

LE GOUREN REINVENTE : DU RENOUVELLEMENT DES MISES EN JEU DES CORPS AUX REDEFINITIONS DES FONCTIONS DU CORPS A CORPS

Aurélie Epron
Doctorante en STAPS
ATER ENS Cachan
Département EPS Antenne de Bretagne

Julien Huruguen
CRBC Brest
Master 2 en STAPS

Recebimento/Aprovação:

Artigo selecionado pela Comissão Científica do Congresso “Sports, violence and racism in Europe”, realizado na Universidade Rennes 2/França, em maio de 2007

Résumé

Le gouren ou lutte bretonne pratique populaire dont les origines sont attestées dès le Moyen Age, était alors une véritable démonstration de force et d’habileté. Aujourd’hui sport à part entière, la pratique gagne les nouvelles générations attirées par la richesse motrice et la convivialité que lui reconnaissent ses adeptes. L’investigation anthropo-historique de ses manifestations régionales met en évidence, depuis la première fédération érigée en 1930, une volonté affirmée de conjurer la violence et d’entretenir l’intégrité physique des lutteurs au nom de l’éthique ancestrale. Pourtant, les entretiens menés en 2006 auprès de lutteurs bretons d’un même *skol* (club, école de lutte), les observations et notre expérience en la matière, nous permettent de nuancer le rapport de ces acteurs aux violences. Le gouren, en s’imposant historiquement comme une forme réglementée de contrôle social de la violence physique n’en est pas moins réinvesti par d’autres formes de violence. En effet, le rejet de certaines d’entre elles, notamment les violences physiques et les formes les plus visibles, par les *gourenierien* (lutteurs) fait écho à cette tendance séculaire de transformation des tensions émotionnelles et des contraintes sociales décrites par Elias. Mais, dans le même temps, la violence se redéfinit sous une forme plus intériorisée, incorporée et symbolique. Dans ses dimensions moins visibles, la violence prend alors des significations plus diffuses touchant notamment aux relations de genre, à la mise à mort symbolique de soi et de l’autre, aux dérives engendrées par l’inclinaison au modèle compétitif, aux tensions hiérarchiques face à la légitimité des modèles de pratiques.

Mots clés : gouren, violences, sportivisation

La lutte bretonne présente la particularité, comme d'autres pratiques porteuses d'un héritage – yole martiniquaise, pelote basque, ou encore joutes languedociennes – de naviguer entre deux courants culturels, celui de la modernité et celui de la tradition. En effet, à la différence des sports modernes qui « *ont construit leur trajectoire en même temps qu'ils se sont développés* » (Dumont, Pruneau, Célimène, St-Albin, 2006, 115), le gouren possède une attache singulière dans la tradition. Ses traces qui remontent au Moyen Age et son ancrage dans la culture bretonne, en tant que fruit et produit de celle-ci, participent à la constitution à la fois réelle et fictive de cet héritage (Hobsbawm & Ranger, 1995).

La rénovation sportive, entreprise à partir de l'entre-deux-guerres mondiales, en réhabilitant la culture rurale par la culture physique, la tradition par la compétition, participe en réalité à ancrer le message de la revendication identitaire bretonne dans la modernité politique et sociale du XX^e siècle naissant. Mais une politique volontariste ne suffit pas à transformer ces traditionnels affrontements en rencontres codifiées et institutionnalisées. Le glissement des jeux aux sports est lent, culturellement et régionalement différencié : apparition de l'Etat et de ses monopoles, adoucissement des mœurs, euphémisation du seuil de tolérance à la violence, répression des pratiques traditionnelles régionales et violentes, auto discrédit de la tradition bretonne, intégration de la nouveauté, entretiennent une dialectique étroite et permanente. La lutte bretonne est alors marquée par la redéfinition de ses formes et de ses usages.

Si le gouren est touché en septembre 1928 par le décès tragique du célèbre lutteur breton René Scordia, l'histoire de la pratique n'en est pas pour autant un récit cumulatif de faits d'un tel ordre. L'éclairage des conditions et des conséquences de ces évolutions dans leurs développements « sportifs traditionnels » mettent en lumière un

rapport contrasté de ces acteurs à la violence. En effet, le rejet de certaines de ces formes par les lutteurs bretons fait écho à cette tendance séculaire de transformation des tensions émotionnelles et des contraintes sociales décrites par Elias. En s'imposant historiquement comme une forme réglementée de contrôle social de la violence physique, le gouren n'en est pas moins réinvesti par d'autres formes de violence. Autrement dit, les rapports à la violence sont dépendants des raisons pour lesquelles elle peut être exercée. Celle-ci ne s'exprime que sous certaines conditions et la lutte bretonne devenue sportive ne constitue plus le cadre de référence communautaire dans lequel ont pu initialement s'inscrire les premiers regards portés sur une violence essentiellement physique. Le gouren, comme pratique régionale de lutte « sportivisée » renvoie à une grille de lecture singulière de la violence qui s'exprime aujourd'hui sous des formes moins visibles, plus intériorisées, incorporées et symboliques.

I. L'histoire d'une pacification dans les discours ?

1. Le gouren dans la société traditionnelle : la montée des contraintes sociales.

Jusqu'ici, les archives afférentes aux jeux bretons relatent essentiellement les violences physiques au cours de rencontres de *soules* ou *vellad*, rixes se réglant aux poings, en duels ou collectives, sinon lors de jeux divers tel que celui de la décapitation du coq.

Si les sources décrivent l'intensité, la rudesse et l'opiniâtreté des combats, proportionnellement peu d'entre elles signalent blessures, accidents ou violences graves. Nous n'irons pas jusqu'à en conclure unanimement comme l'avance Kerdraon (2004, 13), que la mort est plus exceptionnelle dans l'histoire du gouren que dans celles

d'autres pratiques comme la soule puisque nous ne disposons pas en proportion de données permettant une comparaison matérielle fiable.

Le public connaisseur, mais bien souvent décrit comme partial, chauvin, déchaîné, entourait les lutteurs. Ainsi, il peut être risqué d'avoir à départager les compétiteurs. En 1701, lors d'un combat entre un lutteur de Saint-Mayeux et un lutteur de Plussulien, un écuyer Tanguy Gourdel, de Keriolet, ne sait à qui remettre les gants du vainqueur, car aucun des deux concurrents n'a réussi à « *donner le saut* » à l'autre. Il en donne donc un à chacun, se mettant le public à dos : « *Au village de Cramposic, en Saint-Mayeux, le jeune Ecuyer Tanguy Gourdel, Sieur de Kériolet, trouva une grande assemblée de monde au sujet d'une aire neuve que faisait faire ledit Coëdic, où il fut calomnieusement attaqué par René Guyomarc'h, Sylvestre Chénic, Vincent Ganivet, et autres, tous de la paroisse de Saint-Mayeux, lesquels eurent l'audace de saisir la garde de son épée, et de le prendre aux cheveux, et par ce moyen le terrassèrent et le traînèrent, ce qui est d'autant plus sensible au suppliant qu'il a l'honneur d'être gentilhomme, et que l'affront lui a été fait par des gens de bas aloi et de condition commune.* » (Le Tallec, 1994)

A Lorient, en 1735, les luttes sont marquées par une course poursuite des paysans de Ploemeur contre des habitants de la ville, parmi lesquels le marin accusé d'avoir gagné le premier prix du tournoi, un cheval, sans combattre (Jaouen, 2005, 56).

D'autre part, des estampes des XVIII^e et XIX^e siècles, nous montrent que les commissaires passaient devant la foule en la menaçant de fouets et poêles à frire pour maintenir les spectateurs à distance et protéger l'espace où se déroulait la lutte. Ce « privilège » était accordé aux hommes importants, réputés pour leur ascendant et pour leur calme, anciens lutteurs, personnalités locales (maire, notaire, ...) ou encore

spectateurs connaisseurs. La poêle ne s'utilisait pas comme instrument contendant mais souillée de la suie du foyer elle faisait reculer les audacieux peu soucieux de voir leurs vêtements salis de noir de fumée. Si le rôle de la « police » des luttes consiste à faire respecter le pacte ponctuel, Cottonnec fils (1972) note que « *souvent leur amitié pour un lutteur ou une rivalité de clocher rendait leur arbitrage partial. Des contestations s'élevaient nombreuses, déclenchant parfois la bagarre générale. Certains arbitres et certains lutteurs durent parfois fuir en catimini pour ne pas être écharpés par la foule déchaînée qui, dans certains villages, forçait la décision des arbitres.* ».

Ces désordres publics seront alors réprimés, au nom des valeurs qui s'affirment, liberté individuelle et ordre public. Les rituels collectifs seront désormais pacifiés et affectés à des temps et des espaces spécifiques : ce processus décrit par Max Weber comme le « *désenchantement du monde* ». Les violences communautaires sont particulièrement réprimées par l'Etat au nom de cette illégitimité ainsi que par l'école et le clergé au nom de l'immoralité. L'euphémisation des mœurs ne se limite pas à la montée des contrôles institutionnels, certes l'interdiction des violences contribue à la pacification de l'espace, mais la maîtrise des pulsions et les fortes autocontraintes limitent également l'initiative des individus ; on assiste simultanément à une « *répression et une transformation de l'affectivité du fait d'un conditionnement "prenant" le caractère d'une habitude pour ainsi dire automatique* » (Elias, 1973, 271).

La compréhension des enjeux corporels nécessite ce double repère : le glissement des zones d'insécurité indéterminées à un espace pacifié, le glissement des contraintes collectives aux autocontraintes individuelles.

Les témoignages des folkloristes et des artistes mettent aussi en scène la fête communautaire autour des corps à corps.

Dans l'histoire de Bertrand Du Guesclin, en 1337, le héros se blesse accidentellement en chutant : « *En tombant sur son champion, le jeune Du Guesclin se heurte contre un caillou pointu ; il a le genou à moitié coupé, et on est obligé de le relever en le proclamant vainqueur.* » (Le Menn, 1994, 62-63). Dans ses *Mémoires*, le Comte de Souvigny (XVII^e siècle) décrit lui un combat « *si opiniâtre que les champions perdoient l'haleine et ruisseloient de sang* » (Contenson, 1906, 154-156).

Certains principes de jeu ne favorisent pas la conservation de l'intégrité physique des protagonistes. Au début du XVIII^e siècle, par exemple, à Saint Julien près de Redon, « *Pour être proclamé vainqueur, il fallait terrasser de suite trois adversaires en les renversant sur le dos et non sur le côté, et sans tomber avec eux.* » (Jaouen, 2005, 54). Cette dernière condition oblitère l'accompagnement dans la chute qui permettrait de limiter les mauvais chocs, les blessures.

De rares représentations comme celles d'Alfred Darjou (1832-1874) dans son *Voyage comique et pittoresque en Bretagne*, publié en 1859, ironisent en présentant les combats tel des affrontements sauvages : « *Les luttes, comme ça rappelle l'Antique !* ». Les descriptions dithyrambiques de Souvestre, dans *Les derniers Bretons* (1836), décrivent « *les dizaines de blessés de la soule de 1843 à Pleumeur-Gautier, ou les quarante noyés de celle de Pont l'Abbé [...]. Mais quel beau symbole que ces Bretons poursuivant une manière d'idéal jusqu'à en mourir !* ». Cet idéal est repris en 1942 dans *Contribution à l'étude du folklore breton* (Nevezadur, 1942, 26) qui propose une cartographie des caractéristiques et des symboles bretonnisants du gouren sur laquelle

on peut lire « *Mourir plutôt que se salir* », soit mourir plutôt que d'être mis *lamm* (tombé vainqueur).

Dans la lettre de rémission de Louis XII, en janvier 1510, reproduite par de La Borderie (1888, 470-472), on apprend qu'en 1509, un dimanche d'août précédant la Saint Barthélemy, des luttes sont organisées le jour du pardon de la chapelle Saints Pierre et Paul, à Kerlagadnoz, en Rédéné dans le Finistère. Deux champions devaient se mesurer, Le Beuz représentant les paroisses de Cornouaille et Le Poulain celles du Vannetais. Un gentilhomme de Lesbin, paroisse ancienne de Pont-Scorff, Bizien de Kermorvan, et un autre de Quimperlé, Yvon Denoualen, étaient venus en pèlerinage au pardon. Après avoir gagné les indulgences, ils se rendirent sur le champ de luttes. Bizien s'était fait tout de suite le héraut des gens de Lesbin et de Cléguer, et Denoualen, celui de Rédéné, Guidel, Quéven et de la Cornouaille. « *En laquelle lutte celui de Poulain se trouva le plus fort et abatit ledit Le Beuz ; et sur ce que Bizien dit audit Denoualen qu'il en eut mis un autre et que Le Poulain avoit abatu ledit Beuz, sourdirent paroles injurieuses entre eulx, et dist Denoualen audit Bizien : « Vilain ventrier, par le sang de Dieu, je te monstreray bien que tu as gagné, et te tueray au premier lieu que te trouveray ! »* (La Borderie, 1888, 472). Jaouen (2005, 33) ajoute « *Sans doute que le cidre et l'eau de vie avaient trop coulé car, en voyant ceci, Denoualen et ses supporters se mirent à chercher querelle à Le Bizien et ses partisans. Ce jour là il n'y eut que bataille de mots, avec aussi des menaces, mais quelques temps plus tard, Denoualen et Le Bizien se retrouvèrent à Quimperlé et là Denoualen reçut un coup d'épée.* » La Borderie commente lui : « *De là une grosse querelle qui ne finit point sans mort d'homme et qui est curieuse surtout pour montrer quelle importance les gentilshommes attachaient à triompher dans ces luttes, combien cet usage était en*

faveur chez toutes les classes de la nation bretonne et profondément enraciné dans ses mœurs. » (1888, 472). Si la longueur de cette lettre montre que Louis XII a suivi ces luttes avec intérêt et curiosité, elle atteste aussi de l'ardeur et de l'intérêt porté à la lutte. Le roi de France s'y attarde sans doute surpris par la passion et la notion d'honneur qui animent ces Bretons pour qui la défaite est inacceptable (Kerdraon, 2004, 12).

En 1543, c'est le célèbre chirurgien Ambroise Paré (1509-1590) qui est le témoin d'un décès. Ce passage maintes fois repris, décrit le déroulement du combat, dont la scène se déroule en Basse-Bretagne : « *Le jeu n'estoit point achevé qu'il n'y eust quelqu'un qui eust un bras ou jambe rompue, ou l'espaule ou hanche démisés.*

Il y eut un petit Bas-Breton bien quadraturé, fessu et matériel, qui tint longtemps le berlan, et par son astuce et par sa force en jetta cinq ou six par terre. Il survint un grand Dativo, magister d'eschole, qu'on disoit estre l'un des meilleurs luitteurs de toute la Bretagne. Il entre en lice, ayant osté sa longue jaquette, en chausse et en pourpoint, et, estant pris, le petit homme il sembloit que s'il eust été attaché à sa ceinture, il n'eust pas laissé de courir. Toutes fois quand ils se prindrent collet à collet, ils furent longtemps sans rien faire, et pensoit on qu'ils demeureroient esgaux en force et astuce ; mais le petit fessu se jetta en sursaut et d'emblée sous ce grand Dativo, le chargea sur son espaule, et le jetta en terre sur les reins tout estendu comme une grenouille, et alors tout le monde commença à bien rire de la force et astuce du petit fessu. Ce grand Dativo eut un grand despit d'avoir esté ainsi jetté par terre par un si petit homme : il se releva tout en cholère, et voulu avoir sa revanche. Ils se prindrent de rechef collet à collet, et furent encore un bien long temps à leurs prises, ne se pouvant mettre à terre : enfin ce grand homme se laissa tomber sur le petit, et tombant mis son coulde au creux de l'estomach, et luy creva le cœur et le tua

tout mort. (...) Et quelqu'un dit que ce grand Dativo estoit coustumier de ce faire, et qu'il n'y avoit qu'un an qu'il avoit fait le semblable à une lutte. » (Trévédry, 1890)

Plus près de nous, en septembre 1928, le décès du lutteur René Scordia fait encore polémique quant aux circonstances dans lesquelles le drame se serait déroulé : mauvaise chute pendant le combat ou règlement de compte à la fin du tournoi d'Hennebont (Morbihan) alors que les hommes étaient éméchés ? Quoiqu'il en soit la disparition de Scordia frappe les esprits et étaye l'argumentaire de la rationalité sportive développé par certains et relayé dans la presse : *« cet accident, que nous espérons sans gravité, illustre tragiquement notre argumentation lorsque nous demandons de régler les luttes bretonnes, et surtout de classer les lutteurs par catégories suivant leur poids »* (Fond Cotonnec, CRBC, Brest). Cette actualité participera à l'accélération du processus d'institutionnalisation marqué par l'émission d'un premier règlement fédéral en 1930. D'autant que *« Les lutteurs étaient peu nombreux, la lutte était simulée, l'entente régnait, le public était déçu : la guerre meurtrière avait fauché la plupart de nos athlètes »* (Cotonnec, *op. cit.*).

Sous des influences conjuguées - répressions, euphémisation des mœurs, acculturation, concurrence et autres transformations du monde social - la lutte *« perdit de plus en plus souvent son caractère meurtrier qui lui valut d'être interdite assez souvent »* (Hélias Per Jakez in Creston, 1943). Cette vision insiste sur des manifestations exceptionnelles des jeux dans des sociétés où les seuils de sensibilité à ces violences étaient bien plus importants que les nôtres. Les excès alors portés en vitrine voire généralisés ne doivent pas voiler certaines conceptions morales. On ne peut prétendre que la société traditionnelle reposait sur l'immoralité et la sauvagerie. *« C'est par une illusion d'optique, généralement, que les historiens ont retenu les aspects*

violents ou dramatiques des jeux populaires. Il est bien évident que la chronique savante ne pouvait retenir de ces manifestations que les traits exceptionnels. » (Barreau, 2001, 16)

Même si « *Les joueurs de jeux bretons se manifestent comme une population excessive (...). Total engagement des joueurs, endurance, fermeté et insensibilité à la douleur* » (Guillou, 1985). C'est aussi faire taire toutes les manifestations de son corps, en faire disparaître tout ce qui est de la nature. L'imaginaire du tour de force ne peut être isolée de son usage et doit rester sous le contrôle des qualités viriles : énergie, volonté, courage, sang-froid, coup d'œil décision, fermeté et ténacité, goût de l'effort, emprise sur soi et confiance en soi... Les lutteurs se manifestent par leur attachement à ces valeurs, bien vite considérées archaïques tant dans le modelage du corps que dans ses usages, particulièrement à partir du XIX^e siècle. Les promoteurs des gymnastiques et des sports discréditeront le retard culturel paysan et la méconnaissance des règles du « bon usage du corps » : usage quotidien, hygiénique, professionnel, ludique ... La lutte bretonne prolonge l'ancien régime corporel de force et de vigueur davantage parce qu'elle n'a été concurrencée par les formes modernes, euphémisées, esthétisantes de duels corporels telles que les pratiques de judo et l'aïkido que dans les années 1950 (Lacombe, 1993, 221). Il semble aussi, paradoxalement, que les rapports entretenus entre sports modernes et corps confortent, dans leurs développements compétitifs, des formes proches : excès, ascétisme, souffrance, blessure ...

La violence constatée est aussi mise en acte de la violence symbolique exercée légitimement. Non qu'elle soit une fin en soi, elle est le moyen de résoudre un conflit où l'honneur est en jeu. En d'autres termes, le combat n'est pas mis en scène pour lui-même mais bien pour une raison sociale, l'honneur – « *pour mon honneur et celui de*

mon pays » comme le reprendra le serment de loyauté normalisé en 1930 – qui lui confère toute son efficacité et qui légitime la violence infligée aux corps en tant que violence communautaire.

Le gouren pouvait aussi être un médiateur de conflits par lequel les protagonistes choisissent de régler leur différent par un défi « à l'amiable » ou devant notaire comme le rapporte Noël du Fail en 1549.

Cet aspect qui associe les gestes à une raison différente des gestes pour eux-mêmes, consomme la rupture avec le gouren moderne où la violence n'est pas une médiation par laquelle s'expriment et se règlent des rapports sociaux prédéfinis. Les seuils de tolérance face à la violence diminuent d'autant mieux qu'elle n'a aucune raison légitime d'être exercée.

Intimidations, accidents, violences volontaires et involontaires, symboliques ou physiques n'émergent pourtant pas de manière redondante dans l'histoire de ce sport traditionnel. A ces époques où l'on répète souvent que les seuils de tolérance face aux violences sont importants, le rapport au corps est également différent. La mutation des pratiques corporelles interprétée comme un « *processus de civilisation* » par Elias, tend à développer une maîtrise des pulsions agressives par l'intériorisation des règles et des valeurs sociales. Cette « *pacification* » des mœurs s'observe dans les manières de duel, dans la mise à distance des corps. Mais si les luttes connaissent d'indiscutables pertes de notoriété, le gouren reste populaire jusqu'au XX^e siècle.

2. La fabrication du « sport traditionnel » : du contrôle fédérale des violences à la reproduction des contraintes sociales.

La collaboration des institutions policières, militaires, religieuses, scolaires, à la charnière XIX^e – XX^e siècle, atteste d'une volonté latente : affirmer d'autres normes corporelles, confortant des valeurs morales et conditionnant l'organisation sociale. Ce processus qu'Elias nomme *sportization* comporte : l'annulation des différences sociales au profit de l'égalité des chances au regard des seules compétences sportives ; la constitution d'espaces dévolus au sport, et d'une temporalité spécifique distinguée des moments festifs ; la standardisation des règles, qui s'unifient en un corps de règlement unique.

En requérant l'édification d'un tel cadre réglementaire, l'organisation des premières rencontres sportives favorise la dynamique de l'opposition codifiée et l'usage de la force physique techniquement maîtrisée. Ainsi, le règlement sportif permet à la fois d'assurer l'incertitude du résultat et de contrôler l'usage de la force afin qu'il ne dévie pas vers des formes de pratiques violentes et risquées : augmentation du nombre des catégories de poids, aménagement de l'espace des combats et différenciation de plus en plus fine des modalités d'attribution des avantages et des pénalités sont des indicateurs significatifs.

Soucieux de la protection des lutteurs le règlement – standardisé à la création de la Fédération des Amis des Luites et Sports Athlétiques Bretons (FALSAB) en mars 1930 – prévoit la protection de leur intégrité physique. Les règles interdisent et sanctionnent désormais les prises jugées trop brutales d'autant plus légitimement si elles n'appartenaient pas traditionnellement à la lutte bretonne et que certains lutteurs tentaient d'implanter et d'utiliser dans leur ardeur à vaincre (collier de force, de la pression sur la gorge, etc.).

L'aménagement de la lice vise également à préserver les protagonistes. Tapis – en hiver, en salle – et sciure – à l'extérieur en été – amortissent alors les chutes mais favorisent un engagement physique plus poussé notamment en terme d'amplitude, n'oblitérant pas l'accompagnement au sol du partenaire. Cette distanciation d'avec le sol montre en conséquence une sensibilité différente à la douleur : le lutteur s'endurcit autrement.

La volonté fédérale réside aussi dans le dépassement de l'empirisme ambiant et le surmenage vers une pratique raisonnée, dosée, où la force et la culture physiques rationnelles sont le socle d'une pratique « scientifique » tant par l'entraînement que dans l'usage des techniques ou les morphologies.

La gestion du temps vise aussi à rentabiliser les capacités, mesurer les gestes pour mieux les économiser. Une rentabilisation qui va alors à l'encontre du rythme rural de la lenteur. Les efforts, les investissements et la fatigue prennent alors une autre signification (temps de jeu indéfini réduit à 20 minutes) favorisant une fonctionnalisation temporelle.

De plus, les luttes seront désormais soumises à un triple arbitrage, « *Ainsi disparaurent toutes les contestations de clocher, source de nombreuses difficultés avant la FALSAB.* » (Cottonnec, *op. cit.*). Les arbitres peuvent être radié par la fédération en cas d'« *incompétence, partialité, indécision, manque d'autorité* » (FALSAB, 1933). Ils leur incombent également de procéder au tirage au sort des rencontres afin de pallier les ententes entre lutteurs par appâts des gains qui pouvaient représenter jusque deux à trois mois de salaires. Pour autant Cottonnec (*op. cit.*) reconnaît que certaines tricheries perdurent : « *Seules les grands lutteurs s'attaquaient aux moutons [récompenses aux vainqueurs], [...], encore que bien souvent ils s'entendaient pour le gagner dans la*

commune d'où ils étaient originaires. [...] Lorsque deux lutteurs étaient de valeur sensiblement égale, il arrivait souvent que les amis de l'un d'eux s'entendent pour provoquer simultanément l'autre champion qui devait les combattre tour à tour dans le but de le fatiguer, afin que leur camarade parvienne plus aisément à la victoire [...]. Ainsi, vers les années [19]25, 26, 27, une nouvelle coutume fut instaurée : celle du tirage au sort. Elle s'effectuait par billet dans un chapeau. Elle ne parvint pas à supprimer totalement le compérage car les lutteurs arrivaient à échanger les billets entre eux. »

Par ailleurs, la fédération se réserve désormais la légitimité de l'organisation des tournois à travers la Bretagne. Les lutteurs licenciés ne peuvent pas, sous menace de radiation, participer à des tournois qui ne se déroulent pas sous l'égide de la FALSAB. Quand on sait combien peuvent représenter les gains d'un tournoi pour les paysans et les ouvriers, on comprend dès lors que les lutteurs rentrèrent dans le rang. La FALSAB leur offrira peu à peu des compensations en nature : prêt de roched (chemise de lutte), ramassage en bus des lutteurs pour les grands tournois, etc.

Les siècles ont donc façonné un nouveau sens du combat où d'autres formes de violence émergent des nouvelles modalités d'affrontement. L'égalité des chances a certes progressé, cependant l'arrivée de licenciés « sportifs », s'entraînant régulièrement, rationnellement, a participé du même coup à créer une élite excluant de fait les participants spontanés. Tout le monde ne peut donc plus prendre part au jeu, comme la fête de village y invitait. Les règles strictes et l'impartialité ont également rationalisé et discipliné l'activité. En contre partie, la lutte bretonne a pris le masque sérieux de la compétition, de la victoire, de la hiérarchisation sportive, du classement des individus. Le combat s'est en quelque sorte extrait de l'esprit festif qui le faisait

vivre aux temps anciens, lui imposant un écart nouveau, véritable rupture culturelle, en étirant artificiellement le lien qui intégrait la pratique de lutte à la vie quotidienne et au labour paysan. Les luttes bretonnes sont ainsi devenues « jeu sportif » ou « sport traditionnel ».

3. Le serment de loyauté : rituel d'intériorisation des violences ?

La lutte bretonne comme l'ensemble des luttes celtiques diffère d'autres styles par le fait qu'elles se pratiquent uniquement debout, elles ne se poursuivent pas au sol. Le lamm « *témoigne[rait] de la noblesse originelle de la lutte bretonne* » (Cotonnec, *op. cit.*). Pourtant le gouren ne se veut pas seulement une logique du geste humain mais il brigue la conversion de l'éthique en une technique. « *Le sport est conçu comme une école de courage et de virilité, capable de « former le caractère » et d'inculquer la volonté de vaincre [...] qui est la marque des vrais chefs, mais une volonté de vaincre selon les règles – c'est le fair play, disposition chevaleresque en tout opposée à la recherche vulgaire de la victoire à tout prix [...]. Cette morale aristocratique, élaborée par des aristocrates* ». (Bourdieu, 1980, 177).

La réduction de la violence et l'imposition d'une éthique de loyauté formalisée subordonnent la recherche de la victoire au respect des règles et au plaisir du jeu. Le sport transforme en autocontrôle les contraintes extérieures visant à endiguer la violence.

Se réglemente alors ce qui tient à l'éthique du lutteur comme la nomme Cotonnec (1876-1935) – médecin, barde, breton – rénovateur du gouren et premier président de la FALSAB. Le « *lutteur breton de la FALSAB possède des qualités physiques mais aussi des qualités morales. Le texte du Serment de Loyauté insuffla cet*

esprit nouveau à la lutte bretonne, il constitue l'éthique du lutteur breton » (Cotonnec, *op. cit.*). Lutter dans le respect des règles et de la tradition, de ses adversaires et de soi-même. D'après Cotonnec (*op. cit.*), le « *but du Serment de Loyauté était d'élever le niveau bien bas de la lutte bretonne* », dont l'esprit chevaleresque ancestral aurait été perverti par la civilisation moderne.

En réalité le règlement cadre les valeurs et les comportements des lutteurs autant sur la lice qu'en dehors : « *celui qui sur la lice pris un engagement solennel de loyauté et de courtoisie, [...], se rappellera que dans tous les actes de la vie il faut partout et toujours être loyal et courtois, être un homme d'honneur* » (Cotonnec, *op. cit.*). Réaliser « *l'idéal du lutteur qui est l'idéal humain* » : « *Unir au corps d'un athlète l'âme d'un sage* » (Cotonnec, *op. cit.*). Le projet dépasse le cadre même de la pratique puisque Cotonnec souhaite en faire une philosophie de vie. L'activité n'est pas un simple passe-temps dérisoire. Elle est éducative, intégrée dans les grands projets pédagogiques du siècle : on dépasse ici la stricte culture physique pour aborder les rives d'une éducation pour le corps et par le corps.

Cette éthique, inspirée de l'olympisme moderne, s'érige également en un cérémonial normalisé : prestation de serment et rituel du salut qui consiste à serrer la main et embrasser son partenaire avant, pendant et après le combat (« *Je tends à mon émule et ma main et ma joue* », Serment du lutteur, 1930). Les termes des défis et les accolades n'ont pas attendu la réglementation pour exister mais en s'inscrivant dans le code des lutteurs comme une obligation, ne perdent-ils pas en spontanéité ?

Par ailleurs, l'une des caractéristiques de l'évolution du gouren, depuis les années 1970, réside dans le progressif investissement de la pratique par les femmes. Cet

engagement, encore marginal et marginalisé, marque à sa manière un jalon important dans la longue transition du jeu communautaire au « sport traditionnel ».

La « sportivisation » du gouren a participé aux conditions culturelles et sociales permettant une relative féminisation de la pratique. Or, la construction du sport féminin obéit plus largement à des logiques sexuées non dénuées de résistances et de ruptures (Arnaud, Terret, 1996). Surtout, plusieurs questions de fond tiennent à l'ancrage même de la lutte bretonne dans une longue tradition de robustesse, de labeur, de pénibilité, bref dans une symbolique communautaire essentiellement conjuguée au masculin. En se féminisant le gouren peut perdre l'un des aspects les plus caractéristiques et les plus spectaculaires de son identité : la force.

Aujourd'hui, la mémoire du gouren hésite encore à évoquer cet ostracisme sous le jour de l'inégalité des positions, rôles et destins sociaux. Les femmes n'ont « *jamais été délibérément exclues du gouren par la tradition, ce qui ne revient pas à dire qu'on les encourageait à la pratiquer ni même qu'il leur était facile de s'initier, ni que leur pratique excédait le niveau de l'initiation* » (Gloaguen dans Gourmelen, Bourdonnay, 2005). Pourtant, leur invisibilité « combattante » crée une dissymétrie : hommes et femmes ne construisent pas le même héritage. Une gestuelle fondamentalement masculine décline les modèles légitimes du gouren et ordonne leur visibilité « incorporée ».

Dans les publications actuelles abordant l'histoire du gouren, la mixité n'est pas un thème reconnu. L'histoire officielle réduit souvent la présence féminine aux rôles passifs de spectatrices : regarder, encourager ou récompenser. Des pionnières, femmes et amies de lutteurs, ont certes fait leur entrée dans le patrimoine officiel. Mais la quête

discrète et quasi clandestine de quelques unes ne suffit pas à construire un héritage (Fraisie, 1988).

En constante augmentation à partir des années 1970, la pratique féminine est restée marginale et marginalisée jusqu'au milieu des années 1980 sans être légitimée par les institutions. La FALSAB licenciait les filles sans organiser leur pratique : pas de catégories de poids, de formation, ni de compétitions. La BAG (fédération concurrente) a refusé de délivrer des licences féminines (Gourmelen, Bourdonnay, *op. cit.*). La participation des filles aux luttes constitue donc essentiellement un phénomène moderne.

De manière implicite, les femmes se sont soumises aux valeurs et standards sportifs, véhicules de l'accession à leur propre légitimité en gouren. Pourtant, la féminisation de la pratique reste perturbée par une accumulation d'images et de représentations qui inscrivent les femmes dans une statuare esthétique très conventionnelle. Les ouvrages contemporains sur le gouren témoignent moins des réalités de la lutte féminine que des imaginaires de ceux qui la contemplent. Lutter, mais en restant féminine, voire désirable. Ou, pour reprendre Héritier (2002) : le corps des femmes lutteuses reste marqué par les attributs esthétiques et sexués d'un féminin construit au masculin pendant que celui des hommes est prolongé par les formes et les outils de la force et du pouvoir.

Le corps masculin, au combat, demeure l'étalon des autres corps, « étrangers ». La vision idéalisée et normative d'un corps de lutteur fort, agressif et musclé, définit aussi par contraste la construction d'une catégorie féminine plus distante, mieux préservée des excès virilisants de la force. Ce regard normatif contraint également au respect des « lois du genre ». Le logo fédéral (masculin dominant) impose le

spectaculaire, l'élévation et la dynamique du corps lorsque celui de la commission féminine, symbolisé par un couple de lutteuses infantilisées, sans impression de mouvement, invite au jeu, à la danse, à la retenue. En arrière plan, la présence de l'écusson fédéral semble signifier que le masculin-protecteur couronne toujours le tout. L'espace de la lutte s'est incontestablement féminisé depuis les années 1970, même si la place des femmes y demeure encore minoritaire voire, à certains égards, secondaire. Le trouble identitaire, initié par l'irruption du corps féminin dans la lutte et son imaginaire, ne provient pas moins de l'absence de référence que de la profusion de modèles diffus et parfois contradictoires : entre lutteuse de charme, femme virilisée et athlète sportive. L'angoisse de la perte d'une identité traditionnellement forgée au masculin dans la force brute des corps et la rudesse de la ruralité. Les femmes en gouren questionnent le problème de la place des hommes désormais confrontés à la survie des systèmes de valeurs traditionnels dans lesquels s'élaborait une corporéité virile.

Multiplications de restrictions et d'interdits, quelque fois bafoués bien sûr, mais toujours contrôlés. Dans un cas une pratique aux frontières flottantes, avec des agressions peu ou mal réglementées ; dans l'autre, un strict balisage des espaces, des temps, des techniques, avec un code toujours plus rigoureux. Autrement dit, le sport promeut un endiguement de la violence. Or le gouren est un des exemples de ces contradictions faits de violences pacifiées ou jouées. Ce constat reste pourtant insuffisant pour comprendre la transformation des significations données aux affrontements, à moins de l'associer à une interrogation sur le sens respectifs que nos contemporains leur prêtent.

II. Un contrôle sociale de la violence propédeutique à son expression intériorisée.

La prégnance des structures sociales qui agissent sur l'individu amène celui-ci à un contrôle prononcé des « *tendances spontanées de l'action* » (Elias, 1991). C'est de cette manière qu'Elias (1994) décrit le passage des jeux traditionnels aux sports modernes à l'aune d'un déclin de l'expression émotionnelle. L'intériorisation plus grande des lois, règles et normes sociales liée à cette maîtrise de soi, est constitutive du processus de socialisation. Progressivement, l'acteur social peut accéder à la conscience de soi, car en devenant en partie « conforme » aux autres, il est amené à se différencier et à se poser la question de sa singularité. Ce constat montre aussi que le processus d'individualisation est un mécanisme éminemment social et s'écarte d'une représentation qui voit une tendance de l'individu à se renfermer sur lui-même en se coupant de la trame sociale. Dubet (2002) parle ainsi d'expérimentations sociales variées de l'acteur dans la construction de soi. Kaufman (2004) évoque l'éloignement vis à vis des rôles institutionnels rigides et met davantage l'accent sur des rôles malléables dépendants de l'interprétation des situations sociales par l'individu. Enfin, Ehrenberg (1996) émet l'idée d'une compétition sociale entre les individus dans leur quête croissante d'originalité pour se détacher de la « masse ».

Ces nouveaux penchants de la trame sociale et les mutations des relations sociales observées peuvent être mise en rapport avec l'évolution du rapport à la violence, notamment dans le sport. Moins extériorisé car davantage régulé, « *le sport, dans sa forme est « aseptisé », la violence qui s'y joue est davantage symbolique* » (Bodin, 2001, 17). Sans nier la simultanéité de différentes figures de violence, l'expression de celle-ci tend à être plus intériorisée, incorporée, en écho avec le penchant visant à « s'inventer » (Kauffman, *op. cit.*) pour exister en tant qu'être social.

1. « Je jure de lutter en toute loyauté, sans trahison et sans brutalité [...] » (Premières lignes du serment des lutteurs).

Lorsque les lutteurs sondés « se définissent », ils expriment souvent un éloignement vis à vis de violences physiques et verbales exercées sur autrui. Le respect de l'adversaire ainsi mis en avant est censé anéantir les dérives, assurant dans le même temps la spécificité de la pratique à la fois par sa tradition chevaleresque et par son serment moderne caractéristique de l'éthique sportive de nos sociétés contemporaines. Un lutteur expérimenté révèle d'ailleurs cet ancrage original : « *Il y a une complicité dans la lutte bretonne, [même] quand tu fais un combat avec un adversaire que tu ne connais pas [euh] il y a un respect mutuel [quoi], chose que dans le football tu n'as pas forcément. Quand tu entends les médias tout ça, c'est clair que les gens ils sont prêts à se taper dessus, alors qu'à la lutte ça ne se fait pas [quoi].* » Cette manière « d'être lutteur breton » instaure un contrôle social d'une violence extérieure, dirigée vers l'autre. Insultes, geste grossier ou toutes formes de dévalorisation de l'adversaire en plus d'être interdits par le règlement font l'objet d'un rejet par les lutteurs. Dans la transmission même de cette ludodiversité, les marques de respect et de reconnaissance sont valorisées. A titre d'exemple, un lutteur chevronné opposé à un débutant ne tire aucun honneur à faire « voler » son adversaire. Au contraire, il obtiendra d'autant plus de reconnaissance sociale, auprès de ses pairs, s'il marque un lamm « propre », sans faire mal. « *Il ne suffit pas de vouloir gagner, encore faut-il avoir la manière et la loyauté* » nous dit Kerdraon (2004, 77).

Le serment prend alors toute sa signification dans la marginalisation des tendances violentes. Les rituels, standardisés dès 1930, étayent et renforcent d'ailleurs ce devoir de respect de tout lutteur envers son émule. L'accolade, la tape que le

vainqueur donne sur l'épaule du perdant sont autant de signes qui évoquent ce contrôle de soi. Ces manières d'être et d'agir participent à cet « esprit gouren » dressant ainsi les jalons d'une culture commune qui fait sens pour la communauté. De ce point de vue, si les contraintes réglementaires régulent les comportements dans certaines limites, ce marqueur identitaire les dépassent par l'entremise de gestes, d'attitudes, de paroles significatives aux regards des acteurs. Ce contrôle collectif exige une maîtrise de soi qui ne tolère pas certains écarts qui porteraient atteinte à son honneur, à celui de son acolyte et à la mémoire du gouren. Cette euphémisation, érigée en contrôle des hommes et de leur héritage, constitue en outre une marque de reconnaissance des lutteurs bretons dans cette gestion particulière de la violence sur l'autre. De fait, quand les pratiquants définissent leur activité, ils mettent souvent en relief cette manière de se conduire. En témoigne un permanent de la fédération : « *le respect constitue la base de notre philosophie* » (Ouest France 22/02/2001). Les propos d'un des meilleurs lutteurs actuels prolongent cette idée, lorsqu'il évoque dans un quotidien régional les motifs de son adhésion au gouren : « *c'est l'esprit de camaraderie et l'absence de violence* ». De la même manière, un des objectifs de la commission communication est de « *diffuser partout l'esprit gouren* ». (*Gouren magazine*, sept.-déc. 2006, 2). Kerdraon évoque également la notion de « *“fair-play”, un esprit chevaleresque et courtois directement issu du Moyen Age, révélateur de l'esprit celtique.* » (*op. cit.*, 6). Par conséquent, cette conception oriente et cadre les manières d'être et d'agir des lutteurs parés de leurs habits sociaux de gourenierien, instaurant derechef un rapport particulier à la violence par un contrôle renforcé de leurs pulsions. De surcroît, ce marqueur, apôtre de la non-violence, sert de passerelle entre la tradition et la modernité. L'esprit du gouren vanté par la communauté est alors présenté comme un héritage du passé qui contribue à renforcer

l'identité de l'activité par la tradition et l'authenticité. Cet arrimage, à l'existant cristallisé mais remis au goût du jour, permet ainsi de légitimer et transmettre une spécificité vis à vis d'autres pratiques corporelles.

Néanmoins, le contrôle des violences a ses limites. Dans certaines configurations de combat, il arrive, comme dans d'autres activités, qu'un protagoniste évacue ses pulsions par exemple en manifestant son mécontentement en jurant contre lui-même. Toutefois, ces moments de relâchement sont canalisés par l'ensemble des observateurs de la scène (arbitres, autres lutteurs, spectateurs), exerçant ainsi une nouvelle fois une forme de contrainte collective sur les écarts individuels.

Une autre forme de violence autre que celle qui se donne à voir, existe. Celle-ci peut en effet s'exprimer sous un aspect plus intime (Bodin & Héas, 2002) mais elle n'est pas pour autant asocial, réductible à l'intériorité de la personne puisqu'elle prend forme au sein d'interactions sociales.

2. Du dépassement de soi à la mise à mort symbolique de l'autre.

Les commentaires de lutteuses sur leurs paires nous permettent de mieux comprendre ce rapport à la violence davantage incorporée : « *une adversaire redoutable et tenace avec qui on ne se lasse pas de lutter* », « *les premiers mots qui me viennent à l'esprit : combativité, technique et sincérité* », « *une lutteuse dans l'âme, elle a un bon esprit* », « *Redoutable, tenace, combativité, lutteurs dans l'âme* » (Gouren magazine, *op. cit.*). Le lutteur est alors amené à « s'offrir » « corps et âme » dans la lutte à l'image des boxeurs d'un ghetto de Chicago décrits par Wacquant (2000). D'autre part, ces témoignages incitent à s'interroger sur la prégnance d'un modèle spécifiquement féminin de pratique, et de façon sous-jacente, sur la prégnance d'un rapport particulier à

la violence qui se conjuguerait au genre féminin. De ce fait, une violence symbolique résiderait dans l'emprise d'une référence exclusivement masculine (Saouter in Bodin, 2001) à travers l'expression et la valorisation de cette forme de violence sur soi.

Cette forme intériorisée semble révélatrice du sens que prend l'expression « se donner à fond » couramment employée chez les sportifs : à l'image de ces citations de deux lutteurs expérimentés : « *Quand les lutteurs font leur compétition [quoi voilà] sur le tapis [quoi] entre guillemets c'est la guerre quoi que le meilleur gagne [...]* », « *on se bastonne comme des sauvages, on n'a pas peur d'aller contre l'autre* ».

La violence envers soi se place en opposition avec celle exercée contre autrui dans la mesure où la première, loin d'être condamnée, tend à être valorisée. Elle se pose en quelque sorte comme une autre face de l'esprit propre aux lutteurs bretons et qui fait référence à une forme de don de soi dans l'action. Perceptible dès l'instant où les lutteurs entrent en action cette « agressivité positive » est acceptée et même encouragée tant qu'elle se déroule dans les limites des règles sportives. A cet égard, la mise en jeu opiniâtre de sa personne, tout en entretenant « l'esprit chevaleresque », est réinvestie dans une perspective moderne de l'idéal de dépassement de soi moderne sportif afin de garantir l'existence légitime de la pratique.

Le lutteur breton forgerait ainsi sa singularité dans la motricité et les comportements dont les actions favorisent une conscience de soi poussée par la connaissance de ses limites et de ses possibilités (Huruguen, 2006) même si elles occasionnent blessures et désillusions. Dès lors, cette violence sur soi ne se situe pas en dehors du social et échappe du même coup à une explication psychologisante, car elle est le fruit d'une construction de soi pour s'affirmer en se différenciant (Elias, 1991).

La violence se déploie en gouren sous les teintes d'un « agir sur soi-même », mais s'affirme également sous le prisme d'un « agir sur autrui », sous couvert d'une portée culturelle et symbolique installée par le combat d'homme à homme. Les dires d'un lutteur le reflètent : « *On a quand même un objectif c'est de battre son adversaire, ça c'est clair mis [euh] implicitement en fait* ». A partir de là, la signification du face à face et de son enjeu dépassent l'acte lui-même. L'arène sportive suppose en effet de placer les lutteurs sur un pied d'égalité. Le déroulement du combat implique de ce fait la mise en jeu de soi. Le duel peut générer ainsi des tensions plus ou moins bien vécues : « *peut-être parce que le fait de se retrouver tout seul contre un adversaire, c'est pas ce que je préfère dans la lutte [...]* ». Cette mise en danger dans la mesure où elle peut être « anéantie » par l'adversaire, rappelle une forme allégorique de l'ordalie (Le Breton, 2000). De ce point de vue, le duel peut être l'instigateur d'une forme de jeu avec la mort. A la nuance que le sort de l'individu n'est pas subordonné à un jugement supra-individuel mais dépend de ses propres actions. « *Tu es obligé de prendre tout sur toi [quoi], tout le résultat c'est toi qui le fait [quoi].* », « *Moi à la lutte, je perds, c'est moi qui ai perdu, c'est pas l'équipe, c'est moi* ».

Ce défi prend tout son sens lors des tournois *mod khoz* (à l'ancienne). Avant la mise en jeu des corps, un des lutteurs s'empare du trophée et effectue le tour de la lice. Un autre protagoniste doit alors relever le défi par une tape sur l'épaule de son émule avant que celui-ci n'ait réalisé trois tours (gain du combat sans combattre). Les challenges perdurent jusqu'à ce qu'un gourenerien remporte trois combats de suite ou bien lorsqu'il n'y a plus de lutteur n'ayant pas déjà goûté la sciure. Cette forme de confrontation permet donc au vainqueur de marquer sa domination à l'égard des autres participants. Il leur porte alors la dernière estocade lorsque par tradition, il effectue un

tour d'honneur avec le « maout » (bélier ou mouton) sur les épaules. Ce moment constitue alors la quintessence de cette métaphore de la réalité.

Le temps où s'exprime ce jeu symbolique avec la mort est séparée des périodes de « l'avant » et de « l'après », venant rappeler la rupture entre symbolique et réalité : « [...] ils perdent [quoi] ils gagnent [quoi] c'est bien ce n'est pas pour ça qu'il pourra pas aller boire un coup avec son pote après [quoi]. »

Enfin, la rhétorique des entretiens – « guerre », « attaquer », « battre », « rivaliser », ou encore « se disputer » - renvoie en outre à ce symbolisme de l'affrontement institué par le combat. Ce dernier devient alors un instrument pour s'affirmer aux yeux d'autrui, au diapason de ce que nous disent Bodin et Héas (2002) : « *Battre son adversaire, c'est affirmer son pouvoir sur les autres, sur tous les autres* ».

Conclusion

Au XX^e siècle, la modernité sportive suppose de concilier la gestion d'un existant et la maîtrise de son existence pour que le gouren perdure en conservant ses spécificités et, par prolongement, sa légitimité au sein de l'espace des sports. Mais l'histoire nous montre aussi comment les discours transmettent un héritage à la fois réel et fictif – une *tradition inventée* (Hobsbawm, 1995) – pour légitimer la pratique en lui assimilant un ancrage noble.

L'expression de la violence dans son contrôle extérieur et son expression intérieure dans ce style de lutte celtique « *fille civilisée de la bagarre* » (Bretagne magazine, mars 2001) est à l'image de ses liens équivoques à la modernité et à la tradition : tiraillée « entre-deux » (Epron, 2003 ; Pruneau, 2003). Le rôle des lutteurs est

alors décisif dans cette histoire : s'ancre chez eux un besoin de légitimer la lutte tant comme une pratique sportive que comme fruit et produit de culture.

Ces transformations montrent, de fait, comment la culture du corps s'est elle-même transformée : attention progressive à l'adresse, à la prestance, effacement des forces frontales. « *Il y a un glissement de l'excellence, de l'agent vers l'acte* » (Lacombe, 1993, 204).

En même temps que ces traits structurent le gouren en agissant sur les conduites, l'activité est en retour porteuse d'un signifiant véhiculé par et pour ses adeptes dans leurs façons d'être, d'agir et de penser en tant que gourenierien.

Bibliographie

Bodin D., Debarbieux E. (2001), *Sports et violences*. Paris, Chiron.

Bodin D., Héas S. (2002), *Introduction à la sociologie des sports*. Paris, Chiron.

Bodin D., Robène L., Héas S. (2004), *Sports et violences en Europe*. Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe.

Contenson L. de (1906), *Mémoires du comte de Souvigny, lieutenant général des armées du Roi*, tome I (1613-1638), Paris, Librairie Renouard.

Cotonnec C. (1972), *La lutte bretonne*. Rennes, Musée de Bretagne.

Creston R.Y. (1943), *La lutte bretonne à Scaër*. Editions B.A.S.

Dubet F. (2002), *Le déclin de l'institution*. Paris Editions du Seuil.

Durkheim E. (2005) 1937, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF.

Ehrenberg, A. (1996), *Le culte de la performance*. Paris, Hachette.

Elias N. (1973), *La civilisation des mœurs*. Paris, Calman-Lévy.

Elias, N. (1991), *La société des individus*. Paris, Fayard.

Elias, N., Dunning, E. (1994), *Sport et civilisation : La violence maîtrisée*. Paris, Fayard.

Epron A. (2003), *La Lutte Bretonne sous la Troisième République : enjeux de mutation et mutation des enjeux. La sportivisation comme revendication d'identité ?* Mémoire de DEA STAPS, Rennes.

Epron A., Jollivet E. (2007), Le corps féminin en gouren : entre exception culturelle et marginalité. *Corps*, n°2.

FALSAB (1933), *La lutte bretonne, organisation et règlement*. Lorient, Imprimerie du Nouvelliste du Morbihan.

Guillou A. (1985), Les jeux bretons, mise en scène du corps chez les ruraux. *Ethnologie française*, vol. XV, n°4, 359-368.

Héritier F. (2002), *Masculin/Féminin II, Disoudre la hiérarchie*. Paris, Odile Jacob.

Hobsbawm E. J., Ranger T. dir. (1995), *The invention of tradition*. Cambridge University press.

Huruguen J. (2006), *Gouren et construction identitaire : se définir lutteur breton aujourd'hui*. Mémoire de master 1 STAPS, Brest.

Jaouen G. (2005), *Les luttes celtiques de Bretagne et du Cornwall*. Saint-Thonan, Editions Confédération FALSAB.

Kaufmann J-C. (2004), *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris, Armand Colin.

Kerdraron M.Y. (2004), *Gouren. Tradition de lutte en Bretagne*. Morlaix, Skol Vreizh.
La Borderie A. de (1888), « Les luttes bretonnes au XVI^e siècle » *Revue de Bretagne et de Vendée*, 32^e année, tome 4.

Le Breton D. (2000), *Passions du risque*. Paris, Métailié.

Le Menn G. (1994), « Ar Gouren. Les premiers témoignages. (XIV^e – XVII^e siècles) », *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, Tome LXXI, Rennes, pp.61-85.

Le Tallec J. (1994), *Loisirs paysans au XVII^e siècle dans la seigneurie de Corlay*, *MSHAB*, pp. 87-115.

Loux F. (1979), *Le corps dans la société traditionnelle*. Paris, Berger-Levrault.

Nevezadur (1942), *Contribution à l'étude du folklore breton*. Rennes, Société d'éditions bretonnes.

Pruneau J. (2003), *Les joutes languedociennes : Ethnologie d'un sport traditionnel*. Paris, L'Harmattan.

Robène L., Léziart, Y. (2006), *L'homme en mouvement*. vol. 1. Paris, Chiron.

Trévédy J. (1890), « Les luttes au XVI^e siècle », *Bulletin de la Société d'Archéologie du Finistère*, tome 17, pp. 9-16.

Wacquand, L. (2000), *Corps et âmes : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille, Agone.

Dados dos autores

Aurélie Epron
Doctorante en STAPS
ATER ENS Cachan
Département EPS Antenne de Bretagne
Campus de Ker Lann
35170 Bruz
Mel. : epron@voila.fr

Huruguen Julien, CRBC Brest
Master 2 en STAPS
Mel. : julien.huruguen@laposte.net