



HAL
open science

Lutte en pays breton : la fabrique du gouren en Bretagne

Aurélie Épron

► **To cite this version:**

Aurélie Épron. Lutte en pays breton : la fabrique du gouren en Bretagne. CORPS : Revue Interdisciplinaire, 2018, 16 (1), pp.333-352. 10.3917/corp1.016.0333 . hal-02328518

HAL Id: hal-02328518

<https://univ-lyon1.hal.science/hal-02328518v1>

Submitted on 30 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lutte en pays breton : la fabrique du *Gouren* en Bretagne

Aurélie Épron

DANS **CORPS** 2018/1 (N° 16), PAGES 333 À 352

ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 1954-1228

ISBN 9782271119681

DOI 10.3917/corp1.016.0333

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-corps-2018-1-page-333.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Découvrir

Lutte en pays breton : la fabrique du *Gouren* en Bretagne

Aurélie ÉPRON

Au xx^e siècle, le *gouren*¹ est constamment décrit par ses acteurs comme un héritage ancestral alors même qu'ils ont revivifié² leur activité, notamment en la sportivisant (Elias & Dunning, 1994; Czornyj, 2012). Ainsi, cette historicisation du *gouren* interroge peu les ruptures entre pratiques contemporaines et héritages³. Cependant, en déshistoricisant l'intégration des normes sportives, les acteurs patrimonialisent le passé en lui redonnant un certain éclat (Mosse, 1980; Noiriél, 2001; Rautenberg, 2003, 2005), participant ainsi à l'invention culturelle de la Bretagne (Croix, 2008). Aujourd'hui, l'activité – institutionnalisée, codifiée et compétitive – est différente, dans ses déterminants sociaux et ses significations, des formes « originelles » attestées dès le Moyen Âge, comme art de combat chevaleresque ou encore comme jeu rural et populaire transmis jusqu'au xx^e siècle lors des travaux agricoles, des fêtes locales ou des pardons (fêtes religieuses), ou dans les plus simples instants du quotidien. En effet, un ensemble d'éléments – rites, symboles, tenues, organisations, etc. – se sont transformés et participent à la

construction du *gouren*, en un laboratoire de la tradition (Nora, 1984: X).

Finalement, quelles que soient les thèses défendues quant aux origines de cette lutte, le passé glorieux, imprégné de celtisme, constitue une composante majeure de ce qui définit, pour les acteurs, la spécificité de leur discipline. Ces ambiguïtés sont au centre des débats et des conflits quant à la définition légitime de la pratique: entre inclinations sportives et fidélité aux formes anciennes idéalisées, voire réinventées (Hobsbawm & Ranger, 1984). L'immobilité supposée et prétendue d'une pratique « ancestrale », tout comme celle de la modernisation qui placerait cette « lutte sportive » en porte à faux vis-à-vis d'une tradition ou de « la » tradition questionnent, puisque dès le Moyen Âge les usages varient en fonction des « pays bretons » (Épron, 2008). S'est ainsi posé matériellement et idéologiquement, à partir des années 1930, le problème de la survie de l'activité et s'est accompli ce couplage sport/tradition dans une problématique de pérennisation et d'authenticité. Au début des années 1960 les frontières et conceptions

se sont recomposées, entre partisans du retour aux sources et ceux d'une institutionnalisation plus ouverte.

Cette posture amène alors les acteurs du *gouren* à inscrire leurs discours et leurs actes autour de l'équilibre portant sur un triple registre: défendre la spécificité régionale légitimée par l'attache celtique de l'activité, revendiquer un patrimoine propre au territoire armoricain, enfin témoigner d'un attachement à la nation française, au moins en apparence. Les acteurs s'engagent alors, non sans tension, dans une invention d'une tradition relativement aux transformations des configurations sociales, et ce particulièrement au cours de l'entre-deux-guerres et des années 1960-1970. Si rites et symboles français, modèles d'invention de traditions, participent à une forme de nationalisation des masses qui fonde la construction de l'identité nationale (Thiesse, 2001; Citron, 2008), cette domestication républicaine n'aboutit pas automatiquement ou uniformément à un univers symbolique partagé. En effet, les rites et symboles de la lutte bretonne contribuent à une forme de syncrétisme entre cultures bretonne, celte et française, avérées, idéalisées ou inventées.

Dans l'entre-deux-guerres, l'institutionnalisation de ce «sport national breton» (Cotonnec, dans Falsab, 1933: 34) s'inspire du modèle de la *Gaelic athletic association* (GAA), au moins dans les formes de festivités et de sociabilités associées. Se fabrique ici une lutte armoricaine aux contours sportivisés

qui redéfinit dans le même temps la fraternité celtique: «Six pays [entendus: Bretagne, Cornouailles, Écosse, Pays de Galles, Irlande et Île de Man], une seule âme! [...] Nous ferons un jour les Olympiades celtiques!» (Cotonnec, 1972). Pour autant, en observant les rites et symboles qu'elle s'invente – dont le drapeau fédéral et le serment du lutteur – la valorisation de la «petite patrie» (Falsab, 1933) dans le *gouren* ne fait pas fi de l'attache à la France: hermines aux couleurs nationales sur le drapeau fédéral, hymnes bretons et français joués et chantés avant les tournois. Dans les années 1960-1970, la pratique du *gouren* se renouvelle remarquablement, comme s'il était indispensable de résister à la massification sportive et à la concurrence d'autres pratiques de combat. La bretonnité (Simon, 1999) du *gouren* s'ancre à des racines considérées comme plus traditionnelles – usage de la langue bretonne modernisée et unifiée, création de tournois dits à la mode ancienne (formule du défi, toutes catégories) – ainsi que dans la symbolique celtique comme par exemple pour justifier de la mise en œuvre de grades techniques, tout en composant avec le développement du modèle sportif: affiliation à la Fédération Française de Lutte (FFL), organisation de championnats de France de *gouren* en sont les illustrations les plus flagrantes. Aujourd'hui, on saisit en quoi le processus de mise en patrimoine constitue toujours une forme identitaire mobilisatrice (Nardini, 2016).

Traditions et institutionnalisation du *gouren*

À partir de la fin du XIX^e siècle, l'acculturation des populations bretonnes (Lacombe, 1993; Geslin et al., 2010) met en question la pérennité du *gouren*. L'essor de cultures corporelles – comme les gymnastiques républicaines, ou le modèle sportif (Tétart, 2007) – vient concurrencer les particularismes et traditions locales (Arnaud, 1987). Les institutions deviennent des lieux de nationalisation des masses et participent à la construction d'une culture française commune. Conjointement, la lutte bretonne connaît une rupture générationnelle dans sa transmission, notamment du fait du nombre de lutteurs morts lors du premier conflit mondial. C'est pourquoi, après la Première Guerre mondiale, la «renaissance sportive» s'affirme (Cotonnec *in* Falsab, 1933: 11) comme une nécessité. Mais, plus que la pratique, c'est la tradition qui semble mise à l'épreuve par ce processus, même s'il demeure spécifique à cette discipline.

La première grande étape d'institutionnalisation du *gouren* – création de la Fédération des Amis des Luittes et Sports Athlétiques Bretons (Falsab) en mars 1930 – est portée, dans l'entre-deux-guerres, par Charles Cotonnec (1876-1935), médecin et barde membre du mouvement néo-druidique⁴, perçu comme le «Coubertin breton». Le projet prévoit de réhabiliter la culture rurale par la culture physique, la tradition par le sport, et contribue à ancrer une revendication culturelle dans la modernité politique et sociale de la France. *De facto*, la rénovation du *gouren*, en tant que

formation visant une éducation intégrale, participe de la réforme sociale. Ce processus passe en particulier par les prémices de la standardisation réglementaire, la sécularisation et l'invention de rites et symboles. L'action de Cotonnec s'inspire du modèle de GAA⁵ et des rituels du mouvement néo-druidique, plutôt que de l'idéologie coubertinienne (Cf. le portrait du lutteur à former dans Cotonnec *in* Falsab, 1933: 38-39) à laquelle certains acteurs l'ont trop rapidement réduite (Épron, Robène, 2007). Les symboles et les rituels, que le premier Président de la Falsab crée, en attestent. Si l'Olympisme a sa flamme et son drapeau, son hymne et son serment précédés d'un défilé des athlètes, la lutte bretonne a son bélier (*maout*), à la fois emblème du *gouren* et récompense au vainqueur d'un tournoi, son drapeau vert avec des hermines aux couleurs de la France et sa cérémonie d'ouverture; au cours de laquelle, le cortège des lutteurs défile au son de «La marche du lutteur» et prête serment, avant que ne soient diffusés les hymnes, le *Bro gozh ma zadoù* (hymne breton) suivi de *La Marseillaise*. Les médailles et les écharpes données en récompense, elles, se substituent peu à peu aux prix en nature et en argent, sans que ceux-ci ne disparaissent complètement.

Cotonnec, s'il cultive l'idée d'une spécificité bretonne, valorise une forme de syncrétisme. Il souhaite que la Falsab forme des athlètes qui pensent, parlent et se revendiquent bretons à l'image de ceux de la GAA. Il envisage aussi de créer

des évènements mêlant culture physique, jeux, luttes et sports athlétiques bretons. Dans ce sens, il désirait codifier tous les jeux et activités athlétiques des assemblées bretonnes et instituer une confrontation de luttes et de sports traditionnels réunissant les athlètes bretons, corniques, écossais, gallois, irlandais et mannois, mais Cotonnec décède en 1935 sans avoir pu mener à terme ses projets. Il faudra attendre le rassemblement européen des sports et jeux traditionnels, à Carhaix en 1990, pour que les jeux vivent un phénomène comparable à celui des luttes. La Fédération internationale des luttes celtiques (Filc), créée en 1985 à Cardiff, a certainement germé sur les racines posées par le premier Président de la Falsab et son homologue de la *Cornish Wrestling Association* (Fédération de luttes de Cornouailles britannique). La Filc réunit aujourd'hui, dans le cadre de ses Championnats d'Europe, les lutteurs et lutteuses de l'Europe élargie se défiant en style *back-hold* (lutte écossaise) et *gouren*. Cotonnec cherchait à populariser dans la Bretagne rurale l'accès au bien-être par les pratiques physiques et culturelles; dénonçant par-là les carences de l'État en matière d'égalité d'accès à la santé (Cotonnec *in* Falsab, 1933: 34) et soutenant, par là même, la santé du corps social. Il visait à faire perdurer des tournois de lutte dans les fêtes locales traditionnelles ou folkloriques, en mobilisant les divers pans des cultures bretonne et celtique pour légitimer la lutte: danses, chants, littérature, costumes, langues, renvoyant ainsi à son engagement néo-druidique; ceci tout

en intégrant la modernité incarnée par les fêtes républicaines, même si ces dernières contiennent d'autres formes de sociabilités et de rituels: bal populaire, fanfare républicaine, démonstrations des écoles de gymnastiques, courses cyclistes, etc. (Ihl, 1996). Les affiches et les programmes des festivités locales des années 1930 témoignent de cette imbrication⁶. Cotonnec ébauche en outre l'idée de la création d'écoles de lutte où les anciens lutteurs seraient toujours les passeurs de la tradition (Cotonnec *in* Falsab, 1933: 38), mobilisant ici la rencontre et l'échange intergénérationnels, thèmes majeurs de la Bretagne rurale des années 1920-1930 (Lagrée, 1992; Croix, 2008).

Cette conception paternaliste du *gouren* n'est pas isolée des formes et des enjeux de la disciplinarisation et du dressage des corps que les institutions de la Troisième République française mettent alors en place. Devenir lutteur, c'est s'astreindre à une discipline exigeant entraînement quotidien et sobriété. La préparation physique au grand air, lieu traditionnel des luttes, est alors conçue comme une propédeutique au travail: «le champ de travail est [le] parc des sports [du lutteur]». (Cotonnec *in* Falsab, 1933: 9). L'idéologie du plein air prônée est inspirée à la fois de l'hébertisme et du rapport à la nature qu'entretient le néo-druidisme⁷. La question identitaire est, après la Deuxième Guerre mondiale, au cœur de débats et de conflits institutionnels forts. Jusqu'au début des années 1960, la lutte a toujours les principaux traits dessinés en 1930, en dehors de quelques aménagements règlementaires

en 1956 qui ne bouleversent pas en profondeur l'activité. Alors que la popularité du *gouren* est menacée par la progressive désaffection des lutteurs et du public (Jaouen, 2005; Épron, 2008), le contexte des années 1960-1970 est propice au réveil des consciences locales⁸ (Nicolas, 1982; Lacombe, 1993). Le *gouren* devient une des pratiques culturelles permettant d'affirmer une bretonnité tout en s'inscrivant dans la modernité. Des débats voient alors le jour quant à la manière de perpétuer et de transmettre le *gouren* par la Falsab et se cristallisent autour de la fidélité à l'héritage celto-sportif instauré par Cotonnec. La création d'une seconde fédération, à partir de 1964, atteste ces tensions et véhicule une perception différente de celle de la Falsab pour pérenniser la lutte bretonne et, à travers elle, affirmer une singularité culturelle.

Les acteurs convoquent fréquemment un évènement marquant pour expliquer la naissance d'une concurrence institutionnelle: les championnats interceltiques de Belle-Isle-en-Terre, le 11 août 1963, lorsque Patrick Le Goarnic⁹, lutteur de 17 ans, s'assoit pendant *La Marseillaise*, devant six mille personnes et le préfet de région, pour dénoncer le «génocide culturel que la France fait alors subir à la Bretagne.¹⁰» Les dirigeants de la Falsab dénoncent cet acte qu'ils considèrent incompréhensible, et excluent le lutteur de la compétition puis de la Fédération; c'est aussi du fait de divergences sur la conception du *gouren*, «schématiquement, à une attitude conservatrice de la Falsab s'oppose un désir d'évolution¹¹». En effet, Le Goarnic

avait d'abord envisagé la création d'un club à Quimper pour pallier cette situation dès janvier 1963, mais s'était heurté aux réticences de dirigeants décrivant le risque que la lutte ne devienne une simple application mécanique de techniques sportives sans lien avec son fond culturel. Alors qu'il a été peu encouragé à pratiquer par sa famille – «c'était ringard, le judo était apparu, ça faisait plouc comme de parler breton» nous dit-il – Le Goarnic est convaincu de l'intérêt de l'activité et de son sens anthropologique, il va ainsi contribuer à repenser et renouveler l'activité. Son objectif est aussi de renverser les représentations dévalorisantes sur la Bretagne et les Bretons. «La lutte était devenue un folklore [...] on mettait quelques personnes en costume pour faire bien [...], la Falsab à l'époque [...] c'était un comité de fêtes. [...] Ce que Cotonnec a fait était quand même une amélioration [...] parce qu'il n'y avait pas de règlement du tout au départ mais ce n'était pas vraiment devenu un sport, c'était resté une pratique folklorique¹²».

Le Goarnic participe à créer une seconde fédération au nom significatif: *Brug* – acronyme de *Breiziz reiz unanet evit ar Gouren* (Les vrais bretons unis pour la lutte bretonne) – le 13 juin 1964. Avec son équipe, ils bousculent alors les cadres traditionnels de pratique de la Falsab. Le Goarnic reproche à cette dernière de promouvoir un *gouren* peu moderne et folkloriste, de ne donner place au *gouren* ni dans le monde des sports ni dans celui d'une culture bretonne vivante. Les conditions de pratique et le règlement manquaient de structure selon

Le Goarnic, particulièrement en termes de sécurité, car persistait une tradition virile que le règlement de Cotonnec n'a que partiellement euphémisée. La lutte serait « polluée par l'argent »¹³. En effet des prix en argent récompensent toujours les lutteurs qui remportent les tournois, situation qui permettait d'envisager le *gouren* comme un moyen d'ascension sociale dans les années 1920-1930, pour Cotonnec. Mais surtout le système d'enseignement n'existe pas selon Le Goarnic, malgré les propositions formulées par Cotonnec, les clubs sont peu nombreux et la transmission se fait toujours essentiellement par parrainage. La légitimité de Le Goarnic est assise grâce à l'habilitation qu'il obtient du Ministère Jeunesse et Sport en 1965, en entrant dans le giron de la FFL. Situation que la Falsab a toujours refusée, malgré les sollicitations de l'Union sportive des Bretons de Paris en 1954 (Cotonnec, 1972). Ainsi, en décembre 1967, est créé un comité de Bretagne de lutte, et par là même un championnat de France de *gouren*, un nouveau règlement, etc. En contrepartie la FFL s'engage à laisser le monopole de la lutte au *gouren* en Bretagne, et donc n'autorise pas de création de clubs de luttes olympiques ou françaises sur le territoire armoricain (monopole qui perdure jusqu'en 2012).

Le but est de développer auprès du plus grand nombre d'hommes – pas encore officiellement pour les femmes, qui le seront à compter de 1980 – la pratique et à s'insérer dans la vague des loisirs sportifs stimulée par les politiques sportives et d'éducation physique

scolaire du début de la Cinquième République. Avec l'appui du rectorat d'académie de Bretagne, Le Goarnic obtient également l'habilitation autorisant l'entrée du *gouren* dans l'institution scolaire, levier de recrutement de licenciés et de transmission de la pratique. Légitimant d'autant plus la nécessité de former des encadrants reconnus: dès 1969, stages de formation de moniteurs et diplômés d'entraîneurs supervisés par les représentants du Ministère de la jeunesse et des sports au Centre régional d'éducation populaire et de sport (CREPS) de Dinard se développent. Les relations entre les acteurs des deux fédérations se réchauffent progressivement à partir de 1978, conscients que cette scission va à l'encontre de la pérennité de l'activité, et aussi à l'encontre de la loi française qui ne reconnaît qu'une seule fédération délégataire pour la lutte, la FFL. Le 26 octobre 1980 naît la Fédération de *gouren* (*Bodadeg ar Gourennerien*), qui est en fait un Comité régional autonome de la FFL (à partir de l'agrément du Ministère de la Jeunesse et des Sports en mai 1984). La Falsab devient alors une confédération réunissant lutteurs, comités de jeux de Bretagne et la Fédération nationale des sports athlétiques bretons (jeux de force). Même si l'activité est désormais gérée par une seule instance, cela n'efface pas les enjeux et les débats autour de l'évolution de la pratique¹⁴. À partir de 1985, la fabrique de l'activité se prolonge aussi au sein de la Filc, au regard des échanges entre formes de luttes celtiques, comme le *back-hold* (lutte écossaise) par exemple.

Tradition et sécularisation de l'activité

Le règlement normalisé en 1930 évacue paganisme et religion de la pratique, réussissant là où les injonctions religieuses et d'État avaient jusqu'ici échoué. En effet, la méfiance à l'égard des pratiques populaires et corporelles semble présenter un caractère de permanence dans l'histoire des jeux bretons. Cette volonté de surveillance et de contrôle a été le fait de l'État, en particulier à partir de la Troisième République, de la société moderne et des institutions qui ont concouru à en définir les pouvoirs, mais aussi, en Bretagne, celui de l'Église, soucieuse d'empreinte, voire de monopole culturels. Jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, la diminution des pardons, hauts lieux de tournois de luttes, est nette sous son emprise ; leur âge d'or ira ensuite jusqu'à la Grande Guerre. Le clergé et les pouvoirs publics, luttèrent donc contre les dérives, déviances, désordres, contre les formes d'expression populaires et corporelles : « À Plouegat-Moysan, les hommes après s'être baignés nus dans la fontaine du Pouldour (afin de préserver des rhumatismes ?), sur le coup de minuit et à la lumière des cierges, se rendaient aux danses et aux luttes qui duraient toute la nuit. (...) Les activités païennes, au regard de l'église, ont à maintes reprises été interdites, en vain. Le maire de Plouegat-Moysan promulgue alors l'arrêté suivant, nous intéressant tant pour les interdits conjoints Église – État, le glissement des seuils de pudeur, que pour la répression des activités physiques festives ou mystiques : "L'an 1855

et le 10 août, vu par nous, Maire de la commune de Plouegat-Moysan, les lois qui nous confient le maintien du bon ordre. Vu... (les faits reprochés), arrêtons : Article 1: les luttes nocturnes dans les environs de Saint Laurent à l'occasion de la fête patronale sont à jamais interdites. Article 2: Quiconque s'aviserait à l'avenir de blesser la pudeur publique en étalant des nudités sous le jet d'eau de Saint Laurent serait poursuivi conformément aux lois (...).» (Le Scouëzec, 1966: 513) C'est bien cette proximité entre profane et sacré, des pratiques considérées comme des survivances païennes que le clergé, aidé des autorités civiles, a cherché à interdire et à contrôler jusqu'au début du XX^e siècle. L'ambiance et l'esprit des luttes étaient en effet empreints de superstition où se mêlaient étroitement religion et paganisme. « On regardait souvent comme surnaturelles la force et l'habileté de certains lutteurs » (Creston, 1957). L'eau des fontaines, les puissances occultes, l'invocation des saints sont souvent cités, comme le prouve l'annonce des luttes faite par le crieur public cité par Sébillot en 1886 : « Tous les lutteurs sont appelés, (...) faites passer vos manches dans l'eau des fontaines. »

Les formules de défi des lutteurs sont également empreintes de cet esprit : « Si vous luttez par vos propres forces, arrêtez-vous, je suis votre homme ; Si vous avez des forces d'emprunt diaboliques, éloignez-vous ! » Le lutteur ayant accepté ce défi se tourne alors vers son adversaire :

- «N'emploies-tu ni sortilège, ni magie? lui demande-t-il.
- Je n'emploie ni sortilège, ni magie.
- Es-tu sans haine contre moi?
- Je suis sans haine contre toi.
- Allons, alors.
- Allons.
- Je suis de Saint-Cadou¹⁵.
- Moi, je suis de Fouesnant.»¹⁶

Un certain nombre de croyances et de superstitions étaient donc attachées à la lutte. Le peuple étonné des tours de force de certains champions, se demandait même si les lutteurs ne pactisaient pas avec le diable, s'ils n'employaient pas des «tours» pour vaincre. «Pour qui connaît la puissance de l'Église en Bretagne, il fallait, reconnaissons-le, une bonne dose d'impiété ou d'inconscience pour oser braver un pareil châtement...» (Creston, 1957) Les lutteurs faisaient croire aux populations qu'ils disposaient d'un certain pouvoir. D'autres y croyaient. «Certains lutteurs, pour être imbattables, avaient une langue de vipère cousue dans le dos de leur chemise. Mais, pour qu'elle puisse remplir son office, cette langue devait avoir été déposée sur l'autel où le prêtre disait la messe sans que celui-ci s'en aperçoive. Cette langue de vipère octroyait alors à son possesseur le don de ne jamais être battu par "*lamm*", ses épaulés ne pouvant pas toucher terre. Elle était transmissible de lutteur à lutteur, mais chaque champion qui la possédait la gardait jalousement. D'autres, par suite de procédés tenus secrets, donnaient à leur chemise le "don" d'empêcher qui que ce soit de les étaler sur le dos. D'autres

encore savaient enlever aux animaux leur force durant les tournois et devenaient ainsi imbattables. Quelques-uns avaient des "attaches" avec la terre et ne pouvaient être déracinés» (Creston, 1957). Dans son document dactylographié, sur la lutte bretonne, le fils de Charles Cotonnec (1972) prolonge ces témoignages: «La superstition se mêlait en effet à la lutte. L'eau de certaines fontaines appelées "*feunteun an nerz*", "fontaine de la force" avait selon la croyance populaire la réputation d'accroître la force des lutteurs. Il fallait la faire couler dans ses manches la veille du tournoi, pour accroître la vigueur de ses bras. (...) Les anciens, étonnés de la force de certains lutteurs, croyaient que ces athlètes arrachaient leurs forces aux animaux, aux chevaux, aux bœufs, aux taureaux, faisaient des pactes avec le diable ou utilisaient des forces diaboliques pour se rendre invincibles et toujours victorieux. Voilà pourquoi certains lutteurs se signaient trois fois avant de lutter tandis que d'autres demandaient à leurs adversaires s'ils n'employaient pas la magie et les sortilèges.»

Nous n'échappons pas ici à l'image de la Bretagne «terre de piété et de mysticisme» (Simon, 1999). Toutefois, le clergé ne réussit pas à éradiquer luttes et autres réjouissances. Il semble que son action, voire sa présence sur les lieux de festivité, ait surtout contribué à tempérer l'enthousiasme des foules. Progressivement les relations entre lutte et clergé vont se pacifier et un cantique recueilli par Creston (1957) montre que certains membres du clergé n'ont pas hésité à utiliser la lutte pour faire passer le message divin:

« Et lorsque s'approchera la mort
Chaque homme à Scaër dira
J'ai bien lutté pendant ma vie,
Je serai couronné par Dieu.
Secourus par notre Saint Patron,
Plus fort sera notre cœur,
Et lorsque nous lutterons sans crainte
Nous mettrons *lamm* tous les diables,
Bien, chaque évêque en chaque temps
Comme en un stade est lutteur
En lice toujours pour la gloire de Dieu
Et le sauvetage de chaque âme. »

Si Cottonnec valorise la sécularisation dans les règlements de 1930 et 1933 et exclut par là tout symbole de croyance, quel qu'il soit, de la lice, Le Goarnic, en choisissant de marquer le grade technique des lutteurs, en utilisant une dentelure cousue au col de la chemise du lutteur, représentant les douze « dents » de la rythmique des chants druidiques de la mythologie celte, renvoie ici à une forme de paganisme. Qu'en est-il des considérations quant aux rituels et aux symboles de la pratique ?

Invention des rituels et symboles

La fabrique du *gouren* moderne s'observe également dans le passage des conventions locales propre à chaque « pays breton » à la norme sportive puis à la standardisation. Le serment, le drapeau fédéral mais aussi la tenue ou encore les grades techniques et la langue associée à la pratique mettent largement en relief la manière dont les acteurs, dans les différents temps institutionnels, transmettent, non seulement, leur technique corporelle, mais aussi un ensemble de représentations et de valeurs qui inscrivent cette lutte dans le territoire armoricain.

Le serment

Le rituel du serment est certainement un des exemples les plus concrets de cette tendance. Effectivement, le serment de loyauté est aujourd'hui érigé comme un symbole ancestral. Pourtant, institué en 1930, il a succédé aux formules de

défis et aux accolades, propres à chaque pays breton, qui scellaient les combats des aïeux. Le serment, dont les versions en breton, en français et en anglais sont éditées dans le règlement de 1930, puis celui de 1933, est inventé et écrit par Charles Cottonnec. Son contenu ne laisse aucun doute quant à sa portée : « Je jure de lutter en toute loyauté sans trahison et sans brutalité, pour mon honneur et celui de mon pays. En témoignage de ma sincérité, et pour suivre la coutume des ancêtres, je tends à mon émule ma main et ma joue. » (Cottonnec in Falsab, 1933 : 25) Le médecin prône ici une éthique cherchant à « Unir au corps d'un athlète l'âme d'un sage. » (Cottonnec in Falsab, 1933 : 36)

Proche de la philosophie et des pratiques néo-druidiques, son serment s'érige en un cérémonial standardisé, contrairement à la variété des défis. En témoigne la gestualité consistant à

saluer son partenaire (son émule) – vous noterez qu'on n'use pas ici du terme adversaire, valeur que les acteurs et actrices aujourd'hui font perdurer – en lui serrant la main et en l'embrassant avant le combat. Une composition entre tradition celto-bretonne et modernité sociale apparaît ici clairement, sans que l'un de ces pôles n'occulte définitivement l'autre; l'éthique du respect apparaît d'ailleurs dans les écrits de la Falsab comme l'une des articulations centrales du projet de rénovation de la lutte bretonne. En réalité, le texte n'est pas tant inspiré des traditions locales des formules de défi – dont on trouve diverses traces particulièrement aux XVIII^e et XIX^e siècles – comme le souligne certains acteurs, qu'une composition *ex-nihilo* adaptée aux conditions contemporaines et aux évolutions du sport. Si le serment des lutteurs perdure dans le *gouren* de Le Goarnic, ce dernier l'estime trop cérémonieux. Il lui préfère ce qu'il considère comme des rites anciens, c'est-à-dire l'accolade à l'adversaire ou les gestualités des défis, semblant ainsi vouloir les inscrire dans une histoire plus lointaine et authentique. Les lutteurs de *Brug* ne s'embrassent plus joue contre joue mais front contre front, comme pour mieux symboliser le *maout* voire la virilité, et n'usent pas d'une poignée de main «à l'américaine» mais d'une empoignade, contrairement aux usages de la Falsab.

Le débat le plus révélateur tient dans l'interprétation des termes du serment dont la version française fait polémique. Dans la revue fédérale, *Gouren informations*, en 1979, le docteur Charles

Cotonnec – fils de Charles Cotonnec, premier Président de la Falsab – membre de la Falsab, et Paul Le Joncour, de *Brug-Bag*, s'invectivent à ce sujet. C'est notamment sur le sens du mot «pays» que les discussions achoppent: pour le premier, le terme désigne le «pays du lutteur» et est donc «en rapport avec la nationalité de celui qui lutte». Pour le second, cette vision est restrictive: «Si l'on se place dans l'esprit de "L'éloge de la lutte bretonne" [...], je ne suis pas convaincu que ce fut l'unique interprétation que [Charles Cotonnec père] voulait donner au mot. [...] chaque lutteur me paraît pouvoir garder toute liberté pour donner au *bro* (pays) du serment le sens qui lui semble le plus en accord avec ses idées; cela peut aller du "coin où l'on habite" [...] à la Bretagne, à la France, et pourquoi pas, par extension, au monde entier. [...] Pour ma part, c'est à la Bretagne tout entière qu'il me paraît normal de se référer quand avant la pratique d'un sport spécifiquement breton on prononce un serment en langue bretonne.»

Malgré ces tensions quant aux significations des termes, le serment perdure aujourd'hui quel que soit le niveau de la compétition et le tournoi. Ce cérémonial moderne standardisé renforce, par le devoir de respect, l'héritage. Mais ce rituel en s'instaurant comme une obligation perd la spontanéité ancestrale des traditions locales. Par contre, l'accolade ou la tape que le vainqueur d'un combat donne sur l'épaule de son émule, à la fin des ébats, sont d'autres signes que les témoignages anciens décrivent et que certains acteurs actuels prolongent. Ces

manières d'être et d'agir, malgré des historicités et historicisations différentes, participent à pérenniser «*l'esprit gouren*» dressant ainsi les jalons d'une culture partagée – tout en restant polémique – qui fait sens pour la communauté. Le serment est par ailleurs traduit dans toutes les autres langues des fédérations adhérentes à la Filc (gaélique, gallois, espagnol, néerlandais, frison, suédois, sarde, islandais, autrichien), pérennisant ainsi la fonction unificatrice et intégrative pour laquelle Cotonnec l'a créé.

Le drapeau fédéral

Le drapeau fédéral, créé en même temps que le serment, est aussi composé dans le sens d'un syncrétisme par Charles Cotonnec. «On m'a souvent dit: il faut un emblème, [...] mais un drapeau est symptomatique d'idées et chez nous une couleur indique un parti. [...] La politique est semeuse de discorde. [...] La couleur du drapeau est verte. C'est la couleur des champs et des prés sur lesquels luttent les lutteurs. Au milieu il y a un écusson avec les hermines de Bretagne et les couleurs françaises. Au-dessous se trouve la ceinture d'or du lutteur avec ces mots *Bepred breizad*, "Toujours Breton". Ce drapeau est symbolique et signifie l'amour de la lutte bretonne, de la Bretagne et de la France unies. Ce n'est pas le drapeau d'un parti, c'est le drapeau de l'entente, de la conciliation et de l'amitié entre tous» (Cotonnec (fils), 1972).

La volonté d'union est aussi celle du *Gorsedd*¹⁷ (assemblée druidique créée en 1899), auquel adhère initialement

Cotonnec, qui affirme l'union fraternelle des Bretons et des Français. Cette volonté d'entretenir l'appartenance à la France se retrouve également dans le fait de jouer les hymnes français et breton à l'ouverture des tournois. En sommant «Breton toujours», sur le drapeau, cela témoigne d'une habile composition. Luttant contre toute forme de séparatisme, Charles Cotonnec, qui entend garder une certaine indépendance vis-à-vis de l'Union régionale bretonne et du *Gorsedd* (Épron & Robène, 2007 : 256), inscrit toutefois son projet dans une dimension identitaire et politique. La volonté de rassembler autour de la lutte des personnes d'horizons divers, sans distinction d'opinion politique, religieuse ou sociale, est revendiquée: «Venez, qui que vous soyez. Que votre drapeau aille du blanc le plus liliacé au rouge le plus teinté. Dans nos réunions se fait l'oubli des soucis de la vie, des tourments des affaires, des divisions et des haines de la vie publique, le rapprochement, la fraternisation des classes et des milieux.» (Cotonnec in Falsab, 1933 : 34) Le *gouren*, enraciné dans une culture et un passé vivaces, est un moyen de pérenniser une culture régionale, qui ne s'oppose, ne semble-t-il pas ici, frontalement au centralisme républicain ni au nationalisme français mais l'intègre comme moyen de légitimation. La diffusion du standard sportif est, dans l'entre-deux-guerres, loin de gommer les traits locaux. Ce drapeau reste aujourd'hui l'emblème de la lutte bretonne, toujours accompagné lors des compétitions locales, nationales ou internationales du drapeau breton.

Quelques autres évolutions réglementaires et pratiques

L'arbitrage à trois, l'utilisation de *pal-lenn* (tapis) en hiver comme en été là où la Falsab ne les autorise que pour l'entraînement hivernal (contrairement aux préconisations du règlement formulé par Cotonec), l'évitement de la chute sur son adversaire et l'alourdissement des pénalités en cas de danger ou de non combat constituent les points de règlement de *Brug*. L'amateurisme et l'esprit sportif sont au regard des acteurs de *Brug* nécessaires et marqués, selon eux, par la suppression des prix en argent. Quant à la transmission, elle est aussi pensée et revendiquée sous diverses formes. Répertorier les prises de *gouren* et ne plus se contenter d'une transmission orale mais en laisser des traces écrites. Le recueil se fait sous forme de chronophotographies et est édité dans un manuel intitulé *Gouren. La lutte bretonne attendait son heure*, paru en 1969. Ce dernier recense soixante-treize prises de base catégorisées en six familles de formes de corps et/ou de techniques de saisie¹⁸.

Si Le Goarnic use pleinement des leviers du modèle sportif, c'est parce qu'ils lui permettent l'adhésion à la FFL, mais surtout, par-là, d'entrer à l'école, de créer des formations diplômantes, etc. Ces innovations s'ancrent également dans l'héritage celtique et breton. La langue bretonne modernisée, c'est-à-dire standardisée et non plus propre à chaque territoire de la Bretagne, est désormais plus présente:

dans la dévolution de points permettant de gagner le combat sans marquer un *lamm*, dans le vocabulaire de l'arbitrage, ou encore dans le recueil technique. Les grades techniques ou *rann*¹⁹, marqués par les dentelures du col du *roched*, que Le Goarnic invente renvoie eux à la rythmique des chants druidiques, même si le projet avait aussi un sens pédagogique, motiver les enfants – à l'image des ceintures de couleur en judo – en leur permettant de visualiser et de prendre conscience de leur niveau de compétence. Notez que jusqu'il y a quelques années, cette visibilité des niveaux techniques – désormais identifiable à la couleur de l'écusson cousu sur le *roched* – avait peu de succès; les acteurs interrogés précisant que les lutteurs sont des personnes humbles. Depuis peu, il semble que la mise en scène des niveaux techniques tend à se développer. L'adhésion à la FLL engendrait des obligations comme celles d'organiser des championnats de France. Or Le Goarnic envisageait la pratique aussi comme un jeu. Dans ce sens, il invente les tournois dits *mod khoz*, c'est-à-dire «à l'ancienne» à partir de 1973, où les lutteurs se défient – c'est-à-dire pas d'appariement au poids et pas par tirage au sort du tableau du tournoi fait par l'institution – et sont jugés par l'arbitrage populaire (les spectateurs verbalisent et annoncent le résultat par leur réaction). Cette formule de tournoi perdure aujourd'hui mais a été réaménagée par le règlement de 2004. Entre autres, l'arbitrage se fait par des officiels. C'est à l'occasion de ces tournois, 7 à 8 en été,

que les lutteurs bretons peuvent encore gagner le *maout*.

Par ailleurs, après que la tenue des lutteurs a été quelque peu normalisée sous l'ère Cotonnec – avant 1930 elle était finalement la tenue du quotidien – ressemblant alors à la tenue des gymnastes et athlètes de l'entre-deux-guerres, ce sont les shorts de sport qui s'imposent ensuite. Avec Le Goarnic c'est le retour du *bragoù* blanc qui est de rigueur, c'est-à-dire le pantalon bouffant s'arrêtant à hauteur des genoux, qui était le pantalon des paysans cornouaillais du XIX^e siècle, auquel s'ajoute le *roched*, désormais avec un col ras du coup – et non plus avec une échan-crure – et des manches à mi-biceps normalisées, comportant une ceinture avec un passant en tissu et dont le nœud se noue sur le côté. À partir des années 1980, le short de sport coloré fait son retour. Dans sa forme actuelle, la tenue est désormais standardisée, et ce depuis 1994. Reprenant les couleurs du *Gwen Ha Du* – nom du drapeau breton ou pour une traduction littérale «blanc

et noir» – *bragoù* noir et *roched* blanc-écru. Ces vêtements sportifs sont aussi reçus, presque paradoxalement, comme symbole du gommage social: neutralité ou in-distinction de genre, d'âges et de classes sociales. Une autre forme de création ou reconstruction peut donc s'observer. Les lutteurs portent le *bragoù* et le *roched*, standardisés et adaptés aux exigences et à l'équité des rencontres sportives mais encore présentés aujourd'hui par certains acteurs comme des réminiscences de «la» tenue du paysan breton des XVIII^e-XIX^e siècles, alors que cette mode différait quelque peu en fonction des pays bretons et surtout, comme le souligne Czornyj (2012), est une mode que l'on trouvait aussi ailleurs en Europe aux mêmes périodes. Enfin, le corps des *gourenierien* (lutteurs) devient l'espace de transformations de traditions, confrontée aux exigences de la modernité, renouvelant les ancrages identitaires de la mémoire aussi en inventant le *babigouren* pour les 4-6 ans, le *gouren* féminin (Épron, 2012), le *gouren* scolaire, loisir, etc.

Conclusion

Au XX^e siècle, le *gouren* est donc investi, voire surinvesti, de discours identitaires qui consistent à faire rejaillir les racines celtes de la pratique en vue de faire valoir une identité bretonne. Le recours récurrent aux références sur l'antériorité de la pratique ainsi que l'affirmation d'une appartenance

au celtisme contemporain manifestent ici un «besoin d'identité» (Huruguen, 2007) qui se construit notamment autour d'une modernité repensée, intégrant la tradition, du moins c'est ainsi que l'énoncent les acteurs. En d'autres termes, l'histoire du *gouren* et particulièrement de ses soubresauts fédéraux

permet de questionner diverses dialectiques entre mémoire, tradition, patrimoine et modernité. Cet engouement n'est pas caractéristique du *gouren*, en témoigne les travaux sur le patrimoine, où des chercheurs expliquent ce « besoin d'identité », comme une réaction pour chercher la sécurité dans un passé nostalgique mais aussi subjuguer des peurs : mondialisation, globalisation, frontières, crises, migrants, etc. (Hoarau & al. 2005 ; Épron & Le Coadic, 2017).

Le discours identitaire n'a pas les mêmes intonations aux différents temps institutionnels, mais il demeure une inscription fondamentale de la pratique dans le registre politico-culturel et témoigne de celle-ci. Ainsi persistent encore aujourd'hui des tensions dont les dynamiques s'inscrivent au cœur d'assemblages culturels (Huruguen, 2007) ou d'innovations. Ces perceptions diffèrent dans l'espace vécu et l'emboîtement des appartenances dans la définition de la bretonnité. Comme l'ont montré Pierre-Jean Simon (1999) et Ronan Le Coadic (1998), il y a différentes manières d'être breton et d'ordonner ses appartenances identitaires, de même qu'il y a différentes façons de concevoir les traditions, depuis des données figées transmises de génération en génération jusqu'à des pratiques vivantes adaptées à « l'ère du temps ». L'institutionnalisation, perçue comme nécessaire au xx^e siècle, se construit alors autour d'une revendication d'un patrimoine corporel spécifique dont la transmission reste marquée par le rôle des acteurs et actrices, par des représentations dont

ils.elles s'inspirent et qu'ils.elles (re) produisent, véhiculent et transforment. Les débats autour des transformations de la pratique du *gouren*, de ces symboles et de ces rituels montrent que la pratique n'est pas figée puisque les acteurs et actrices s'approprient leur image, tout en contribuant à sa reconnaissance auprès des pouvoirs publics. Finalement, la patrimonialisation fait de cette lutte non seulement une « forme identitaire mobilisatrice » – les investissements peuvent être variables, différenciant les profils d'adhésion – mais plus encore un élément constitutif de la culture bretonne au sens où la pratique intègre plus largement ce qu'il faut rappeler avec l'historien Alain Croix (2008), l'invention culturelle d'une région.

Ce numéro spécial de la revue *Corps* permet de comprendre les processus et les enjeux de transmission de pratiques traditionnelles au Sénégal et en Bretagne – « Entre le local et le global, le “dedans” et le “dehors” (Badiou, 1982) ou l'extraversion et l'intraversion (Bayart, 1996 : 80), l'ancien et le nouveau, l'ostentatoire ou le spectaculaire et le caché ou l'occulte, ce sont en effet des logiques de recomposition, de transition, de réinvention et d'hybridation qui peuvent rendre compte de ce phénomène bio-socio-culturel total qu'est la lutte [au Sénégal]. » (Chevé & al., 2014 : 51-52) – rendant ainsi saisissantes diverses réalités en contexte et opérantes des études comparatives notamment à propos des « ajustements du système symbolique aux nouvelles réalités économiques et sociales » (Roussely, 2016 : 7).

Notes

1. C'est une forme de lutte debout, avec habits, dont le dessein est de mettre son partenaire *lamm*, autrement dit le faire chuter sur les deux omoplates simultanément, avant tout autre partie du corps. Ainsi la victoire est directe, mais, depuis 1928, le gain du combat peut se faire aux points. Les saisies des deux mains se font systématiquement sur la chemise, ceinture comprise, les protagonistes ne peuvent pas saisir les membres inférieurs. Les jambes peuvent, elles, crocheter, balayer, faucher. Deux saisons structurent les compétitions en *gouren*: en salle sur tapis pour la saison automne-hiver, et l'été, à l'extérieur, sur la sciure. Pour les tournois d'été il est possible, à l'occasion de sept à huit tournois dits à l'ancienne (*mod-khoz*), de gagner le traditionnel *maout* (bélier, mouton, en langue bretonne). En été les tournois se déroulent souvent à l'occasion de fêtes locales et culturelles. Comment se déroule un tournoi? Après la pesée, défilé des lutteurs et lutteuses au son de la musique bretonne ou celtique dans les rues du village ou de la ville où se déroule l'événement, ce rituel est uniquement organisé pour les tournois d'été. Par contre, quelle que soit la saison, les lutteurs-euses prêtent toujours serment en breton puis en français avant que les affrontements ne commencent. Les combattant.e.s se saluent (rituel codifié) avant et à la fin du combat.

2. Voir pour cette notion le numéro spécial de la revue *Staps*, 2013/3, vol. 34, n° 101.

3. Présentée comme héritage transmis depuis des générations (Le Bris du Rest, 1976; Jaouen, Jaouen & Le Joncour, 1984), issue d'une lignée de pratiques apparentées « depuis l'antiquité celtique préchrétienne et peut-être préhistorique » (Creston, 1957: 7), la pratique serait issue d'un métissage entre une lutte apportée par les Bretons insulaires – fuyant l'invasion de leur territoire par les Saxons, les Angles et les Jutes – et un style armoricain du haut Moyen-âge – dont il n'y a aucune trace –, lors des migrations entre les IV^e et VI^e siècles en Armorique (Monnier, Cassard, 2003), les peuples du *Cornwall* (Cornouailles britannique) et du *Devon* (sud-ouest de la Grande-Bretagne) important leurs traditions (Hubert, 1998). Parenté d'autant plus admise et cultivée, notamment dans productions et ouvrages contemporains sur le *gouren* (Gourmelen, Bour-

donnay & Legret, 2005) que des luttes à l'historicité proche et à l'allure similaire – comme la lutte de Cornouailles britannique ou *cornish wrestling* – existent encore dans d'autres régions ou pays celtiques (Jaouen, 2005).

4. Sa vocation essentielle consiste dans les activités littéraires et linguistiques en faveur du panceltisme (Le Stum P., 1998).

5. La *Gaelic athletic association* vise à former des athlètes par les jeux gaéliques, comme le *hurling* ou le football gaélique, dans le cadre de sociabilités qui mêlent éducation physique, littérature, langue, chants, etc. L'idée est de promouvoir une culture par une socialisation dans laquelle chacun des pans fait sens intégrés aux autres (William Folley Mandle, *The Gaelic athletic association and Irish Nationalist Politics 1884-1924*, Leeds: Gill & MacMillan, 1987; Vincent McDonnell, *The story of the GAA*, Cork: The Collins Press, 2009).

6. Voir les fonds (non classés) de l'Institut conservatoire du *gouren* et des jeux de l'association *Armel-C'hoarioù Trégor* basée à Belle-Isle-en-terre (Côtes d'Armor), particulièrement l'exposition de Aurélie Épron et collectif Armel, « Le gouren s'affiche. La lutte bretonne à travers les affiches 1871-2001 », Belle-Isle-en-Terre, 2003.

7. Le *Gorsedd* breton est essentiellement inspiré par un souci de défense de la culture bretonne, à l'image des premiers temps du régionalisme qui, au début du XX^e siècle, voit se multiplier les associations soucieuses de la sauvegarde de « la personnalité provinciale », mouvement quelque peu passé inaperçu dans le bouillonnement des luttes menées au nom de la justice sociale, de la liberté scolaire ou de l'anticléricalisme. La nature y est source de vie et d'inspiration: littérature, herboristerie, etc. (Le Scouëzec 1966; Le Stum, 1998; Jigourel, 2002).

8. Après la Libération, le mouvement culturel breton se restructure et défend l'idée d'une particularité bretonne à sauvegarder face au centralisme. Le troisième *Emsav* (mouvement idéologique porté informellement par des organisations économiques, culturelles, politiques impliquant l'existence du concept de « nation bretonne ») se développe en ce sens. Les premiers *bagadoù* (formations musicales locales), liés à des cercles celtiques, des groupes de danses ou de sauvegarde des costumes traditionnels, naissent à la fin des années 1940 dans cette perspective. Le militantisme breton se structure aussi autour de l'encouragement de la langue et de la littéra-

ture locales (création de revues, d'émissions radio puis de télévision bretonnantes). Ainsi renaît un activisme culturel en Bretagne, qu'escorte le retour de partis bretons dans l'arène politique, divisés toutefois entre positions fédéralistes, nationalistes, autonomistes voire indépendantistes (Nicolas, 1982). Bref, les années 1960-1970 voient se restructurer une conscience régionale forte en Bretagne, accompagnée d'un essor sans précédent de la musique bretonne, qui dénonce l'oppression centralisatrice et la stigmatisation ressentie en Bretagne : l'image du « plouc » breton est alors encore largement diffusée et renforcée par les médias à travers, en particulier, la célèbre Bécassine (Lacombe, 1993).

9. Patrick Manrot Le Goarnic dit *Patrig Ar Goarnig*, est le fils d'une famille nombreuse bretonne à laquelle certains droits ne furent pas accordés, comme les allocations familiales, sous prétexte que les enfants portaient des prénoms bretons et, de fait, n'étaient pas inscrits à l'état civil. L'affaire fut à l'époque fortement médiatisée.

10. Entretien avec Patrick Le Goarnic, 16 mai 2007.

11. Jean-Noël Kerboul, *Gouren Informations*, n° 56, août-oct. 1980.

12. Entretien avec Patrick Le Goarnic, *op. cit.*

13. *Ibid.*

14. En réalité, les péripéties fédérales sont bien plus complexes que la brève synthèse ici présentées, nous vous renvoyons à l'ouvrage de Czornyj, 2012, pour saisir plus en détail celles-ci.

15. Saint-Cadou est un saint gallois, il est le patron des lutteurs. Les luttes auxquelles il est fait allusion avaient lieu près de la chapelle de Saint-Cadou, en Gouesnac'h.

16. D'après Émile Souvestre dans *Les derniers Bretons*, publié en 1836.

17. L'association bardique bretonne est officiellement déclarée en novembre 1908, sous le titre de *Gorsedd Barzed Gourenez Breiz Izel* (*Gorsedd des Bardes de la presqu'île de Bretagne*). L'appellation actuelle est *Breudeuriez Drouized, Barzhed hag Ovizion Breizh* (Fraternité des druides, bardes et ovates de Bretagne). (Raoult, 1992)

18. Six familles : projeter (*kikledoù*) ; prises de hanches et jambes (*taol korn reor, taol dreist a-raok, taol dreist a-dreñv*) ; prises de bras ; balayages-barrages (*taol biz troad, taol biz troad da c'hostez*) ; ceintures (*ar vriad a-raok, aroriad da c'hostez, ar vriad a-dreñv*) ; prises d'épaule (*taol samm miliner*).

19. Pour obtenir un *rann* il faut maîtriser six prises, c'est-à-dire une dans chaque famille de techniques, plus six parades et un circuit *training*.

Bibliographie

Arnaud P. (dir.) 1987, *Les Athlètes de la République*, Paris, Privat.

Chevé D., Wane C. T., Barthélémy M., Kane A. W., Sow I. 2014, *Corps en lutte. L'art du combat au Sénégal*, Paris, CNRS Éditions.

Citron S. 2008, *Le Mythe national : l'histoire de la France revisitée*, Paris, les Éd. de l'Atelier, les Éd. ouvrières.

Cotonnec C. (fils) 1972, *La Lutte bretonne*, Rennes, document dactylographié inédit disponible à la bibliothèque du Musée de Bretagne.

Creston R.-Y. 1957, *La Lutte bretonne à Scaër* (1943), Rennes, Éditions B.A.S.

Croix A. 2008, *La Bretagne entre histoire et identité*, Paris, Gallimard.

Elias N. & Dunning E. 1994, *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard.

Épron A. & Robène L. 2007, «Le docteur Cotonnec, utopien breton apôtre de la culture physique et rénovateur du gouren», dans *Mémoire de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, tome LXXXV : 253-279.

Épron A. 2008, *Histoire du gouren (xix^e-xxi^e siècles) : l'invention de la lutte bretonne*, Rennes, Thèse de doctorat en STAPS, UEB Rennes 2.

Épron A. 2012, «La féminisation de la lutte bretonne : héritage culturel et transformation des identités sexuées», in Aceti M. & Jaccoud C. (éd.), *Sportives dans leur genre ? Permanences et variations des constructions genrées dans les engagements corporels et sportifs*, Peter Lang, coll. «Savoirs sportifs – Sports knowledge».

- Épron A. & Le Coadic R. (dir.) 2017, *Bretagne. Migrations et identité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Fagnoni E. 2013, «Patrimoine versus mondialisation?», dans *Revue Géographique de l'Est*, vol. 53: 3-4.
- Falsab 1933, *La Lutte bretonne. Organisation et règlement*, Lorient, Le Nouvelliste du Morbihan.
- Geslin C., Gourlay P., Monnier J.-J., Le Coadic R. & Denis M., *Histoire d'un siècle, Bretagne 1901-2000. L'émancipation d'un monde*, Morlaix, Skol Vreizh.
- Gourmelen L., Bourdonnay J.-D. & Legret E. 2005, *Gouren, lutte et défis d'un sport breton*, Spézet, Coop Breizh.
- Hoarau J., Maric M. & Sagot-Duvauroux D. 2005, «Menaces sur la diversité culturelle», dans *Mouvements*, n° 37, (1).
- Hubert H. 1998, *Les Celtes et l'expansion celtique* (1932), Paris, Albin Michel.
- Huruguen J. 2007, *Gouren, modernité, tradition: l'expression sociale d'un assemblage culturel*, Brest, Mémoire de Master Sport, santé, société, Université de Bretagne occidentale.
- Ihl O. 1996, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard.
- Jaouen G. 2005, *Les Luittes celtiques de Bretagne et du Cornwall. Du jeu au sport?*, Saint-Thonan, Éditions Confédération FALSAB.
- Jaouen G., Jaouen J.-P. & Le Joncour P. 1984, *La Lutte bretonne, des origines à nos jours*, Rennes, ICB.
- Jigourel T. 2002, *Druides, modernité d'une tradition millénaire*, Spézet, Éditions Coop Breizh.
- Lacombe P. 1993, *Corps enchaînés, corps déchaînés: des cultures corporelles d'hier et d'aujourd'hui, en Bretagne, 1870-1990*, Brest, Thèse d'ethnologie, UBO.
- Lagrée M. 1992, *Religion et cultures en Bretagne*, Paris, Fayard.
- Le Bris du Rest E., *La Lutte bretonne*, Rennes, Musée de Bretagne, 1976.
- Le Coadic R. 1998, *L'Identité bretonne*, Rennes Presses Universitaires de Rennes, Coll. Terre de Brume.
- Le Scouëzec G. 1966, *Guide de la Bretagne Mystérieuse*, Paris, Tchou.
- Le Stum P. 1998, *Le Néo-druidisme en Bretagne. Origine, naissance et développement*, Éditions Ouest-France, Rennes.
- Monnier J.-J. & Cassard J.-C. (coord.) 2003, *Toute l'histoire de la Bretagne* (4^e éd.), Morlaix, Skol Vreizh.
- Mosse G. L. 1980, «La Nationalisation des masses, gymnastique, tir et constitution du sentiment national en Allemagne.», dans Ehrenberg A., «Aimez-vous les stades?», *Recherche*, n° 43, avril 1980: 59-74.
- Nardini D. 2016, *Gouren, la lotta bretonne. Etnografia di una tradizione sportiva*, Cargeghe, Editoriale Documenta.
- Nicolas M. 1982, *Histoire du mouvement breton*, Paris, Syros.
- Noiriel G. 2001, *État, nation et immigration*, Paris, Gallimard.
- Nora P. 1984, *Les Lieux de la mémoire – La République*, tome I, Paris, Gallimard.
- Parenteau D. 2007, «Diversité culturelle et mondialisation», dans *Politique et Sociétés*, 261: 133-145.
- Raoult M. 1992, *Les Druides, les sociétés initiatiques contemporaines*, Monaco, éditions du Rocher.
- Rautenberg M. 2003, *La Rupture patrimoniale*, Grenoble, À la croisée.
- Rautenberg M. 2005, «Mémoire et patrimoine dans l'imaginaire collectif.», dans

- Actes du colloque Mémoire et diversité culturelle*, Strasbourg: 6-9.
- Roussely V. 2016, *Entre corps invaincus. Les luttes rituelles de Zitlala au Mexique*, Montpellier, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paul Valéry.
- Sébillot P.-Y. [1886] 1968, *Le Folklore de la Bretagne*, Paris, Édition Maisonneuve et Larose.
- Simon P.-J. 1999, *La Bretonnité, une ethnicité problématique*, Rennes, PUR.
- Tétard P. (dir.) 2007, *Histoire du sport en France, du Seconde Empire au régime de Vichy*, tome 1, Paris, Vuibert.
- Thibault J. 1981, «Philippe Tissié (1852-1935)», dans Arnaud P. (dir.), *Le Corps en mouvement. Précurseurs et pionniers de l'éducation physique*, Toulouse, Privat.
- Thiesse A.-M. 2001, *La Création des identités nationales*, Paris, Seuil.