allégorie du patrimoine.* Paris : Seuil, 1992.

Clément Jean-Louis, « Mgr Chaptal et la Mission diocésaine des étrangers. Entre pastorale, intégration et assimilation 1922-1930 », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 76, 2008, p. 53-63.

Cohen Anouk, « Quelles histoires pour un musée de l'Immigration à Paris ! », *Ethnologie française*, vol. 37, n°3, 2001, p. 401-408.

Cohen Erik, « Tourism and Religion : A Comparative Perspective », *Contemporary Tourism : Diversity and Change*, Amsterdam : Elsevier, 2004, p. 147-158.

Colliot-Thélène Catherine, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 89, 1995, p. 61-81.

Condon Stéphanie, « L'activité des femmes immigrées du Portugal à l'arrivée en France, reflet d'une diversité de stratégies familiales et individuelles », *Population*, 55e année, n° 2, mars-avril, 2000, p. 301-330.

Cordeiro Alban, « La communauté portugaise protégée par le paratonnerre maghrébin », *Im'média, Plein droit*, numéro spécial, 1989, p. 115-118.

Cordeiro Alban, « La communauté portugaise de France à l'heure de l'Europe de 93 », *Migrants Formation*, n° 76, 1989, p. 100-110.

Cordeiro Alban, « Le paradoxe de l'immigration portugaise », *Hommes & Migrations*, n° 1123, 1989, p. 25-32.

Cordeiro Alban, « Les apports de la communauté portugaise à la diversité ethnoculturelle de la France », *Hommes et migrations*, n° 1210, 1997, p. 5-17.

Cordeiro Albano, Hily Marie-Antoinette, Meintel Deirdre, « La fête des Portugais : héritage et invention », *Revue européenne des migrations internationales*, 2000/2, n° 16, p. 59-76.

Costa Pinto Antonio, « Le salazarisme et le fascisme européen », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 62, 1999, p. 15-25.

Costes André, « L'Église catholique dans le débat sur l'immigration », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 4, n° 1-2, 1988, p. 29-48.

Cothenet Edouard, « Les étrangers dans le diocèse de Bourges », *Migrations et pastorale*, 1965, p. 19-25.

Cuche Denys, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris : La découverte, 2010, [1996].

Da Costa Holton Kimberly, *Performing folklore.* Ranchos folclòricos *from Lisbon to Newark*, Bloomington : Indiana University Press, 2005.

Da Cruz Alfredo, *Présence portugaise : l'immigration portugaise vue à travers un journal de l'Église catholique de France*, Mémoire de maîtrise d'histoire, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, sous la direction d'Annie Fourcaud et Antoine Prost, 1996.

Dassié Véronique, *Objets d'affection : une ethnologie de l'intime*, Paris : CTHS, 2010.

Da Silva Lima José, « La fête du village et les sens : le cas du Alto Minho (Portugal) », Fournier Laurent Sébastien (dir.), *La fête du village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 35-51.

Davallon Jean, « Comment se fabrique le patrimoine ? », *Sciences Humaines*, Hors série, « Qu'est-ce que transmettre ? », n° 36, 2002, p. 74-77. [En ligne], URL : http://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine_fr_12550.html.

De Rudder Véronique, « La cohabitation pluriethnique et ses enjeux », *Migrants Formation*, n° 80, 1990, p. 68-89.

De Rudder Véronique, « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés… », *Journal des anthropologues*, n° 72-73, 1998, p. 31-47.

De Rudder Véronique, « Jalons pour une histoire socio-politique de la recherche sur les relations interethniques en France », Simon-Barouh Ida, De Rudder Véronique, *Migrations internationales et relations interethniques. Recherche, politique et société*, Actes du colloque Migrations Internationales et Relations Interethniques, Rennes, 18-19-20 septembre 1997, Paris, Montréal : L'Harmattan, 1999, p. 73-96.

De Rudder Véronique, « Politiques d' « immigration » en Europe. Du principe d'hospitalité à la règle d'inhospitalité », *Ville-École-Intégration*, n° 125, 2001, p. 24-33.

De Rudder Véronique, Vourc'h François, « Les discriminations racistes dans le monde du travail », Fassin Éric, Fassin Didier, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris : La découverte, 2006, p. 175-194.

Desjeux Dominique, *Les sciences sociales*, Paris : PUF, 2004.

Detienne Marcel, « « L'art de fonder l'autochtonie », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 69, 2001, p. 105-110.

Detienne Marcel, « Des métamorphoses de l'autochtonie au temps de l'identité nationale », *Cités*, vol. 1, n° 37, 2009, p. 147-153.

Dianteill Erwann, Löwy Michael, « Ernest Troeltsch (1865-1923) et la sociologie historique du christianisme », *Sociologies et religion, approches dissidentes*, Paris : Presses universitaires de France, 2005, p. 5-20.

Di Méo Guy, « Patrimoine et territoire : une parenté conceptuelle », *Espaces et sociétés*, n° 78, 1995, p. 15-34.

D'Onofrio Salvatore, « L'atome de parenté spirituelle », *L'Homme,* vol. 31, n° 118, 1991, p. 79-110.

Dos Santos Irène, « Continuité et rupture dans la migration : la problématique mémorielle », Actes du colloque « Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise », Clermont-Ferrand, 5-6 fév. 2007, Clermont-Ferrand : MSH, p. 59-66, [En ligne], URL : http://www.msh-clermont.fr/IMG/pdf/07-DOS_SANTOS_59-66_.pdf. Consulté le 3 février 2011.

Dos Santos Irène, *Les « brumes de la mémoire ». Expérience migratoire et quête identitaire de descendants de Portugais en France*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, sous la direction de Françoise Zonabend, Paris : EHESS, 2010.

Douglass William A., Lyman Stanford M., « L'ethnie : structure, processus et saillance », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 61, 1976, p. 197-220.

Doytcheva Milena, *Une discrimination positive à la française ? Ethnicité et territoire dans les politiques de la ville*, Paris : La découverte, 2007.

Dumont Fernand, « A propos du concept de « religion populaire » », Lacroix Benoît, Boglioni Pietro (éd.), *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec : Presses universitaires de Laval, 1972, p. 25-32.

Dumont Louis, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris : Gallimard, 1987, [1951].

Dupront Alphonse, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris : Gallimard, 1987.

Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF, 1960, [1912].

Duroselle Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris : Presses universitaires de France, 1951.

Eade John, « Pilgrimage and tourism at Lourdes, France », *Annals of Tourism Research*, vol. 19, 1992, p. 18-32.

Eliade Mircea, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris : Gallimard, 1962.

Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, 1965.

Eliade Mircea, « La quête des « origines » de la religion », *La nostalgie des origines*, Paris : Gallimard, 1971, p. 71-96.

Elias Norbert, Scotson John L., *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris : Fayard, 1997, [1965].

Etienne Guillaume, « La patrimonialisation de l'immigration polonaise du Cher. Construction du mythe de l'ouvrier-fondeur », Goyette Julien et Hébert Karine (dir.), *Histoire et*

idées du patrimoine, entre régionalisation et mondialisation, Québec : Éditions Multimondes, 2010, p. 79-90.

Faure Muriel, « Un produit agricole "affiné" en objet culturel. Le fromage beaufort dans les Alpes du Nord », *Terrain*, n° 33, 1999, p. 81-92.

Fassin Didier, « Nommer, interpréter. Le sens commun de la question raciale », Fassin Éric, Fassin Didier, *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris : La découverte, 2006, p. 17-36.

Feschet Valérie, Isnart Cyril, « Introduction. Reconstruire le pays perdu », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 1, 2013, p. 5-9.

Fichet Brigitte, Matas Juan, Raphaël Freddy, « Étrange étranger », *Revue des sciences sociales*, 2009, p. 10-11.

Filhol Emmanuel, « La loi de 1912 sur la circulation des « nomades » (Tsiganes) en France », *Revue européenne des migrations internationales, vol. 23, n°* 2, 2007, p. 135-158.

Foucart Jean « Interculturel et (re)construction transactionnelle », *Pensée plurielle*, 1, n°3, 2001, p. 65-72.

Foucault Michel, « Des espaces autres », *Dits et écrits 1954-1988*, Paris : Gallimard, 2001, p. 1571-1581.

Fourcade Marie-Blanche, « De l'Arménie au Québec : itinéraires de souvenirs touristiques », *Ethnologies*, vol. 27, n° 1, 2005, p. 245-276.

Fourcade Marie-Blanche, « Reconstruite une petite Arménie au Québec. Réflexions autour d'un patrimoine diasporique », Fourcade Marie-Blanche, Legrand Caroline, *Patrimoines des migrations, migrations des patrimoines*, Québec : Presses universitaires de Laval, 2008, p. 17-34.

Fournier Laurent Sébastien, « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie Française*, vol. 34, n° 4, 2004, p. 717-724.

Fournier Laurent Sébastien, *La fête en héritage : enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*, Publications de l'université de Provence : Aix-en-Provence, 2005.

Fournier Laurent Sébastien, « Introduction : polysémie et potentiel d'évocation du petit patrimoine », *Le « petit patrimoine » des Européens : objets et valeurs du quotidien*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 13-15.

Fournier Laurent Sébastien, « Fête traditionnelle et fête patrimoniale : rites, danses et jeux dans les villages provençaux (France), Fournier Laurent Sébastien (dir.), *La fête du*

village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 167-181.

Frégosi Franck, « Introduction : pèlerinages inattendus », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 155, 2011, p. 103-108.

Gabet Philippe, « Recherches sur les Saintes « Céphalophores » », Société de mythologie française, *Mélanges de mythologie française offerts au président-fondateur Henri Dontenville*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1980, p. 105-134.

Garçon Gabriel, *Les catholiques polonais en France (1919-1949)*, thèse de doctorat en études slaves, sous la direction de Marek Tomaszewski, Lille : Université Charles de Gaulle, 2003.

Gaspard Françoise, « Assimilation, insertion, intégration : les mots pour « devenir français » », *Hommes et migrations*, n° 1154, mai 1992, p. 14-23.

Giddens Anthony, *La constitution de la société*, Paris : Presses universitaires de France, 1987, [1984].

Gilroy Paul, « L'atlantique noir, contre-culture de la modernité », *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris : Amsterdam, 2010, [1993], p. 15-68.

Godbout Jacques T. (en collaboration avec Alain Caillé), *L'esprit du don*, Paris : La découverte, 2000.

Goffman Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, Paris : éditions de Minuit, 1973, [1956].

Goffman Erving, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris : éd. de Minuit, 1975, [1963].

Goffman Erving, *Les cadres de l'expérience*, Paris : éd. de Minuit, 1991, [1974].

Gourcy Constance de, « Le retour au prisme de ses détours ou comment réintroduire de la proximité dans l'éloignement », *Revue européenne des migrations internationales*, 2007, vol. 23, n°2, p. 159-171.

Granovetter Mark S., « The strength of weak ties », *American Journal of Sociology*, vol. 78, n°6, 1973, p. 1360-1380.

Graziano Manlio, « L'Église catholique et les « autres » : une stratégie universelle », *Outre – Terre*, 2006/4, n° 17, p. 53-61.

Green Nancy L., « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 1, 2002, p. 127-144.

Grieu Etienne, « L'Église de France prend des couleurs », *Études*, 2004/4, Tome 400, p. 509-515.

Grossein Jean-Pierre, « Présentation », Weber Max, *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, p. 51-129.

Grossein Jean-Pierre, « De l'interprétation de quelques concepts wébériens », *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 4, 2005, p. 685-721.

Gruzinski Serge, *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999.

Guillaumin Colette, *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Paris : Gallimard, 2002, [1972].

Hall Stuart, « Qui a besoin de l' « identité » ? », *Identités et cultures. Politiques des* Cultural Studies, Paris : éd. Amsterdam, 2007, [1996], p. 267-285.

Hassoun Jean-Pierre, « Chant hmong de migration, USA-France-Laos », Revel Nicole, *Chants Alternés. Asie du Sud-Est*, Paris : Éditions Sudestasie, 1992, p. 119-135.

Hassoun Jean-Pierre, *Hmong du Laos en France. Changement social, initiatives et adaptations*, Paris : Presses universitaires de France, 1997.

Heinich Nathalie, *La fabrique du patrimoine : « De la cathédrale à la petite cuillère »*, Paris : éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

Hertz Robert, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris : Presses universitaires de France, 1928, p. 110-160.

Hervieu-Léger Danielle, Champion, Françoise, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris : Cerf, 1987.

Hervieu-Léger Danielle, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 1999.

Hervieu-Léger Danièle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris : Calmann-Lévy, 2001.

Hervieu-Léger Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 41-62.

Hily Marie-Antoinette, « Rencontres interculturelles. Echanges et sociabilités », Villanova Roselyne de, Hily Marie-Antoinette, Varro Gabrielle, *Construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 7-14.

Hobsbawm Eric, « Introduction : inventer des traditions », Eric Hobsbwam, Terence Ranger, *L'invention de la tradition*, Paris : Amsterdam, 2006, [1983], p. 11-25.

Hughes Everett C., Chapoulie Jean-Michel (éd.), *Le regard sociologique*, Paris : éd. de l'EHESS, 1996, p. 237-250.

Isambert François-André, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue Française de Sociologie*, vol. 17, n° 4, 1976, p. 573-589.

Isambert François-André, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives de sciences sociales des religions*, 22e année, n°43.2 (Avr. - Juin., 1977), p. 161-184.

Isambert François-André, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris : éd. de Minuit, 1982.

Isnart Cyril, « Fêtes et « religion locale » dans l'Europe contemporaine », *Hermès*, n° 43, 2005, p. 59-67.

Jeudy Henri-Pierre (dir.), *Patrimoines en folie*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

Jeudy Henri-Pierre, *La machinerie patrimoniale*, Belval : Circé, 2008, [2001].

Julliard André, « Cartes et paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion », *Annales de géographie*, vol. 105, n° 588, 1996, p. 164-183.

Juteau-Lee Danielle, « Présentation : Les *autres* « ethniques » », *Sociologie sociétés*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 3-8.

Juteau-Lee Danielle, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéel », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 39-54.

Juteau Danielle, « L'ethnicité comme rapport social », *Mots*, décembre 1996, n°49, p. 97-105.

Juteau Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal : Presses universitaires de Montréal, 1999.

Lamine Anne-Sophie, « Quand les villes font appel aux religions. Laïcité et nouvelles prises en compte de la pluralité religieuse », *Annales de la recherche urbaine*, n° 96, 2004, p. 149-156.

Lamine Anne-Sophie, « La religion de l'autre : proximités, conflictualités, pluralités », Lamine Anne-Sophie, Lautman Françoise, Mathieu Séverine, *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 9-20.

Lamine Anne-Sophie, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, n° 60, 1/2010, p. 93-114.

Langlois Claude, « Le régime de Vichy et le clergé d'après Les Semaines religieuses des diocèses de la zone libre », *Revue française de science politique*, 1972, Vol. 22, n° 4, 1972, p. 750-774.

Langlois Claude, « Le catholicisme à la rencontre de la ville. Entre après guerre et concile », *Les annales de la recherche urbaine*, n° 96, 2004, p. 17-23.

Lanternari Vittorio, « La Religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 27e année, n° 53.1 (Jan. - Mar., 1982), p. 121-143.

Laplantine François, *Je, nous et les autres*, Paris : Le pommier, 1999.

Laplantine François, Nouss Alexis, *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris : Flammarion, 1997.

Laurin Nicole, Juteau Danielle, Duchesne Lorraine, *A la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*, Montréal : Le Jour, 1991.

Lautman Françoise, « Cultes officiels et pratiques populaires. Emprunts réciproques et modèles de variation », *Ethnologie française*, n° 3, 1981, p. 199-201.

Lautman Françoise, « Fête traditionnelle et identité locale », *Terrain*, n°5, 1985, p. 29-36.

Le Bras Gabriel, « Économie et société dans les sources de l'histoire religieuse », *Revue économique*, vol. 7, n°3, mai 1956, p. 353-369.

Le Bras Gabriel, « L'ordre classique », Dubroselle Jean-Baptiste, Jarry Eugène (dir.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. 12 – Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale. Préliminaires et 1ere partie, livre 1*, Paris : Bould & Gay, 1959, p. 86-118.

Le Bras Gabriel, *L'église et le village*, Paris : Flammarion, 1976.

Le Breton David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris : PUF, 1998.

Lechien Marie-Hélène, « Des militants de la « cause immigrée ». Pratiques de solidarité et sens privé de l'engagement », *Genèses*, vol. 1, n° 50, 2003, p. 91-110.

Le Luel Nathalie, « Études des Vies de saint Ursin de Bourges : une première approche », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, n°114-1, 2007, p. 7-32.

Lenclud Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était… Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain*, n° 9, 1987, p. 110-123.

Lestage Françoise, « La Vierge des Neiges ou la Vierge de Guadaloupe ? Quelques effets de la division symbolique du territoire dans un quartier urbain de migrants (Tijuana, Mexique), *Cahiers des Amériques Latines*, n° 45, 2004, p. 93-103.

Loiseau Gaëlla, « Maintenus dans leur ethnicité au nom de l'ordre public », Crenn Chantal, Kotobi Laurence, *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Paris : A. Colin, 2012, p.157- 174.

Löwy Michael, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 127, 2004, p. 93-103.

Luckmann Thomas, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, New-York: Macmillan, 1967.

Lyman Stanford M., Douglass William A., « Ethnicity : strategies of collective and individual impression management », *Social research*, vol. 40, n° 2, 1973, p. 344-365.

MacClancy Jeremy, Parkin Robert, « Revitalization and continuity in European rituals ? The case of San Bessu », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, n° 1, 1997, p. 61-78.

Marin Lucas, « Approches théoriques et réalités de terrain », *Migrations société*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 49-55.

Marin Luca, « L'Église catholique face au « terrain » des fidèles migrants. De la tension culturelle à des théologies inédites », *Migrations Société*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 121-133.

Martin David, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », Davie Grace & Hervieu-Léger Danielle, *Identités religieuse en Europe*, Paris : La découverte, 1996, p. 25-42.

Martiniello Marco, Simon Patrick, « Les enjeux de la catégorisation », *Revue européenne des migrations internationales*, [En ligne], vol. 21 – n °2, 2005, mis en ligne le 01 octobre 2008, consulté le 26 mars 2013. URL : http://remi.revues.org.gate3.inist.fr/2484.

Mauss Marcel, Hubert Henri, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'année sociologique*, 1902-1903, p. 1-146.

Meintel Deirdre, Hily Marie-Antoinette, Cordeiro Albano, « La fête des Portugais : héritage et invention », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, n° 2, 2000, p. 59-76.

Melé Patrice, « Conflits d'aménagement et débats publics », Jean Yves, Vanier Martin, Guigou Jean-Louis, *La France : aménager les territoires*, Paris : Armand Colin, 2008, p. 97-114.

Merton Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris : Armand Colin, 1997, [1949], p. 136-157.

Michaud Jean, « French Missionary Expansion in Colonial Upper Tonkin », *Journal of Southeast Asian Studies*, 35 (2), 2004, p. 287-310.

Muñoz Marie-Claude, « Janus portugais. L'identité de la seconde génération », *Hommes et migrations*, n° 1123, 1989, p. 33-37.

Muñoz Marie-Claude, « L'attachement "A Terra". Pratiques individuelles et collectives des Portugais en France », dans Blomart J., Krewer B. (dir.), *Perspectives de l'interculturel*, Paris : L'Harmattan, 1994, p. 199-208.

Nolan Mary Lee, Nolan Sidney, *Christian pilgrimage in modern Europe*, Chapell Hill, London : University of North Carolina Press, 1989.

Noiriel Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris : La découverte, 2006.

Nora Pierre, « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », *Les lieux de mémoire I.* Paris : Gallimard, 1997, p. 23-43.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2008.

Otto Rudolf, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris : Payot, 1995, [1917].

Ouellet Pierre, « Les identités migrantes. La passion de l'autre », Turgeon, Laurier (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Laval : Presses de l'université de Laval, 2002, p. 39-57.

Pauquet Alain, *La société et les relations sociales en Berry au milieu du XIXe siècle*, Paris : L'Harmattan, 1998.

Pelletier Denis, « Les pratiques charitables françaises entre « histoire religieuse » et « histoire sociale ». Essai d'historiographie critique », Pelletier Denis, Bueltzingsloewen Isabelle von, *La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social : XIXe-XXe siècles*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1999, p. 33-47.

Pénicaud Manöel, « L' « hétérotopie » des Sept Dormants en Bretagne », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 155, 2011, p. 131-148.

Pereira Victor, « La politique de l'émigration sous Salazar : étude de l'État portugais et des Portugais en France », *Recherches en anthropologie au Portugal*, vol. 8, n° 8, 2002, p. 1-16.

Pétonnet Colette, *Espaces habités : ethnologie des banlieues*, Paris : Galilée, 1982.

Pietrantonio Linda, « Une dissymétrie sociale : rapports sociaux majoritaires/minoritaires », *Bastidiana*, n° 29-30, jan-juin. 2000, p. 151-176.

Pin Émile, « L'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux. Religion et intégration sociale », Carrier Hervé, Pin Émile, *Essais de sociologie religieuse*, Paris : SPES, 1967, p. 55-68.

Poiret Christian, « La construction de l'altérité à l'école de la République », *VEI enjeux*, n° 121, 2000, p. 148-177.

Ponty Janine, *Polonais méconnus. Histoire des travailleurs immigrés en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris : Publications de la Sorbonne, 1988.

Ponty Janine, « La Mission catholique polonaise en France du XIXe au XXIe siècle », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 78, 2009.

Portugal Branco Jorge, « Une ou des lusodescendances ? Les rencontres européennes de lusodescendants », *Recherches en anthropologie au Portugal*, vol. 9, n° 1, 2003, p. 37-45.

Poulot Dominique, *Une histoire du patrimoine en occident*, Paris : PUF, 2006, p. 26.

Pourcher Yves, « Un ethnologue dans l'histoire », Abélès Marc, Jeudy Henri-Pierre, *Anthropologie du politique*, Paris : Armand Colin, 1997, p. 211-232.

Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses universitaires de France, 2008, [1995].

Pradelles de Latour Charles-Henry, *Incroyance et paternités*, Paris : EPEL, 2001.

Prorok Carolyn V. « Transplanting Pilgrimage Traditions in the Americas », *Geographical Review*, vol. 93, n°3, juillet 2003, p. 283-307.

Raphaël Freddy, « Le juif comme paradigme de l'étranger dans l'œuvre de G. Simmel », *Sociétés*, vol. *3*, n° 101, 2008, p. 81-90.

Rautenberg Michel, *La rupture patrimoniale.* Bernin : A la croisée, 2003.

Rautenberg Michel, « Les « communautés » imaginées de l'immigration dans la construction patrimoniale », *Les cahiers de FRAMESPA*, vol. 3, 2007.

Rémy Jean, « La transaction, une méthode d'analyse : contribution à l'émergence d'un nouveau paradigme », *Environnement et société*, n° 17, 1996, p. 9-31.

Renahy Nicolas, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèses et usages d'une notion », *Regards sociologiques*, n° 40, 2010, p. 9-26.

Retière Jean-Noël, « Vivre sa foi, nourrir les pauvres. Sociohistoire de l'aide alimentaire confessionnelle à Nantes des années 30 à nos jours », *Genèses*, vol. 3, n° 48, 2002, p. 4-29.

Retière Jean-Noël, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, vol. 16, n° 23, 2003, p. 121-143.

Rey Alain, Hordé Tristan, (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Tome 2, Paris : Dictionnaires Le Robert, 2006, [1998].

Richou Françoise, *La jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.). Genèse d'une jeunesse militante*, Paris : L'harmattan, 1997.

Rossi Beniamino, « Les migrations : un « signe des temps » qui interpelle l'Église catholique », *Migrations société*, vol. 24, n° 139, 2012, p. 57-100.

Sagnes Sylvie, « Cultiver ses racines : mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie », *Ethnologie française*, T. 34, n° 1, 2004, p. 31-40.

Saintyves Pierre, *Les saints successeurs des dieux*, Paris : E. Nourry, 1907.

Saintyves Pierre, « Les saints céphalophores », *En marge de la légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris : Librairie critique, 1931.

Sallmann Jean-Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris : PUF, 1994.

Sallmann Jean-Michel, « Qu'est-ce qu'un saint ? », *Rives nord-méditerranéennes*, Saints et sainteté (sous la dir. de Gabriel Audisio), n° 3, 1999, p. 11-17.

Sanchis Pierre, « Les Romarias portugaises », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 43, 1977, p. 53-76.

Sanchis Pierre, *Arraial, La fête d'un peuple : Les pèlerinages populaires au Portugal*, Paris : éditions de l'EHESS, 1997.

Sayad Abdelmalek, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1999.

Schor Ralph, « Le facteur religieux et l'intégration des étrangers en France (1919-1939) », *Vingtième siècle*, vol. 7, n° 7, 1985, p. 103-116.

Schor Ralph, *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIXe siècle à nos jours*, Paris : Armand Colin, 1996.

Sékiné Anaïs, « Le politique du minoritaire : étude de postures critiques d'un apparaître particulier à travers les figures idéaltypiques du Juif et du Noir », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, 2010, p. 271-295.

Simmel Georg, « Pont et porte », [1909], *La tragédie de la culture*, Paris : Rivages, 1988, p. 161-168.

Simmel Georg, « Digressions sur l'étranger », [1908], Grafmeyer Yves, Joseph Isaac, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Aubier, 1990, p. 53-59.

Simmel Georg, « Le problème du temps historique », [1916], *La forme de l'histoire et autres essais*, Paris : Le Promeneur-Gallimard, 2004, p. 21-45.

Simon Pierre-Jean, « L'étude des problèmes de minorités et des relations interethniques dans l'anthropologie et la société française », *Pluriel*, n° 32-33, 1982, p. 13-25.

Simon Pierre-Jean, *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 115-148.

Taravella Luigi, « La pratique religieuse comme facteur d'intégration », Bechelloni Antonio, Dreyfus Michel, Milza Pierre (dir.), *L'Intégration italienne en France*, Bruxelles : Complexe, 1995, p. 71-83.

Tarrius Alain, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris : Balland, 2002.

Tavares-Volovitch Marie-Christine, « L'Église de France et l'accueil des immigrés portugais (1960-1975) », *Le mouvement social*, n° 188, 1999, p. 89-102.

Tavares-Volovitch Marie-Christine, « Les incertitudes et les contradictions d'une « bonne intégration ». Les immigrants catholiques portugais en France, des années soixante aux années quatre-vingt », *Cahiers de la méditerranée*, vol. 78, 2009 : Migration et religion en France, Tome 2, p. 158-176.

Teulières Laure, « Le « pèlerinage des émigrés ». Itinéraires de dévotion et missions catholiques italiennes dans la France du Sud-Ouest », *Le Mouvement Social*, n° 209, 2004, p. 53-70.

Thériault Barbara, Bilge Sirma, « Présentation : des passeurs aux frontières », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, 2010, p. 9-15.

Tornatore Jean-Louis, « Beau comme un haut fourneau », *L'Homme*, vol. 2, n° 170, 2004, p. 79-116.

Tornatore Jean-Louis, « L'esprit de patrimoine », *Terrain*, vol. 2, n° 55, 2010, p. 106-127.

Tripier Maryse, « L'immigré, analyseur de la société (note critique) », *Terrains & travaux*, vol. 2, n° 7, 2004, p. 173-185.

Turgeon Laurier, « Introduction. Décentrer le patrimoine », *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris : Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 17-30.

Turner Victor, « The Center out There : Pilgrim's Goal », *History of Religions*, vol. 12, n° 3, Feb. 1973, p. 191-230.

Turner Victor, « Passages, Margins and Poverty », *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca, London : Cornell University Press, 1974, p. 231-271.

Turner Victor, Turner Edith, *Image and pilgrimage in christian culture*, New-York : Columbia University Press, 1978.

Turner Victor, « Images of anti-temporality : an essay in the anthropology of experience », *The Harvard theological review*, vol. 75, n° 2, apr. 1982, p. 243-265.

Turner Victor, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris : PUF, 1990, [1969].

Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, Paris : A. et J. Picard, 1981, [1909].

Van Gennep Arnold, *Le folklore français 1. Du berceau à la tombe. Cycles de carnaval – Carême et Pâques*, Paris : Robert Laffont, 1998, [1943].

Van Gennep Arnold, *Le folklore français. 2, Cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris : Robert Laffont, 1999, [1949].

Venon Fabien, « L'Église catholique face aux « tribus ». L'exemple du pèlerinage « traditionaliste » de Saint Bénilde (diocèse de Clermont) », *Revue de l'histoire des religions*, n°1, 2007, p. 83-109.

Veschambre Vincent, *Traces et mémoires urbaines. Enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition.* Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008.

Vincent Odile, « Les retrouvailles anachroniques d'une communauté avec son fondateur Saintes reliques et définitions territoriales dans la région de Limoges », *L'Homme*, n° 163, 2002, p. 79-106.

Violer Philippe, « Habiter c'est aussi recevoir... Le rapport à l'altérité », Gravari-Barbas Maria (dir.), *Habiter le patrimoine. Enjeux - approches – vécu*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 365-371.

Volovitch-Tavares Marie-Christine, « Du temps des baraques au temps de la mémoire retrouvée », *Hommes et migrations*, Dossier Portugais de France, n° 1210, novembre-décembre 1997, p. 18-31.

Volovitch-Tavares Marie-Christine, « Les incertitudes et les contradictions d'une « bonne intégration ». Les immigrants catholiques portugais en France, des années soixante aux années quatre-vingt », *Cahiers de la méditerranée*, vol. 78, 2009, p. 158-176.

Wadbled Poleth, Bertheleu Hélène, « Les deux facettes de la mémoire portugaise. Valorisation de la culture et silence public de la migration », Bertheleu Hélène (dir.), *Mémoires des migrations en Région Centre. Reconnaissances et patrimonialisation émergentes*, Recherche collective financée par la Région Centre, l'ACSE et le Ministère de la culture et de la Communication, Université François Rabelais / UMR Citeres, mars 2011, p. 217-258.

Wahl Élodie, « « J'ai eu faim, et vous m'avez nourri… » », *Terrain*, 2/2008, n° 51, p. 112-129.

Weber Max, *Économie et société*, Paris : Plon, 1971, [1921].

Weber Max, « L'État et la hiérocratie », [1911-1913], *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard, 1996, p. 241-328.

Williams Patrick, « Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? », *L'Homme*, vol. 1, n° 197, 2011, p. 7-23.

Histoire locale, hagiographies

Académie du Centre, *Revue du Centre*, 2e année, n° 4, 15 avril 1880, p. 241-242.

Alet Jean, *Vie de sainte Solange, patronne du Berry*, Bourges : Pigelet, 1859.

Anonyme, *Sainte-Solange, bergère, vierge et martyre. Patronne du Berry*, Bourges : Tardy-Pigelet, 1894.

Bernard Joseph (Abbé), *Histoire de Sainte-Solange, vierge et martyre, patronne du Berry*, Paris : V. Palmé, 1878.

Chevallier Antoine, *Manuel du pèlerin de Sainte-Solange*, Bourges : Direction des pèlerinages du Berry, Tardy-Quércy, 1988.

Crosnier Augustin Joseph, *Hagiologie nivernaise, ou Vies des saints et autres pieux personnages qui ont édifié le diocèse de Nevers par leurs vertus*, Nevers : impr. de Fay, 1858.

Guérin Paul, « Sainte-Solange, vierge et martyre », *Les petits bollandistes, vie des saints*, Tome 5, Paris : Bloud et Barral, 1876.

Jongleux Henry (chroniques mises en ordre par), *Chroniques berrichonnes du XVIIe siècle. Journal des choses mémorables arrivées en la ville de Bourges et autres lieux de la province 1621-1694*, Bourges : J. Bernard, 1881.

Lajoie (Abbé), *Abrégé de la vie de Sainte-Solange, vierge et martyre, patronne du Berry*, Bourges : imprimerie de la Ve de Jacques Boyer, 1759.

Société du Berry, *Compte rendu des travaux de la Société du Berry à Paris*, 11e année, novembre 1864, p. 136-137.

Villepelet Jean, *Les saints Berrichons*, Bourges : Tardy, 1931, (2e éd. : 1963), p. 63-70.

Périodiques

(Ne figurent dans la bibliographie que les numéros cités dans le texte)

Dorléans Auguste, « La solidarité, doctrine ou manière d'être au monde ? », *Le messager du Berry*, n°3, 15 novembre 2009, p.8-9.

Le journal du Cher

28 mai 1874

25 mai 1875

15 et 16 mai 1894

4 et 5 juin 1895

5 et 6 juin 1900

2 et 3 juin 1903.

Le courrier du Berry

4 juin 1873

9 juin 1876

28 mai 1878

30 mai 1890

Le petit berrichon

15 juin 1919, 23e année, n° 23

21 mai 1921, 30e année, n° 21

6 juin 1925, 34e année, n° 23

Le semeur du Berry

22 mai 1937, 45e année, n° 20

11 juin 1938, 46e année, n° 24

Le Berry républicain

27 mai 1947

4 juin 1954

31 mai 1955

6 juin 1962

13 juin 1973

1er juin 1982

24 mai 1983

6 juin 1990

1er juin 1993

2 juin 2009

15 avril 2011

La Nouvelle République

12 juin 1962
31 mai 1966
12 juin 1973
10 juin 1981
12 juin 1984
9 juin 1992
24 mai 1994
2 juin 1998
4 août 1998
25 mai 1999
6 juin 2001
3 juin 2009
2 février 2009

Le Courrier Français

12 juin 1965
5 juin 1982
16 juin 1984
31 mai 1986
16 juin 1962

L'espoir de la moisson

34e année, n°131, 1955

La Semaine religieuse du Berry

1865 : 21 juin (n°17) / *1868* : 14 octobre (n°42) / *1870* : 15 juin (n°24)
1871 : 17 mai (n°20), 31 mai (n°22)
1872 : 29 mai (n°22), 12 juin (n°24), 19 juin (n°25), 3 juillet (n°27)
1873 : 4 juin (n°23) / *1874* : 13 mai (n°19), 27 mai (n°21)
1875 : 22 mai (n°20), 29 mai (n°21) / *1876* : 3 juin (n°23), 10 juin (n°24)
1878 : 2 février (n°5), 16 février (n°8), 2 mars (n°11), 13 avril (n°17), 18 mai (n°22)
1881 : 21 mai (n°21), 4 juin (n°23), 11 juin (n° 24)
1882 : 10 juin (n°23), 1er novembre (n°46)
1885 : 30 mai (n°22) / *1887* : 19 février (n°7), 16 juillet (n°29)
1888 : 26 mai (n°21) / *1889* : 22 juin (n°25) / *1890* : 7 juin (n°23)
1891 : 30 mai (n°22) / *1895* : 8 juin (n°23), 19 octobre (n°42), 26 octobre (n°43)
1896 : 25 avril (n°17), 16 mai (n°20), 23 mai (n°21) / *1897* : 12 juin (n°24)
1898 : 4 juin (n°23) / *1900* : 12 mai (n°19) / *1903* : 23 mai (n°21)
1907 : 13 avril (n°15) / *1908* : 13 juin (n°24), 4 juillet (n°27)
1910 : 21 mai (n°21), 15 octobre (n°42) / *1911* : 10 juin (n°23) / *1913* : 17 mai (n°20)
1914 : 6 juin (n°23) / *1915* : 8 mai (n°19) / *1920* : 5 juin (n°23) / *1921*, 21 mai (n°21)
1922 : 6 mai (n°18), 27 mai (n°21), 10 juin (n°23), 7 octobre (n°40)

1923 : 15 septembre (n°37), 24 novembre (n°47)

1924 : 30 août (n°35) / *1925* : 18 juillet (n°29) / *1931* : 5 décembre (n°49)

1934 : 2 juin (n°22) / *1939* : 11 février (n°6), 9 décembre (n°49)

1946 : 8 juin (n°23) / *1953* : 23 mars (n°21), 30 mai (n°22)

1957 : 20 avril (n°16), 19 octobre (n°42) / *1958* : 10 mai (n°19), 4 octobre (n°40)

1960 : 4 juin (n°23), 2 juillet (n°27), 15 octobre (n°42), 5 novembre (n°45)

1961 : 1er avril (n°13), 6 mai (n°18), 2 décembre (n°48)

1962 : 9 juin (n°23), 16 juin (n°24), 23 juin (n°25)

1963 : 16 novembre (n°46)

1964 : 4 avril (n°14), 23 mai (n°21), 26 septembre (n°39), 10 octobre (n°41)

1965 : 8 mai (n°19), 29 mai (n°22), 12 juin (n°24)

1967 : 21 janvier (n°3), 20 mai (n°20) / *1968* : 18 mai (n°20), 16 juin (n°24)

1969 : 1er novembre (n°44), 22 novembre (n°47) / *1970* : 23 mai (n°21)

1971 : 13 mars (n°11), 19 juin (n°25), 25 décembre (n°52) / *1972* : 3 juin (n°22)

1973 : 23 juin (n°23) / *1974* : 9 février (n°6) / *1975* : 22 février (n°7), 10 mai (n°18)

1976 : 25 septembre (n°38), 30 octobre (n°43) / *1977* : 11 juin (n°23-24), 10 décembre (n°51)

1978 : 27 mai (n°10), 23 septembre (n°18)

1979 : 14 avril (n°7), 26 mai (n°10), 15 juillet (n°13) / *1980* : 12 juillet (n°13)

1981 : 10 janvier (n°1), 24 janvier (n°2) / *1984* : 8 juin (n°11), 22 juin (n°12)

1985 : 24e mai (n°10), 28 juin (n°12), 13 septembre (n°15), 27 décembre (n°22)

Textes pontificaux

Conseil pontifical pour La Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement, *Erga Migrantes Caritas Christi*, 2004. [En ligne] URL : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_fr.html.

Pie XII, *Exsul Familia Nazarethana*, 1952.

Paul VI, *Pastoralis migratorum cura*, 1969.

Archives de La Pastorale des Migrants et archives privées d'Édouard Cothenet

Les archives de La Pastorale des Migrants sont conservées à la maison diocésaine de Bourges. Non classées, conservées dans des cartons, elles contiennent les textes de préparation, les comptes-rendus de réunion, et nombres de documents manuscrits écrits entre 1960 et nos jours. Le père Cothenet a également mis à disposition un certain nombre de documents manuscrits qu'il a conservés, jamais publiés.

Documents relatifs aux groupes de réflexions et services d'Église

Compte-rendu des réunions de La Pastorale des Migrants du 21 janvier 1965, du 8 juin 1970, du 12 octobre 1970, du 18 octobre 1970, du 19 avril 1971, du 16 octobre 1972, du 2 juin 1980, (Bourges), du 15 septembre 1982 (Orléans).

Rapport sur la mission portugaise, 21 janvier 1965, (s.d., s.l.).

Suggestions pour la préparation des émigrants espagnols, 1966 (s.l.).

Suggestions pour la préparation des émigrants espagnols, 1966, (s.l.).

Réunion des délégués pour les migrants et des missionnaires du14 décembre 1966, Bourges.

Rapport de la Réunion des délégués pour les migrants et des missionnaires, 14 décembre 1966, Bourges**.**

Rapport du dimanche 9 janvier 1972 à l'occasion de la Journée Nationale des Migrants (s.l.).

Travail proposé aux sœurs en contact avec les migrants en vue de la préparation de l'assemblée UREP, avril 1972, (s.l.).

Présentation des réunions du 9 janvier 1972, du 10 juin 1972, Bourges.

La situation de la Mission espagnole, 26 février 1973 (s.l.).

Région apostolique du Centre, « Pastorale des migrants », 20 février 1973, (s.l.).

Extrait d'*Orientations de la migration espagnole en milieu européen*, projet pastoral, point sur la présence portugaise, 1973**,** (s.l.).

Bulletin de liaison de l'aumônerie des étrangers, 8 janvier 1973, (s.l.).

Migrations et pastorale, « Pastorale des migrants ouvriers », 1975, (s.l.).

Aumônerie des migrants, mercredi 9 janvier 1980, Bourges.

Aumônerie des Migrants, Bourges, mercredi 16 décembre 1980, Bourges.

Compte-rendu de la Rencontre avec les Espagnols de Bourges du 21 juin 1981.

Ordre du jour de la réunion du 21 septembre 1982, (s.l.).

Orientations de la migration espagnole en milieu européen, « projet pastoral », (s.d., s.l.).

Lettres et documents manuscrits

De sœur Marie-Pierre au père Cothenet, le 13 mai 1975.

Du père Christophe, le 19 mai 1964.

D'un prêtre de Montluçon à La Pastorale des Migrants, le 18 novembre 1971.

Tracts

Du Comité catholique régional pour les migrants, novembre 1970.

Du Comité Catholique Régional pour les Migrants, novembre 1970.

Appel de la commission épiscopale des migrations, aux Chrétiens, Français et Immigrés », 1974, (s.l.).

Sites internet

Page de présentation de La Pastorale des Migrants sur le site internet du diocèse de Bourges. URL : http://catholique-bourges.cef.fr/mouvements/pastorale-migrants/index.htm, consulté le 03/08/2010.

Site internet de Solidarité 37. URL : http://solidarites37.fr/index.html/spip.php?rubrique14, consulté le 30 mars 2010.

Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration. URL : http://www.histoire-immigration.fr/index.php?lg=fr&nav=280&flash=0, consulté le 19 octobre 2009.

Annexes

Annexe 1 : Livrets de pèlerinage 2010 à 2013

Livret (église) 2010



PÈLERINAGE STE SOLANGE 24 mai 2010

Célébration de départ dans l'église

Sainte Solange guide-nous
sur le chemin de vérité
O douce Vierge ouvre nos cœurs
Au très saint Nom de Jésus Christ

Dans le hameau de Villemont grandit ton cœur d'enfant
Sur ton troupeau tu veilles en priant le Seigneur
Tu offres à Dieu ton âme et ton corps humblement

Fidèle à ta parole donnée tu repousses un galant
Lui te pourchasse et t'ôte la vie, sans merci
Fille très pure, tu meurs implorant : « O Jésus »

Telle une source jaillissante ton âme resplendit
Aux pélerins venus te prier,
tu confies toutes les graces dont Dieu t'a comblées, Sois bénie

ALLÉLUIA (Ps 117)
Proclamez que le Seigneur est bon, éternel est son amour
Que le dise la Maison d'Israël: éternel est son amour

Évangile : Jean 1-35,44

NOTRE PÈRE ...

ref: JE BÉNIRAI LE SEIGNEUR TOUJOURS ET PARTOUT

Chant: Peuple de Dieu, marche joyeux, Alléluia! Alléluia!
Peuple de Dieu, marche joyeux, Car le Seigneur est avec toi.

1. Dieu t'a choisi parmi les peuples: pas un qu'il ait ainsi traité.
En redisant partout son œuvre, sois le témoin de sa bonté.

10. Peuple appelé à reconnaître tous les bienfaits du Créateur
Pour signaler son jour à naître, reste à ton poste de veilleur.



Route vers le champ du martyre

Après: " .
Sainte Solange témoin d'espérance pour tous les pèlerins réunis aujourd'hui

La procession démarre, on chante

DOUCE PATRONNE CHÈRE A NOS CŒURS
LA MAIN QUI DONNE MILLE FAVEURS
SAURA NOUS RENDRE PURS ET VAILLANTS
DANS L'AGE TENDRE DE NOS VIEUX ANS
De l'églantier la fleur rosée charmait ton regard innocent
et tu vouais tout embrasée à Jésus ton âme d'enfant.

DOUCE PATRONNE

6- Ton nom, toujours, sainte bergère, sera béni de nos pasteurs
Vois le briller, sur ta bannière, vois le gravé dans tous les cœurs.

NOTRE PERE (français et portugais)

Chant portugais

JE VOUS SALUE MARIE (français et portugais)

1° arrêt : au tombeau

La procession redémarre

chant :

O SOLANGE, AIMABLE PATRONNE
GARDE AUX CŒURS BERRICHONS LA FOI DES ANCIENS JOURS
ATTIRE NOUS AU CIEL OU LE SEIGNEUR COURONNE
OU NOUS POURRONS T'AIMER TOUJOURS,
T'AIMER, T'AIMER, T'AIMER TOUJOURS

Vois dans le champ de ton martyre, vois prosterné tous tes enfants
C'est ta vertu qui les attire sur tes traces depuis mille ans.

2 - Ici tout garde ta mémoire, village, champs, hameaux, guérets
Ici tout parle de ta gloire et redit tes nombreux bienfaits.

6 - En ce jour de fête immortelle, reçoit l'hommage de nos cœurs
sur ton peuple à jamais fidèle, toujours verse à flots tes faveurs.

CHANT PORTUGAIS

2ème arrêt

chant:

Pieuse comme un ange et chère au Saint Esprit, jadis Ste Solange vivait dans le Berry. Aux cieux, vierge elle aspire, du siècle ayant horreur, bientôt jusqu'au martyre elle aima le Sauveur

VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS:
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS

2 - Ardente à la prière, Solange, dès sept ans se livre toute entière au Dieu de ses parents. La sainte, à la prairie, gardant ses blancs agneaux médite, invoque et prie, à l'ombre des ormeaux.
VIERGE ET MARTYRE ...

6 - A la gloire éternelle, enfants du vieux Berry, Solange vous appelle, tous dites: "me voici, je veux être fidèle, je veux garder mes sens; je veux aimer comme elle, le Dieu de mes sept ans.
VIERGE ET MARTYRE ...

CHANT PORTUGAIS

3ème arrêt

Nous descendons vers la Chapelle en chantant

De Solange la Louange retentit dans tous les cœurs
Sa chapelle nous rappelle son martyr et ses grandeurs

4. L'Esprit Saint dès son enfance, inspirant sa charité
recueillit son innocence et lui dit "virginité"

7. Brise et fleurs, eau qui murmure, ciel d'azur , soleil ardent,
révélant à l'âme pure, le Dieu fort et très aimant

8. Elle aimait dans l'indigence se montrer cœur généreux
Elle était la providence qui secourt les malheureux.

20. Pèlerins, Sainte Solange porte à Dieu prières et vœux
Pour vous tous elle est un ange qu'Il écoute au fond des cieux

21. Demandons par sa mémoire une part à ses vertus
Nous verrons un jour sa gloire au séjour des saints élus



Pèlerinage Ste Solange

24 mai 2010



Souffle imprévisible, Esprit de Dieu; Vent qui fait revivre, Esprit de Dieu,
Souffle de tempête, Esprit de Dieu, Ouvre nos fenêtres, Esprit de Dieu!

Esprit de vérité, Brise du Seigneur, Esprit de liberté,
Passe dans nos cœurs! Esprit de vérité, Brise du Seigneur,
Esprit de liberté, Passe dans nos cœurs

Flamme sur le monde, Esprit de Dieu, Feu qui chasse l'ombre,
Esprit de Dieu, Flamme de lumière, Esprit de Dieu,
Viens dans nos ténèbres, Esprit de Dieu!

4. Voix qui nous rassemble, Esprit de Dieu, Cri d'une espérance,
Esprit de Dieu, Voix qui nous réveille, Esprit de Dieu,
Clame la nouvelle, Esprit de Dieu!

6. Paix de la colombe, Esprit de Dieu, Ciel dans nos rencontres,
Esprit de Dieu, Paix qui nous libère, Esprit de Dieu,
Change notre terre, Esprit de Dieu!

Préparation pénitentielle

Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères que j'ai péché en pensée, en parole, par action et par omission, oui j'ai vraiment péché. C'est pourquoi je supplie la Vierge Marie ; les anges et tous les saints, et vous aussi mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

Kyrie Eleison… Christe Eleison… Kyrie Eleison

Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes qu'il aime, Gloire à Dieu au plus haut des cieux, Gloire à Dieu

Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons grâce pour ton immense gloire, Seigneur Dieu Roi du ciel, Dieu le Père Tout Puissant, Gloire à Dieu ...

Seigneur Fils Unique Jésus Christ, Seigneur Dieu, Agneau de Dieu le Fils du Père, Toi qui enlèves le péché du monde, prends pitié de nous. Toi qui enlèves le péché du monde, reçois notre prière, Toi qui es assis à la droite du Père, prends pitié de nous. Gloire à Dieu ...
Car Toi seul es Saint, Toi seul es Seigneur, Toi seul es le Très-Haut Jésus Christ, avec le Saint Esprit dans la gloire de Dieu le Père. Amen

1ª lecture : Apocalypse de St Jean 19,135-9a

Psaume 30 Danse de joie, danse pour ton Dieu)
Danse la ronde de sa joie) bis

2° lecture: St Paul aux Corinthiens 1-6,13-20

Alléluia

Evangile: *Matthieu 10,26-33*

Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre.
Et en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts. Je crois en l'Esprit Saint, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle. Amen.

Prière universelle : Esprit de Dieu intercède pour nous,
viens au secours de notre faiblesse

Offrandes : Tomai e recebei as horas do meu dia
Alegrias e dores as penas e trabalhos
Fora eu rico senhor e muito vos daria
Mas sei que nada valho .
Que tenho eu meu Deus pra por sobre a patèna
Que as mãos do sacerdote elevam sobre o altar
A não ser esta imensa esta infinita pena De nada ter pra dar

Em cada hostia branca imaculada e pura
Quantos grãosinhos há do nosso trigo louro
Mas para ser a hostia sofreu sob a mó dura Cada baguinho de ciro

Saint le Seigneur, Saint le Seigneur
Saint le Seigneur Dieu de l'univers
Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire Hosanna Hosanna au plus haut des cieux. Saint le Seigneur...
Béni soit celui qui vient au nom du seigneur. Hosanna Hosanna au plus haut des cieux, Saint le Seigneur...

Anamnèse Gloire à Toi qui étais mort, gloire à Toi qui es vivant
Notre sauver et notre Dieu, viens Seigneur Jésus

Notre Père

Agneau de Dieu qui enlèves le péché du monde, PRENDS PITIE DE NOUS, PRENDS PITIE DE NOUS (bis) (bis)
Agneau de Dieu qui enlèves le péché du monde, DONNE NOUS LA PAIX, DONNE NOUS LA PAIX

Communion : Canta, canta, amigo, canta
Vem cantar a nossa canção Tu sózinho não és nada
Juntos, temos o mundo na mão (bis)
Erguer a voz e cantar, é força de quem é novo
Viver sempre a esperar, fraqueza de quem é povo
Vives em casa de tábuas à espera de um novo dia
Enquanto que a terra engole, a tua antiga alegria

O teu corpo é um barco, que não tem leme nem velas
A tua vida é uma casa, sem portas e sem janelas
Não vas ao sabor do vento, aprende a canção da 'sprança
Vem semear tempestadas, se queres colher a bonança

Já que me chamas amigo, prova-me lá que o és,
Vem para a ceifa comigo, na terra sujar os pés
Eu vou contigo p'ro campo, eu vou comer do teu pão
Tu dás-me a força da vida, e eu dou-te a minha canção.

Pendant le transfert des reliques (chant:)
ÉCHOS DU SANCTUAIRE, AH! RÉSONNEZ DANS CE BEAU JOUR
A LA SAINTE BERGÈRE PORTEZ PORTEZ VOS CHANTS D'AMOUR

Pieux échos que notre voix répète, en cette fête ton cantique nouveau
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...

A ton secours, douce et sainte bergère, à ta prière nous avons tous recours
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...

Eu vou seguir uma luz lá no alto - Eu vou ouvir uma voz que me chama
Eu vou subir à montanha e ficar - Bem mais perto de Deus e rezar.

Eu vou gritar para o mundo me ouvir e acompanhar
Toda a minha escalada e ajudar
A mostrar como é o meu grito de amor e de fé.

Eu vou pedir que as estrelas não parem de brilhar
Que as crianças não deixem de sorrir
E que os homens jamais se esqueçam de agradecer.

Por isso eu digo : Obrigado, Senhor, por mais um dia
Obrigado, Senhor, que eu possa ver
Que seria de mim sem a fé que eu tenho em você ?
Por mais que eu sofra, Obrigado Senhor, mesmo que eu chore
Obrigado, Senhor, por eu saber
Que tudo isso me mostra o caminho que leva a você.
Mais uma vez : Obrigado Senhor, por outro dia
Obrigado Senhor, que o sol nasceu
Obrigado Senhor, agradeço obrigado, Senhor.
Por isso eu digo: Obrigado Senhor pelas estrelas
Obrigado Senhor, pelo sorriso
Obrigado Senhor, agradeço, obrigado, Senhor
Por isso eu digo: Obrigado Senhor pelo sorriso
Obrigado Senhor, pelo perdão
Obrigado Senhor, agradeço, obrigado Senhor.
Mais uma vez: Obrigado Senhor, pela natureza
Obrigado Senhor, por tudo isso
Obrigado Senhor, agradeço, obrigado, Senhor.

PÈLERINAGE STE SOLANGE 13 juin 2011



Célébration de départ dans l'église

Sainte Solange guide-nous
sur le chemin de vérité
O douce Vierge ouvre nos cœurs
Au très saint Nom de Jésus Christ

Dans le hameau de Villemont grandit ton cœur d'enfant
Sur ton troupeau tu veilles en priant le Seigneur
Tu offres à Dieu ton âme et ton corps humblement

Fidèle à ta parole donnée tu repousses un galant
Lui te pourchasse et t'ôte la vie, sans merci
Fille très pure, tu meurs implorant : « O Jésus »

Telle une source jaillissante ton âme resplendit
Aux pélerins venus te prier,
tu confies toutes les graces dont Dieu t'a comblées, Sois bénie

Psaume 103 :
O Seigneur envoie ton esprit qui renouvelle la face de la terre

ALLELUIA (africain)

Évangile : Jean 1-35,44

NOTRE PÈRE ...

Chant: Peuple de Dieu, marche joyeux, Alléluia! Alléluia!
Peuple de Dieu, marche joyeux, Car le Seigneur est avec toi.

1. Dieu t'a choisi parmi les peuples: pas un qu'il ait ainsi traité.
En redisant partout son œuvre, sois le témoin de sa bonté.

10. Peuple appelé à reconnaître tous les bienfaits du Créateur
Pour signaler son jour à naître, reste à ton poste de veilleur.



Route vers le champ du martyre

La procession démarre, on chante

DOUCE PATRONNE CHÈRE A NOS CŒURS
LA MAIN QUI DONNE MILLE FAVEURS
SAURA NOUS RENDRE PURS ET VAILLANTS
DANS L'AGE TENDRE DE NOS VIEUX ANS

1- De l'églantier la fleur rosée charmait ton regard innocent
et tu vouais tout embrasée à Jésus ton âme d'enfant.

DOUCE PATRONNE...

6- Ton nom, toujours, sainte bergère, sera béni de nos pasteurs
Vois le briller, sur ta bannière, vois le gravé dans tous les cœurs.

NOTRE PERE

JE VOUS SALUE MARIE (français, portugais, africain)

1° arrêt : au tombeau (enseignement)

La procession redémarre

chant :

O SOLANGE, AIMABLE PATRONNE
GARDE AUX CŒURS BERRICHONS LA FOI DES ANCIENS JOURS
ATTIRE NOUS AU CIEL OU LE SEIGNEUR COURONNE
OU NOUS POURRONS T'AIMER TOUJOURS,
T'AIMER, T'AIMER, T'AIMER TOUJOURS

Vois dans le champ de ton martyre, vois prosterné tous tes enfants
C'est ta vertu qui les attire sur tes traces depuis mille ans.

2 - Ici tout garde ta mémoire, village, champs, hameaux, guérets
Ici tout parle de ta gloire et redit tes nombreux bienfaits.

6 - En ce jour de fête immortelle, reçoit l'hommage de nos cœurs
sur ton peuple à jamais fidèle, toujours verse à flots tes faveurs.

CHANT PORTUGAIS

2ème arrêt au couvent (enseignement)

chant africain

chant:

1 -Pieuse comme un ange et chère au Saint Esprit, jadis Ste Solange vivait dans le Berry. Aux cieux, vierge elle aspire, du siècle ayant horreur, bientôt jusqu'au martyre elle aima le Sauveur

VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS:
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS

2 - Ardente à la prière, Solange,
dès sept ans se livre toute entière au Dieu de ses parents.
La sainte, à la prairie, gardant ses blancs agneaux,
médite, invoque et prie, à l'ombre des ormeaux.
VIERGE ET MARTYRE ...

6 - A la gloire éternelle, enfants du vieux Berry, Solange vous appelle, tous dites: "me voici, je veux être fidèle, je veux garder mes sens; je veux aimer comme elle, le Dieu de mes sept ans.
VIERGE ET MARTYRE ...

3ème arrêt à la Trochée (enseignement)

chant portugais

Nous descendons vers la Chapelle en chantant

De Solange la Louange retentit dans tous les cœurs
Sa chapelle nous rappelle son martyr et ses grandeurs

4. L'Esprit Saint dès son enfance, inspirant sa charité
recueillit son innocence et lui dit "virginité"

7. Brise et fleurs, eau qui murmure, ciel d'azur , soleil ardent,
révélant à l'âme pure, le Dieu fort et très aimant

8. Elle aimait dans l'indigence se montrer cœur généreux
Elle était la providence qui secourt les malheureux.

20. Pèlerins, Sainte Solange porte à Dieu prières et vœux
Pour vous tous elle est un ange qu'Il écoute au fond des cieux

21. Demandons par sa mémoire une part à ses vertus
Nous verrons un jour sa gloire au séjour des saints élus



Pèlerinage Ste Solange

13 juin 2011

K128

Peuple de Dieu, cité de l'Emmanuel,
Peuple de Dieu, sauvé dans le sang du Christ,
Peuple de baptisés, Église du Seigneur,
Louange à toi !

1. Peuple choisi pour être ami de Dieu,
Rappelle-toi l'Alliance avec Moïse,
Et la promesse faite à ceux qui croient dans le Seigneur.

6. Peuple choisi pour être ami de Dieu,
Rappelle-toi le Christ et l'Évangile:
"Restez en moi, vivez de mon amour", dit le Seigneur.

8. Peuple choisi pour être ami de Dieu,
Rappelle-toi l'effort de ceux qui luttent
Pour plus d'amour, de paix, de charité dans l'univers.

9. Peuple choisi pour être ami de Dieu,
Rappelle-toi ta marche d'espérance
Vers le Royaume où cesse toute peur, près du Seigneur.

Préparation pénitentielle

Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères que j'ai péché en pensée, en parole, par action et par omission, oui j'ai vraiment péché. C'est pourquoi je supplie la Vierge Marie ; les anges et tous les saints, et vous aussi mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

Kyrie Eleison… Christe Eleison… Kyrie Eleison

GLOIRE A DIEU AU PLUS HAUT DES CIEUX ET PAIX SUR LA TERRE AUX HOMMES QU'IL AIME (bis)

Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons grâce pour ton immense gloire, Seigneur Dieu Roi du ciel, Dieu le Père Tout Puissant, Seigneur Fils Unique Jésus Christ Seigneur Dieu, Agneau de Dieu le Fils du Père, Toi qui enlèves le péché du monde, prends pitié de nous. Toi qui enlèves le péché du monde, reçois notre prière, Toi qui es assis à la droite du Père, prends pitié de nous.
Car Toi seul es Saint, Toi seul es Seigneur, Toi seul es le Très-Haut Jésus Christ, avec le Saint Esprit dans la gloire de Dieu le Père. Amen

1° lecture : Apocalypse de St Jean 19,135-9a

Psaume 30 Entre tes mains, Seigneur, je remets mon Esprit

2° lecture: St Paul aux Corinthiens 1-6,13-20

Alléluia (africain)

Evangile: *Matthieu 10,26-33*
(lecture en français – africain et portugais)

Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre.
Et en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts. Je crois en l'Esprit Saint, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle. Amen.

Prière universelle

Accueille aux creux de tes mains, la prière de tes enfants

Offrandes (chant solo par Moundele)

Saint est le Seigneur, Saint est le Seigneur)
Saint est le Seigneur Dieu de l'univers) bis
Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire
Hosanna au plus haut des cieux.
Béni soit celui qui vient au nom du seigneur.
Hosanna au plus haut des cieux.

Anamnèse

Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus,
Nous célébrons ta résurrection,
Nous attendons ta venue dans la gloire

Notre Père

Agneau de Dieu qui enlèves le péché du monde, PRENDS PITIE DE NOUS, PRENDS PITIE DE NOUS (bis)
Agneau de Dieu qui enlèves le péché du monde, DONNE NOUS LA PAIX, DONNE NOUS LA PAIX

Communion :

Chant portugais

Cristo Jesus, tu me chamaste, eu te respondo, estou aqui
Tu me chamaste pelo meu nome, eu te respondo estou aqui.

1– Vamos subir ao Altar, Com fé esperança e amor
Vamos todos comungar Corpo e sangue do Senhor

2- Somos pombas d'asas brancas Asas puras sem labelo
Mas ao irmos às alturas O nosso ninho é o céu

3- Meu Jesus sou pequenino Botãozinho abrir em flor
Mas qu'importa o ser pequeno Se é tão grande o meu amor.

Chant africain

Pendant le transfert des reliques (chant:)

ÉCHOS DU SANCTUAIRE, AH! RÉSONNEZ DANS CE BEAU JOUR
A LA SAINTE BERGÈRE PORTEZ PORTEZ VOS CHANTS D'AMOUR

Pieux échos que notre voix répète, en cette fête ton cantique nouveau
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...

A ton secours, douce et sainte bergère, à ta prière nous avons tous recours
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...

Maria de nazaré Maria me cativou Fez mais forte a minha fé
E por filho me adotou As vezes eu paro e fico a pensar
E sem perceber me vejo a rezar O meu coraçao se poe a cantar
Pra Virgem de nazaré Menina que Deus amou e escolheu
Pra mae de Jesus o filho de Deus Maria que o povo inteiro elegeu
Senhora e mae do ceu

AVE MARIA , AVE MARIA …….(bis)

Maria que eu quero bem Maria do puro amor
Igual a você ninguem Mae pura do meu senhor
Em cada mulher que terra criou Um traço de Deus Maria deixou
Um sonho de mae Maria plantou Pro mundo encontrar a paz
Maria que fez o Cristo falar Maria que fez Jesus caminhar
Maria que so viveu pra seu Deus Maria do povo meu .

AVE MARIA , AVE MARIA …….(bis)



Sainte Solange priez pour nous

PÈLERINAGE STE SOLANGE 28 mai 2012



Célébration de départ dans l'église

Sainte Solange guide-nous
Sur le chemin de vérité
O douce Vierge ouvre nos cœurs
Au très saint Nom de Jésus Christ

Dans le hameau de Villemont grandit ton cœur d'enfant
Sur ton troupeau tu veilles en priant le Seigneur
Tu offres à Dieu ton âme et ton corps humblement

Fidèle à ta parole donnée tu repousses un galant
Lui te pourchasse et t'ôte la vie, sans merci
Fille très pure, tu meurs implorant : « O Jésus »

Telle une source jaillissante ton âme resplendit
Aux pèlerins venus te prier,
Tu confies toutes les grâces dont Dieu t'a comblées, Sois bénie

Psaume 103 :
Bénis le Seigneur ô mon âme, n'oublie aucun de ses bienfaits
Bénis le Seigneur o mon âme, bénis le Seigneur à jamais

ALLELUIA (africain)

Évangile : Jean 1-35,44

NOTRE PÈRE (français)

Chant: Peuple de Dieu, marche joyeux, Alléluia! Alléluia!
Peuple de Dieu, marche joyeux, Car le Seigneur est avec toi.

1. Dieu t'a choisi parmi les peuples: pas un qu'il ait ainsi traité.
En redisant partout son œuvre, sois le témoin de sa bonté.

10. Peuple appelé à reconnaître tous les bienfaits du Créateur
Pour signaler son jour à naître, reste à ton poste de veilleur.



Route vers le champ du martyre

La procession démarre, on chante

DOUCE PATRONNE CHÈRE A NOS CŒURS
LA MAIN QUI DONNE MILLE FAVEURS
SAURA NOUS RENDRE PURS ET VAILLANTS
DANS L'AGE TENDRE DE NOS VIEUX ANS

1- De l'églantier la fleur rosée charmait ton regard innocent
Et tu vouais tout embrasée à Jésus ton âme d'enfant.

DOUCE PATRONNE...

6- Ton nom, toujours, sainte bergère, sera béni de nos pasteurs
Vois le briller, sur ta bannière, vois le gravé dans tous les cœurs.

NOTRE PERE (français)

JE VOUS SALUE MARIE (français, toutes langues, reprise français)

Chant portugais
Pai nosso que estais no céu,tudo vos queremos dar
O pouco que nós fizemos, tambem vamos ofertar
Abençoai a nossa oferta, Olhai as crianças do mundo suspirando por amor
Abençoai a nossa oferta, Olhai os velhinhos que sofrem
Sem ninguem, sem lar, sem pão.
Aos homens Deus quis falar, à terra o filho mandou
A todos veio anunciar, o reino de Deus chegou
Olhai Senhor nós vos pedimos,a fome que existe no mundo,
A pobresa dos sem pão
Olhai Senhor a nossa igreja, com Ela nós caminhamos
De mãos dadas com amor.

1° arrêt : au tombeau (enseignement)

NOTRE PERE (toutes langues)

La procession redémarre

Chant :

O SOLANGE, AIMABLE PATRONNE
GARDE AUX CŒURS BERRICHONS LA FOI DES ANCIENS JOURS
ATTIRE NOUS AU CIEL OU LE SEIGNEUR COURONNE
OU NOUS POURRONS T'AIMER TOUJOURS,
T'AIMER, T'AIMER, T'AIMER TOUJOURS

Vois dans le champ de ton martyre, vois prosterné tous tes enfants
C'est ta vertu qui les attire sur tes traces depuis mille ans.

2 - Ici tout garde ta mémoire, village, champs, hameaux, guérets
Ici tout parle de ta gloire et redit tes nombreux bienfaits.

6 - En ce jour de fête immortelle, reçoit l'hommage de nos cœurs
Sur ton peuple à jamais fidèle, toujours verse à flots tes faveurs.

JE VOUS SALUE MARIE (français, toutes langues, reprise français)

Chant africain

2ème arrêt au couvent (enseignement)

Chant:

1 -Pieuse comme un ange et chère au Saint Esprit, jadis Ste Solange vivait dans le Berry. Aux cieux, vierge elle aspire, du siècle ayant horreur, bientôt jusqu'au martyre elle aima le Sauveur

VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS:
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS

2 - Ardente à la prière, Solange, dès sept ans se livre toute entière au Dieu de ses parents. La sainte, à la prairie, gardant ses blancs agneaux,
médite, invoque et prie, à l'ombre des ormeaux.
VIERGE ET MARTYRE ...

6 - A la gloire éternelle, enfants du vieux Berry, Solange vous appelle, tous dites: "me voici, je veux être fidèle, je veux garder mes sens; je veux aimer comme elle, le Dieu de mes sept ans.
VIERGE ET MARTYRE ...

NOTRE PERE (toutes langues)

JE VOUS SALUE MARIE (français, toutes langues, reprise français)

Chant portugais
Maria de Nazaré, Maria me cativou
Fez mais forte a minha fé
E por filho me adotou .
As vezes eu paro e fico a pensar
E sem perceber me vejo a rezar
O meu coração se põe a cantar
Prá Virgem de Nazaré
Menina que Deus amou e escolheu
Pra mãe de Jesus o filho de Deus
Maria que o povo inteiro elegeu
Senhora e mãe do céu

Maria que eu quero bem
Maria do puro amor
Igual a você não ninguem
Mãe pura do meu senhor
Em cada mulher que a terra criou
Um traço de Deus Maria deixou
Um sonho de mãe Maria plantou
Pró mundo encontrar a paz
Maria que fez o Cristo falar
Maria que fez Jesus caminhar
Maria que só viveu pra seu Deus
Maria do povo meu .

AVE MARIA, AVE MARIA ..... (Bis)

3ème arrêt à la Trochée (enseignement)

Nous descendons vers la Chapelle en chantant :

De Solange la Louange retentit dans tous les cœurs
Sa chapelle nous rappelle son martyr et ses grandeurs

4. L'Esprit Saint dès son enfance, inspirant sa charité
Recueillit son innocence et lui dit "virginité"

7. Brise et fleurs, eau qui murmure, ciel d'azur, soleil ardent,
Révélant à l'âme pure, le Dieu fort et très aimant

8. Elle aimait dans l'indigence se montrer cœur généreux
Elle était la providence qui secourt les malheureux.

20. Pèlerins, Sainte Solange porte à Dieu prières et vœux
Pour vous tous elle est un ange qu'Il écoute au fond des cieux

21. Demandons par sa mémoire une part à ses vertus
Nous verrons un jour sa gloire au séjour des saints élus

NOTRE PERE (français)

JE VOUS SALUE MARIE (français, toutes langues, reprise français)

Chant Malgache



Pèlerinage Ste Solange
28 mai 2012

A112
Seigneur, (Seigneur) Nous arrivons des quatre coins de l'horizon,
(Nous voilà) chez toi ! (chez Toi)
Seigneur, (Seigneur) Nous arrivons des quatre coins de l'horizon,
Dans ta maison.

1. Nous avons marché sur les routes humaines,
Nous avons porté le fardeau des jours;
Nous avons souffert la fatigue et la peine,
Nous avons offert simplement notre amour.

2. Nous avons marché au milieu de nos frères,
Nous avons porté le poids de nos jours;
Nous avons souffert en voyant leur colère,
Nous avons offert simplement ton amour.

3. Nous voici enfin tous autour de la table,
Rassemblés ici pour parler de toi;
Tu nous as nourris d'un amour formidable,
Et nous te chantons simplement notre joie.

Préparation pénitentielle
Je confesse à Dieu tout-puissant, je reconnais devant mes frères que j'ai péché en pensée, en parole, par action et par omission, oui j'ai vraiment péché. C'est pourquoi je supplie la Vierge Marie ; les anges et tous les saints, et vous aussi mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

Kyrie (J. Péron)
Kyrie Eleison, Kyrie Eleison ...
Christe Eleison, Christe Eleison...
Kyrie Eleison, Kyrie Eleison...

Gloria (Peuple de Dieu)
Gloire à Dieu, Gloire à Dieu, au plus haut des cieux !
Et paix qur la terre aux hommes qu'il aime, Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons grâce pour ton immense gloire, Seigneur Dieu Roi du ciel, Dieu le Père Tout Puissant, Seigneur Fils Unique Jésus Christ
Seigneur Dieu, Agneau de Dieu le Fils du Père, Toi qui enlèves le péché du monde, prends pitié de nous. Toi qui enlèves le péché du monde, reçois notre prière, Toi qui es assis à la droite du Père, prends pitié de nous.
Car Toi seul es Saint, Toi seul es Seigneur, Toi seul es le Très-Haut Jésus Christ, avec le Saint Esprit dans la gloire de Dieu le Père. Amen

1° lecture : Apocalypse de St Jean 19,135-9a

Psaume 30 O Père en tes mains je remets mon Esprit

2° lecture: St Paul aux Corinthiens 1-6,13-20

Alléluia (africain)
Evangile: *Matthieu 10,26-33*
(Lecture en français, africain et portugais)

Credo
Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre.
Credo, Credo, Credo, Amen
Et en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts.
Credo, Credo, Credo, Amen
Je crois en l'Esprit Saint, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle.
Credo, Credo, Credo, Amen

Prière universelle (en plusieurs langues)
Accueille aux creux de tes mains, la prière de tes enfants

Offrandes (toutes nations accompagnées d'un refrain spécifique, pour terminer le pain et le vin et le chant en français)

B57-30 - Dieu notre Père, voici le pain. Dieu notre Père, voici le vin.
Pour ces offrandes, fruits de la terre, béni sois-Tu, Dieu créateur,
Sur cet autel, voici nos vies, vin du Royaume, pain de la Vie.
(Qu'ils soient pour nous Eucharistie)

Sanctus (J.Péron)
Saint est le Seigneur, Saint est le Seigneur)
Saint est le Seigneur Dieu de l'univers) bis
Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire
Hosanna au plus haut des cieux.
Béni soit celui qui vient au nom du seigneur.
Hosanna au plus haut des cieux.

Anamnèse (J. Péron)
Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus,
Nous célébrons ta résurrection,
Nous attendons ta venue dans la gloire

Notre Père

Agnus (J. Péron)
Agneau de Dieu qui enlèves le péché du monde, PRENDS PITIE DE NOUS, PRENDS PITIE DE NOUS (bis)
Agneau de Dieu qui enlèves le péché du monde, DONNE NOUS LA PAIX, DONNE NOUS LA PAIX

Communion :
Chant portugais
Cristo Jesus, tu me chamaste, eu te respondo, estou aqui
Tu me chamaste pelo meu nome, eu te respondo estou aqui
1– Vamos subir ao Altar Com fé esperança e amor
Vamos todos comungar Corpo e sangue do Senhor

2- Somos pombas d'asas brancas
Asas puras sem labelo
Mas ao irmos às alturas
O nosso ninho é o céu

3- Meu Jesus sou pequenino
Botãozinho abrir em flor
Mas qu'importa o ser pequeno
Se é tão grande o meu amor.

Chant africain :
Réponse : Amen, Amen, Amen Alléluia Amen

Pendant le transfert des reliques (chant:)

ÉCHOS DU SANCTUAIRE, AH! RÉSONNEZ DANS CE BEAU JOUR
A LA SAINTE BERGÈRE PORTEZ PORTEZ VOS CHANTS D'AMOUR
Pieux échos que notre voix répète, en cette fête ton cantique nouveau
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...
A ton secours, douce et sainte bergère, à ta prière nous avons tous recours
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...



Sainte Solange priez pour nous

PÈLERINAGE STE SOLANGE 20 mai 2013



Célébration de départ dans l'église

Sainte Solange guide-nous Sur le chemin de vérité
O douce Vierge ouvre nos cœurs
Au très saint Nom de Jésus Christ

Dans le hameau de Villemont grandit ton cœur d'enfant
Sur ton troupeau tu veilles en priant le Seigneur
Tu offres à Dieu ton âme et ton corps humblement

Fidèle à ta parole donnée tu repousses un galant
Lui te pourchasse et t'ôte la vie, sans merci
Fille très pure, tu meurs implorant : « O Jésus »

Telle une source jaillissante ton âme resplendit
Aux pèlerins venus te prier,
Tu confies toutes les grâces dont Dieu t'a comblées, Sois bénie

Salutation – accueil

Lecture du livre d'Isaïe 2,2-5

Psaume 121 (122)
Ref : J'étais dans la joie Alléluia
Quand je suis parti vers la maison du Seigneur

Prière d'intercession
Sur de ton amour et fort de notre foi, Seigneur nous te prions

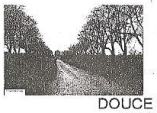
NOTRE PÈRE

Bénédiction des pélerins

Chant: Peuple de Dieu, marche joyeux, Alléluia! Alléluia!
Peuple de Dieu, marche joyeux, Car le Seigneur est avec toi.

1. Dieu t'a choisi parmi les peuples: pas un qu'il ait ainsi traité.
En redisant partout son œuvre, sois le témoin de sa bonté.

10. Peuple appelé à reconnaître tous les bienfaits du Créateur
Pour signaler son jour à naître, reste à ton poste de veilleur.



Route vers le champ du martyre

La procession démarre, on chante

DOUCE PATRONNE CHÈRE A NOS CŒURS
LA MAIN QUI DONNE MILLE FAVEURS
SAURA NOUS RENDRE PURS ET VAILLANTS
DANS L'AGE TENDRE DE NOS VIEUX ANS

1- De l'églantier la fleur rosée charmait ton regard innocent
Et tu vouais tout embrasée à Jésus ton âme d'enfant.

DOUCE PATRONNE...

6- Ton nom, toujours, sainte bergère, sera béni de nos pasteurs
Vois le briller, sur ta bannière, vois le gravé dans tous les cœurs.

NOTRE PERE

JE VOUS SALUE MARIE

Chant portugais
Pai nosso que estais no céu,tudo vos queremos dar
O pouco que nós fizemos, tambem vamos ofertar
Abençoai a nossa oferta, Olhai as crianças do mundo suspirando por amor
Abençoai a nossa oferta, Olhai os velhinhos que sofrem
Sem ninguem, sem lar, sem pão.
Aos homens Deus quis falar, à terra o filho mandou
A todos veio anunciar, o reino de Deus chegou
Olhai Senhor nós vos pedimos,a fome que existe no mundo,
A pobresa dos sem pão
Olhai Senhor a nossa igreja, com Ela nós caminhamos
De mãos dadas com amor.

1° arrêt : au tombeau (enseignement – année de la foi)

NOTRE PERE

La procession redémarre

Chant : O SOLANGE, AIMABLE PATRONNE
GARDE AUX CŒURS BERRICHONS LA FOI DES ANCIENS JOURS
ATTIRE NOUS AU CIEL OU LE SEIGNEUR COURONNE
OU NOUS POURRONS T'AIMER TOUJOURS,
T'AIMER, T'AIMER, T'AIMER TOUJOURS

Vois dans le champ de ton martyre, vois prosterné tous tes enfants
C'est ta vertu qui les attire sur tes traces depuis mille ans.

2 - Ici tout garde ta mémoire, village, champs, hameaux, guérets
Ici tout parle de ta gloire et redit tes nombreux bienfaits.

6 - En ce jour de fête immortelle, reçoit l'hommage de nos cœurs
Sur ton peuple à jamais fidèle, toujours verse à flots tes faveurs.

JE VOUS SALUE MARIE

Chant africain ??

2ème arrêt au couvent (enseignement)

Chant:
1 -Pieuse comme un ange et chère au Saint Esprit, jadis Ste Solange vivait dans le Berry. Aux cieux, vierge elle aspire, du siècle ayant horreur, bientôt jusqu'au martyre elle aima le Sauveur

VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS:
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
NOUS VOUS PRIONS A DEUX GENOUX
VIERGE ET MARTYRE, EXAUCEZ-NOUS

2 - Ardente à la prière, Solange, dès sept ans se livre toute entière au Dieu de ses parents. La sainte, à la prairie, gardant ses blancs agneaux, médite, invoque et prie, à l'ombre des ormeaux. VIERGE ET MARTYRE ...

6 - A la gloire éternelle, enfants du vieux Berry, Solange vous appelle, tous dites: "me voici, je veux être fidèle, je veux garder mes sens; je veux aimer comme elle, le Dieu de mes sept ans. VIERGE ET MARTYRE ...

NOTRE PERE

JE VOUS SALUE MARIE

Chant portugais
Maria de Nazaré, Maria me cativou
Fez mais forte a minha fé
E por filho me adotou .
As vezes eu paro e fico a pensar
E sem perceber me vejo a rezar
O meu coração se põe a cantar
Prá Virgem de Nazaré
Menina que Deus amou e escolheu
Pra mãe de Jesus o filho de Deus
Maria que o povo inteiro elegeu
Senhora e mãe do céu

Maria que eu quero bem
Maria do puro amor
Igual a você não ninguem
Mãe pura do meu senhor
Em cada mulher que a terra criou
Um traço de Deus Maria deixou
Um sonho de mãe Maria plantou
Pró mundo encontrar a paz
Maria que fez o Cristo falar
Maria que fez Jesus caminhar
Maria que só viveu pra seu Deus
Maria do povo meu .

AVE MARIA, AVE MARIA ..... (Bis)

3ème arrêt à la Trochée (enseignement)

Nous descendons vers la Chapelle en chantant :
De Solange la Louange retentit dans tous les cœurs
Sa chapelle nous rappelle son martyr et ses grandeurs

4. L'Esprit Saint dès son enfance, inspirant sa charité
Recueillit son innocence et lui dit "virginité"

7. Brise et fleurs, eau qui murmure, ciel d'azur, soleil ardent,
Révélant à l'âme pure, le Dieu fort et très aimant

8. Elle aimait dans l'indigence se montrer cœur généreux
Elle était la providence qui secourt les malheureux.

20. Pèlerins, Sainte Solange porte à Dieu prières et vœux
Pour vous tous elle est un ange qu'il écoute au fond des cieux

21. Demandons par sa mémoire une part à ses vertus
Nous verrons un jour sa gloire au séjour des saints élus

NOTRE PERE

JE VOUS SALUE MARIE

Chant Malgache



Pèlerinage et confirmation
20 mai 2013
Doyenné FORET-CHAMPAGNE



K28.44

Souffle imprévisible, Esprit de Dieu,
Vent qui fait revivre, Esprit de Dieu,
Souffle de tempête, Esprit de Dieu, Ouvre nos fenêtres, Esprit de Dieu!

Refrain : Esprit de vérité, Brise du Seigneur,)
Esprit de liberté, Passe dans nos cœurs!) bis

4. Voix qui nous rassemble, Esprit de Dieu,
Cri d'une espérance, Esprit de Dieu,
Voix qui nous réveille, Esprit de Dieu, Clame la Nouvelle, Esprit de Dieu!

6 - Paix de la colombe, Esprit de Dieu,
Ciel dans nos rencontres, Esprit de Dieu,
Paix qui nous libère, Esprit de Dieu, Change notre terre, Esprit de Dieu !

8. Vent de Pentecôte, Esprit de Dieu,
Force des Apôtres, Esprit de Dieu, Vent que rien n'arrête, Esprit de Dieu,
Parle en tes Prophètes, Esprit de Dieu!

ACCUEIL

Salutation (Mgr Maillard):

Préparation pénitentielle (Messe Peuple de Dieu)

Kyrie Eléison, Kyrie Eléison, Kyrie Eléison, Kyrie Eléison
Christe Eleison, Christe Eleison, Christe Eleison, Christe Eleison
Kyrie Eléison, Kyrie Eléison, Kyrie Eléison, Kyrie Eléison

GLOIRE À DIEU, GLOIRE À DIEU AU PLUS HAUT DES CIEUX
Et paix sur la terre aux hommes qu'Il aime ! Nous Te louons, nous Te bénissons, nous T'adorons, nous Te glorifions, nous Te rendons grâce pour ton immense Gloire. Seigneur Dieu Roi du ciel, Dieu le Père Tout-Puissant, Seigneur Fils Unique Jésus Christ. Seigneur Dieu, Agneau de Dieu le Fils du Père, Toi qui enlèves le péché du monde, prends pitié de nous. Toi qui enlèves le péché du monde, reçois notre prière, Toi qui es assis à la droite du Père, prends pitié de nous. Car Toi seul es Saint, Toi seul es Seigneur, Toi seul es le Très-Haut Jésus Christ, avec le Saint Esprit, dans la Gloire de Dieu le Père. Amen

Lecture du Livre de Joël 3, 1-5

Psaume 103 O Seigneur envoie ton Esprit, qui renouvelle la face de la terre

Lecture de la lettre aux Galates 5, 13-14 ; 22-26

Allélula

Évangile de Jésus-Christ selon Saint Jean 7, 37-39

Liturgie du Sacrement de confirmation

Appel des Confirmands qui se lèvent à l'appel de leur prénom

Chant : (début et fin)
Je t'ai appelé par ton nom, tu comptes beaucoup à mes yeux
Tu es précieux pour moi car je t'aime

Profession de foi par les confirmands qui répondent à l'évêque
Puis par l'assemblée qui chante

Un seul Seigneur, une seule foi,)
Un seul Baptême, un seul Dieu et Père) bis

Pendant la Chrismation, chant :

Viens Esprit de sainteté, viens Esprit de lumière
Viens esprit de feu, viens nous embraser

1- Viens, Esprit du Père, sois la lumière,
Fais jaillir des cieux ta splendeur de Gloire.

3- Viens, onction céleste, source d'eau vive,
Affermis nos coeurs et guéris nos corps.

4- Esprit d'allégresse, joie de l'Église
Fais jaillir des cœurs le chant de l'Agneau

5- Fais-nous reconnaître l'Amour du Père
Et révèle-nous la Face du Christ

6- Feu qui illumines, souffle de vie,
Par Toi resplendit la Croix du Seigneur.

2- Témoin véridique, tu nous entraînes,
À proclamer : Christ est ressuscité

Prière universelle
Seigneur donne-nous ton Esprit pour bâtir ton Royaume

Offrandes (musique ou chant)

Saint ! Saint ! Saint, le Seigneur, Dieu de l'univers !
Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire.
Hosanna au plus haut des cieux.
Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur.
Hosanna au plus haut des cieux.

Anamnèse
Gloire à toi qui étais mort, Gloire à toi qui es vivant,
Notre sauveur et notre Dieu, Viens, seigneur Jésus.

Notre Père

Agneau de Dieu Qui enlèves le péché du monde,)
Prends pitié de nous ! Prends pitié de nous !) bis
Agneau de Dieu Qui enlèves le péché du monde,
Donne-nous la paix ! Donne-nous la paix !

Communion
refr. Tomai e recebei as horas do meu dia
Alegrias e dores as penas e trabalhos
Fora eu rico senhor e muito vos daria Mas sei que nada valho .

Que tenho eu meu Deus pra por sobre a patèna
Que as maos do sacerdote elevam sobre o altar
A nao ser esta imensa esta infinita pena De nada ter pra dar .

Em cada hostia branca imaculada e pura
Quantos graosinhos hà do nosso trigo louro
Mas para ser a hostia sofreu sob a mo dura Cada baguinho de ciro .

Voici le Corps et le Sang du Seigneur,
La coupe du Salut et le pain de la Vie.
Dieu immortel se donne en nourriture
Pour que nous ayons la Vie éternelle

Au moment de passer vers le Père, le Seigneur prit du pain et du vin
Pour que soit accompli le mystère qui apaise à jamais notre faim

Dieu se livre Lui-même en partage, par amour pour son peuple affamé
Il nous comble de son héritage afin que nous soyons rassasiés

C'est la foi qui nous fait reconnaître, dans ce pain et ce vin consacrés
La présence de Dieu notre Maître, le Seigneur Jésus ressuscité

Que nos langues sans cesse proclament la merveille que Dieu fait pour nous
Aujourd'hui il allume une flamme afin que nous L'aimions jusqu'au bout

Pendant le transfert des reliques (chant)

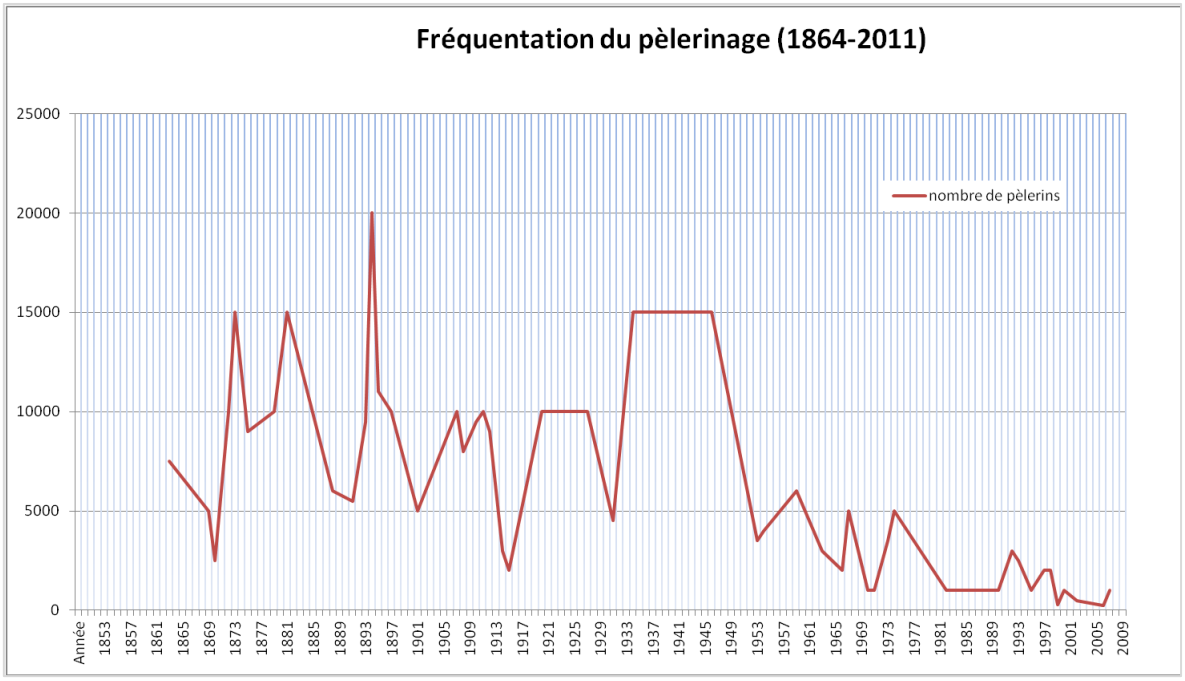
ÉCHOS DU SANCTUAIRE, AH! RÉSONNEZ DANS CE BEAU JOUR
A LA SAINTE BERGÈRE PORTEZ PORTEZ VOS CHANTS D'AMOUR

Pieux échos que notre voix répète, en cette fête ton cantique nouveau
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...

A ton secours, douce et sainte bergère, à ta prière nous avons tous recours
ÉCHOS DU SANCTUAIRE ...

(Si vous faites, discrètement, des photos, merci d'en transmettre pour le journal du doyenné à : echoforetchampagne@orange.fr ou au secrétariat de paroisse par l'intermédiaire du site internet ou par courrier)

Annexe 2 : Synthèse graphique de la fréquentation du pèlerinage



D'après les estimations de fréquentation rapportées par *La semaine religieuse*.

Sur l'ensemble de la période, on relève une tendance à la baisse. Le pic de la fin du XIXe siècle correspond à l'ouverture de la ligne de chemin de fer en 1893. Le pic creux (1913-1920) durant la période de guerre est dû à l'annulation des trains spéciaux vers Sainte-Solange. L'annulation du pèlerinage de 1907 est ici comblée par intervalle.

Guillaume ETIENNE

Religion, ethnicité et patrimoine : un pèlerinage berrichon approprié par les migrations

Résumé

Partant de l'étude d'un pèlerinage local du centre de la France approprié depuis les années 1960 par les migrants « Portugais » de la région, ce travail de thèse interroge la construction, l'expression et la visibilité des sentiments d'appartenance des pèlerins. Les appartenances se construisent et s'expriment aussi bien à partir de catégories religieuses que de catégories ethniques le plus souvent imbriquées. Ce pèlerinage apparaît comme un moment patrimonial où les « Portugais » mettent en exergue l'attachement au Portugal en même temps qu'ils affirment leur ancrage local, voire une autochtonie aux côtés de ceux qui, pour différentes raisons, investissent plutôt l'identité chrétienne. Cette thèse explore la construction complexe des appartenances, les circonstances et les manières dont elles s'expriment ou au contraire se taisent, d'une part à partir de l'analyse du pèlerinage en montrant comment les participants se représentent cet événement annuel et mobilisent tour à tour des références à la tradition, au territoire, à la religion et à l'origine, et d'autre part en mettant en lumière le rôle de l'Église et notamment du diocèse dans la fabrique d'une altérité ancrée dans un contexte religieux particulièrement inclusif.

Mots-clefs : Sainte-Solange, France, relations interethniques, migrations, catégorisation, Portugais, patrimoine, Église catholique, pèlerinage, autochtonie.

Résumé en anglais

Based on the study of a local pilgrimage in the midst of France, witch appropriation was done by the Portuguese migrants of the area round 1960, this thesis questions the elaboration, expression and visibility, concerning their feeling as members of a community. These representations are built and expressed through both religious and ethnic, most often imbricated categories. This pilgrimage appears as a patrimonial moment, enhancing their attachment to Portugal and at the same time their claim for local roots. Or even autochthony, alongside those who, for various reasons, rather invest Christian identity. This thesis explores the complex construction of belongings, circumstances and ways in which they are expressed or, on the contrary fall silent, one hand from the analysis of the pilgrimage showing how participants perceive this annual event and mobilize alternately tradition, territory, religion or origin references, and secondly by highlighting the Church's role, and especially that of the diocese in the making of an otherness rooted in a particularly inclusive religious context.

Keywords: Sainte-Solange, France, interethnic relationships, migrations, categorization, Portuguese, heritage, catholic Church, pilgrimage, autochthony.