

CONCLUSION

De la définition de l'étranger à la notion d'espace culturel

Le lecteur de *Provence historique* sera peut-être dérouté par ce numéro : de prime abord, il verra mal le lien entre les Juifs de Provence au Moyen-Age et les villages québécois du XVII^e siècle ; il se demandera quel est le rapport entre la vieille famille marseillaise des Fraissinet et des Globenski, polonais émigrés au Canada. Et encore a-t-on pour la publication restreint l'éventail des communications présentées dans nos deux rencontres, c'est ainsi que ni les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre ni le Languedoc protestant, ni le Zaïre ne sont présents dans ces *Actes*.

Pourtant ces sauts dans le temps et dans l'espace n'obéissent pas à une fantaisie éditoriale et ne sont pas simple juxtaposition sans signification, ils répondent à une problématique précise : à travers un certain nombre de cas volontairement très différents, nous avons réfléchi, en historiens, à la manière dont une société affirme son identité par ses mécanismes d'inclusion et d'exclusion, autrement par la définition qu'elle donne de l'étranger ; car, comme le dit Claire Dolan, chacun produit son étranger et « la production d'étrangers révèle plus sur le groupe lui-même qu'elle ne dit sur l'étranger ». Cette réflexion nous a conduit à proposer le concept d'espace culturel et à en tester la pertinence.

Première conclusion : la définition géographique est insuffisante : l'étranger n'est pas toujours celui qui est extérieur au pays : il y a parfois même, une inversion où l'autochotone devient l'étranger comme le montrent deux exemples signalés dans des interventions qui n'ont pas été reproduites : ainsi, Bogumil Kos expliquait que l'étranger au temps du Congo belge était le noir et Yves Roby – montrait que les Franco-américains, c'est-à-dire les Québécois émigrés aux Etats-Unis, traitaient dans leurs journaux les nouvelles de la Nouvelle-Angleterre où ils s'étaient installés et plus largement celles de leur nation d'accueil comme provenant de l'étranger.

Sans retenir ces situations extrêmes, nous avons trouvé plusieurs cas où l'étranger ne se définit pas par l'éloignement territorial, mais professionnel ou religieux, si l'on en juge par ce critère, combien significatif, du mariage : par exemple, les gipiers aixois de Claire Dolan qui vont chercher leurs épouses à Montclar dans les Alpes ou inversement les Vaudois luberonais de Gabriel Audisio qui refusent les conjoints du village catholique de Cucuron,

pourtant voisin ; les habitants de Freissinières ou du Valcluson de même sensibilité religieuse, très éloignés géographiquement, sont sentis comme très proches. Les Cévennes, que j'ai pour ma part étudiées, offrent des cas de ce type où la véritable frontière est religieuse et non territoriale.

Voilà pourquoi, contrairement à la règle habituelle de l'endogamie des communautés traditionnelles, nos auteurs ont relevé une importante exogamie. Mais ce ne sont pas les seuls exemples d'exogamie cités dans nos rencontres : Jacques Mathieu a noté que dans les villages de colonisation du Québec, de 1700 à 1760, plus de 40 % des conjoints viennent de loin sans que l'on puisse invoquer des solidarités particulières, professionnelles ou religieuses. Mais il est vrai que dans cette phase d'installation, il n'y a pas encore de véritables autochtones : et nécessité fait loi : le seul moyen de développer la colonisation est l'apport d'éléments extérieurs. Quand la communauté est stabilisée, l'endogamie devient la règle : plus de 80 % des mariages unissent garçons et filles du voisinage. Mais dans une troisième phase, à nouveau la communauté s'ouvre et l'on va chercher beaucoup plus loin son conjoint : là encore les nécessités économiques et démographiques expliquent ce comportement : l'étranger peut apporter un métier ou des ressources qui pallient l'absence de terres... Ce dernier exemple prouve combien il serait dangereux d'avoir une conception linéaire de l'évolution, d'une endogamie ancienne à l'exogamie récente : ouverture et fermeture des communautés se succèdent de façon cyclique, en fonction de la conjoncture.

Mais le mariage est-il le seul mécanisme d'inclusion et d'exclusion d'une communauté, l'étranger étant défini comme celui avec qui on ne se marie pas ? Serge Courville nous montre les insuffisances d'une telle conception dans son étude du village québécois de Saint-Eustache au XIX^e siècle. Dans cette communauté, coexistent une majorité d'origine française et une minorité d'origine anglaise et irlandaise, avec quelques éléments germaniques et même polonais. La géographie des exclusions est beaucoup plus subtile qu'il n'y paraît au premier abord. C'est ainsi qu'il n'existe pas de ségrégation spatiale : les « étrangers » partagent la grand rue avec les notables francophones, ici le clivage est social, opposant la bonne société « cosmopolite » avec les classes populaires uniquement francophone. En revanche, certaines fonctions sont interdites de fait aux non-québécois, même s'ils sont catholiques, comme la fonction de marguilliers de paroisse ou de commissaires d'écoles. Il n'en est pas de même de la municipalité où les « étrangers » ont une représentation plus que proportionnelle, au moins dans les premiers temps, car ensuite, la communauté se referme sur elle-même : là encore l'intégration des étrangers semble plus facile dans la communauté en voie de constitution. Les variables d'intégration ou de rejet sont d'ailleurs multiples : au critère social déjà évoqué, il faudrait ajouter la langue et la religion. Très rares sont ainsi les anglophones qui épousent des francophones, ce qui n'est pas le cas des Globenski. Mais on l'a vu, même dans ce cas, le mariage n'est pas garantie totale d'inclusion dans la communauté.

La communication de Noël Coulet, dans un tout autre contexte, fait aussi la démonstration de l'insuffisance du critère du mariage, démonstration d'autant plus frappante qu'elle concerne un groupe qui a longtemps fait figure de l'étranger par excellence, je veux parler des juifs. La situation est beaucoup plus nuancée que ne le laisserait supposer l'interdiction du mariage ou les mises à l'écart postérieures. La ségrégation spatiale en particulier si caractéristique de l'isolat n'est pas encore totalement en place : de nombreux chrétiens habitent encore les quartiers à majorité juive et des juifs sont encore dispersés dans le reste de la ville. Toute la période est caractérisée par l'opposition entre l'église soucieuse de mettre en place « des frontières dures » en bâtissant le ghetto au sens propre du terme et les tendances à une certaine intégration des communautés : c'est ainsi que malgré les interdictions de recourir aux médecins juifs les communautés urbaines continuent à salarier les praticiens israélites qui soignent toute la société. Plus surprenante encore cette excommunication contre les juifs mauvais payeurs qui les retranche « de la communion des fidèles du Christ » et leur interdit les fréquentations, la conversation et les partages alimentaires, ce qui en dit long sur les familiarités entre chrétiens et juifs. En revanche, les juifs du pays se sentent très éloignés de leurs coreligionnaires émigrés de la France d'oil, comme si dans cette période de tolérance relative, les solidarités territoriales prenaient leur revanche et l'emportaient sur le lien religieux. C'est dire combien en ce domaine, le tableau doit être constamment remanié.

Voilà pour quoi, au terme de cette analyse, nous suggérons le concept d'espace culturel, qui a l'avantage de suggérer l'inscription d'un groupe dans une géographie, sans l'enfermer automatiquement dans un territoire. L'espace culturel, comme tout espace, est cartographiable, mais il n'est pas forcément représenté par une tâche colorée symbole d'une portion de territoire ; il peut être figuré par un réseau. Il possède ses frontières, son centre et sa périphérie. Bernard Cousin en donne un bon exemple à propos de l'espace culturel de la Contre-Réforme en Provence. Le centre, la basse Provence occidentale, offre un modèle très affirmé, mais il est le premier à évoluer, les zones périphériques, le Comtat, la Haute Provence, la Provence orientale, aux caractères moins prononcés jouent un rôle de conservatoire au XIX^e siècle.

Cette communication, comme celle de Gabriel Audisio, montre, par ailleurs, comment se repère et par là-même se définit un espace culturel : pour paraphraser Bernard Cousin, on y trouve un ensemble d'indicateurs dont aucun n'est totalement spécifique à l'espace considéré, mais dont la convergence semble dessiner un tempérament original. Les chapelles rurales, les legs pieux, les ex-votos, les confréries, ne sont pas, pris séparément, propres à la Provence des XVII^e et XVIII^e siècles. Ce qui permet de parler d'un espace culturel dans cette région, c'est la conjonction de toutes ces expressions de la piété baroque. De la même façon, ce qui permet de détecter les Vaudois du XVI^e siècle, ce n'est pas la prise en considération d'un seul

critère, l'origine géographique par exemple, mais le croisement de tous les indicateurs avec un fort taux de présences simultanées. Une telle notion ne s'appréhende donc pas d'une façon impressionniste, mais à partir d'une approche sérielle. Elle peut aussi être saisie par un étude de cas et à travers une documentation plus qualitative, comme le fait Eliane Richard avec les Fraissinet.

L'analyse de notre collègue présente un autre intérêt : rappeler que la famille est souvent le premier espace culturel identifiable. Exemple privilégié que celui des Fraissinet, l'origine religieuse et les occupations professionnelles renforcent la cohésion familiale : on est rapidement un étranger pour les générations du début du XIX^e siècle, comme en témoignent le nombre des mariages entre cousins et les correspondances citées. Le cas n'est pourtant pas exceptionnel. On en trouverait d'autres de ce type parmi les familles de notables protestants. Bien plus, l'espace culturel du protestantisme français s'est, en partie, maintenu grâce à cet ensemble réseaux familiaux tous plus ou moins connectés entre eux. C'est ce qu'expriment à l'aide d'une image familière certains observateurs, lorsqu'ils parlent du « tricot protestant » et ajoutent : « Quand on tire une maille, tout vient ». Mais ce rôle de la famille n'est pas propre au protestantisme, ni même au phénomène de minorité. Dans un tout autre contexte, Claire Dolan met en valeur pour Aix au XVI^e siècle, la fonction d'intégration de l'institution familiale. C'est dire que de l'espace culturel limité de la famille à celui plus vaste du groupe, il n'y a pas de solution de continuité : le premier s'emboîte dans le second et les deux se renforcent mutuellement.

La dimension de l'espace n'est donc pas un critère de différenciation. Le rapport au territoire, adéquation étroite ou relation plus lâche, est déjà une distinction plus pertinente. Mais l'opposition majeure me semble être entre les espaces dont l'unité est essentiellement perçue de l'extérieur, par des voyageurs ou plus tard des historiens, comme la Provence de la Contre-Réforme et ceux dont les participants ont une conscience explicite tels les Fraissinet de Marseille ou les Vaudois du Luberon. Cette conscience est liée à une mémoire qui est un puissant facteur d'identité. Il n'est pas douteux que les seconds ont une capacité de résistance à la désagrégation beaucoup plus forte. Mais ici, nous rentrons dans une analyse plus délicate encore, celle de l'évolution et du dynamisme des espaces culturels qui justifierait à elle seule une autre rencontre : souhaitons-la prochaine.

Philippe JOUTARD.