

Comment disparaissent les routes

Le Tour de France des compagnons

Nicolas Adell

LISST / Centre d'Anthropologie Sociale

Le Tour de France des compagnons puise l'essentiel de sa notoriété dans le fait qu'il est tout à la fois un voyage d'étude et d'initiation. Ce dernier aspect surtout a fait couler beaucoup d'encre depuis George Sand qui écrivait dans son *Compagnon du Tour de France* : « Le Tour de France, c'est la phase poétique, c'est le pèlerinage aventureux, la chevalerie errante de l'artisan. » Or, si l'on tient, comme les compagnons, à façonner des hommes en suivant un certain modèle, celui d'une virilité traditionnelle, il est impératif qu'une direction soit indiquée. Il faut ainsi qu'ils conjoignent l'exigence d'un tracé à suivre et la nécessité d'un « au-delà » de la route : les hommes hors pair ne se construisent pas sur les sentiers battus.

L'errance a pu appartenir à la préhistoire du Tour de France, jusqu'à la fin du XVII^e ou au début du XVIII^e siècle, époque où l'identité des compagnons n'est pas encore faite d'un « aller vers », mais s'appuie sur une mobilité qui se suffit à elle-même. Peu à peu incompatible avec l'idée du voyage organisé, l'expression « Tour de France » étant en elle-même l'annonce d'un programme, elle est devenue une des principales pratiques à débusquer. Ces transformations ont également atteint les représentations de la route : celle-ci conviait les compagnons à quérir leur identité spécifique ; elle n'est plus aujourd'hui que le mal nécessaire d'hommes à qui l'on fait la promesse d'un horizon d'excellence.

1. La surveillance et la domestication des hommes

Sur le Tour de France, il faut éviter les abandons dont les errances sont en grande partie responsables. Il s'agit de prévenir les divagations, tant physiques que morales. Si tous les partants ne parviennent pas à devenir des compagnons, ce qui est somme toute une loi de l'élitisme, il faut néanmoins donner les clés qui permettront à quelques-uns d'y arriver.

Ainsi, dès le XVIII^e siècle, certains compagnonnages faisaient obligation aux arrivants de justifier de leur passage dans telle ou telle ville en leur demandant de décrire un détail précis d'un monument, détail appelé « remarque » : une marque lapidaire, une figure spécifique, un bas-relief, une ronde-bosse, éléments peu visibles pour qui se contente d'une visite légère.

Mais il est peu probable que les compagnons aient cru à l'efficacité réelle d'un tel dispositif : les itinérants devaient bien communiquer entre eux. Aussi, est-ce vraiment un contrôle d'itinéraire qui se joue dans le système des remarques ? L'existence d'une correspondance compagnonnique assez développée, informant souvent des moments du départ, nous incite à penser que les remarques ne peuvent épuiser leur utilité dans la fonction « preuve de passage ». En réalité, on pourrait plutôt y voir une volonté, de la part des compagnons, d'éducation, de domestication et, partant, d'affirmation d'un pouvoir sur les corps. Il s'agit de donner de la consistance à « l'être en route » cher à Gabriel Marcel¹.

Il est tout à fait probable que les remarques aient été pensées, à l'origine, comme des modèles stigmatisant un certain niveau d'habileté technique. Observer ces pièces d'ouvrage relevait d'une éducation à la culture de métier magnifiant l'ingéniosité inégalable des Anciens. Ainsi, un compagnon, surnommé La Fidélité de Saint-Louis-de-Montferrand, disait en 1925 de la remarque des tailleurs de pierre en Avignon, un pendentif sous une arcade ouvrant sur la cour du palais des papes, que « ce chef-d'œuvre provoque tout à la fois une impression de terreur et d'admiration devant l'imposante symétrie de cette masse de pierre suspendue dans le vide »². L'aspect technique, le tour de main prodigieux, est bien la raison d'être première de la contemplation imposée. Il en est de même à Saint-Gilles-du-Gard où les compagnons peuvent toujours venir s'extasier devant l'escalier à vis de l'église romane, chef-d'œuvre de stéréotomie.

Mais l'éducation technique ne concernerait ici que les seuls tailleurs de pierre, puisque les remarques sont presque exclusivement des produits de la taille. Or, tous les compagnons les utilisent : Agricol Perdiguier, compagnon menuisier qui fait son Tour entre 1824 et 1828, en mentionne quelques unes à Nantes ou à Montpellier. Il faut donc y chercher plus que de la culture technique fossilisée. On peut en effet y déceler aussi une mémoire du Tour de France. Ainsi, la remarque de Bordeaux, constituée par le fronton de l'hôtel des Fermes figurant des *putti* taillant des blocs de pierre s'opposant à un vieillard désespéré jetant ses outils, est censée rappeler aux compagnons du Devoir la victoire remportée sur les tailleurs de pierre du Devoir de Liberté lors de la construction de l'actuelle place de la Bourse : ces derniers n'arrivaient

¹. Gabriel Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, 1998, p.8.

². Cité dans Jean-François Blondel, Jean-Claude Bouleau, Frédérick Tristan, *Encyclopédie du Compagnonnage*, Paris, 2000, p.55.

pas à assembler les pierres taillées par les Devoirants³. Progressivement donc, l'aspect technique tend à devenir secondaire : les remarques se font pédagogiques. Tout porte à croire qu'on les choisit pour ces raisons. Ainsi, l'une d'elles à Montpellier, selon Perdiguier, constituait « un bas-relief figurant une anguille qui s'échappe, à travers une trop grande maille, du filet qui la retenait prisonnière » et que l'on peut observer au château d'eau de la ville⁴. Quelle meilleure image pour les compagnons qui ont survécu aux lois d'Allarde et Le Chapelier interdisant leurs réunions au début de la période révolutionnaire ?

Mais les remarques, ce sont aussi, et peut-être surtout même si le souvenir en a été moins prégnant que pour les grandes œuvres, des détails infimes ou apparemment inintéressants, ceux que le touriste moyen, et même averti, ne s'attacherait pas à contempler. Il s'opère de cette manière une distinction entre le compagnon itinérant et le voyageur lambda. Cela semble être en usage dès la fin du XVII^e siècle ou le début du XVIII^e siècle. Un livret satirique de cette époque, *L'Arrivée du brave Toulousain*, en fait mention⁵. Mais les autobiographies du XIX^e siècle permettent d'en mieux juger la réalité. Ainsi, toujours à Montpellier selon Perdiguier, il fallait aussi remarquer « dans l'entablement dorique de la porte du Peyrou, au-dessous des triglyphes, quelques gouttes pendantes non découpées » ; à Nantes, c'est un bas-relief de petites dimensions figurant un Marc-Antoine dans une attitude « que la pudeur ne permet pas de décrire »⁶. En immisçant de la légèreté, les compagnons s'invitent eux-mêmes à tolérer la gravité du contexte, qui reste celui d'une discipline des corps et d'une politique de la surveillance.

Il ne s'agit donc pas seulement de prouver son passage dans une ville. Sous couvert d'un discours sur l'éducation technique et artistique du voyageur, il faut en réalité simplement témoigner que l'on a fait la route en compagnon. En ce sens, il s'exprime dans le système des remarques une volonté de maîtrise, de la part de la société, du corps des individus dont on cherche à orienter le mouvement, que l'on veut courber en des lieux précis. [une phrase supprimée] Ainsi, en dehors du contenu que l'on a compris être variable, si l'on cherche une philosophie de la remarque, on pourra la découvrir dans la perspective d'une domestication des corps par l'imposition de postures en certains endroits, qui sont rendus symboliquement

³. Cité dans *ibid.*, p.87. À cette époque, les compagnonnages des tailleurs de pierre, comme ceux des charpentiers et des menuisiers, étaient scindés en deux rites rivaux : ceux du Devoir (dits Devoirants) et ceux de Devoir de Liberté.

⁴ Agricola Perdiguier, *Mémoires d'un compagnon*, Paris, 1992, p.161.

⁵. *L'Arrivée du brave Toulousain*, Troyes, 1731.

⁶ A. Perdiguier, *Mémoires [...]*, p.161, p.241.

plus denses par la pensée de tous ces compagnons de différentes époques superposés en ces lieux en une même attitude. Au-delà des différences interrégionales, de la variabilité infinie des détails observables et déjà très importante de ceux observés, on constate une volonté de production du Même, qui passe ici par une maîtrise des corps individuels. Le compagnonnage met en scène sa longue durée en créant une chaîne imaginaire de compagnons adoptant des attitudes similaires. Dans cette mesure, on peut estimer qu'il se joue également de la filiation symbolique à travers la reproduction des gestes des Anciens. « Être en route », c'est pénétrer la surface de la trajectoire et rendre compte des strates de voyageurs qui y sont dissimulés ; c'est épaissir la route avec du temps à retrouver.

Ce procédé de contrôle des individus invite à penser, chez les compagnons, une volonté plus globale de domestication. Cet aspect prend toute son ampleur à partir du moment où l'on se rend compte que le Tour de France cherche finalement à faire passer le « naturel », non plus seulement chez les individus mais d'une manière générale au sein des espaces parcourus. La route a beau être le produit fini d'activités humaines, elle conserve, comme toute voie, un potentiel d'ensauvagement de ceux qu'elle prétend conduire. Avec son lot d'incertitudes et de risques, l'étourdissement d'un infini qu'elle matérialise (on ne sait pas où elle s'arrête véritablement), la route interroge la maîtrise de notre destinée. Question insupportable, et il faut rendre à la route ses limites, l'encadrer pour la dominer en quelque sorte, non pour trouver une réponse satisfaisante, mais pour éviter que de telles interrogations nous échoient.

2. Rites de passage

La solution la plus simple, et dont les compagnons ne sont pas les seuls à faire usage, est de marquer l'importance des arrivées et des départs. L'idée d'un « désenchantement de l'arrivant » par ce biais, mise en avant par Anne Gotmann⁷, a la plupart du temps un tour informel et inconscient mais est, chez les compagnons, quasiment explicite : ce sont des moments qui parviennent au rang de rites. On sait l'importance qu'ont pu tenir les passages matériels, effectués dans l'espace aux bornes et autres seuils, dans la formation vangennepienne du modèle des « rites de passage ». L'attention que Van Gennep a portée aux rites du voyageur est ici absolument décisive. D'une part, ils sont des éléments de transition

⁷. Anne Gotmann, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris, 2001, p.61. L'expression était déjà employée par Arnold Van Gennep s'appuyant sur les travaux de Frazer et de Crawley ; cf. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1981, p.36.

entre des rites de passage matériel (seuil, porte, portique...) et des rites de passage immatériel (d'un statut social à un autre). D'autre part, ils présentent « la plus grande analogie » avec des passages réels tout en s'attachant à faire passer du statut d'étranger à celui d'hôte⁸. Que l'on arrive ou que l'on parte, il faut faire « passer » la route : prévenir, ou guérir, des enchantements dont on la soupçonne.

2.1 Les entrées en ville

À son arrivée dans une ville, l'itinérant doit se présenter chez la Mère des compagnons de sa corporation ou de son groupement. Depuis le début du XX^e siècle, celle-ci est souvent avertie à l'avance de l'arrivée d'un voyageur. On sait qui arrive et quand, ce qui a sans doute contribué à un affadissement des rituels de reconnaissance, mais sans supprimer entièrement le processus du désenchantement. Un menuisier qui fait son Tour dans les années 1930, Pierre Morin, est accueilli à Bordeaux, où il n'est pas spécialement attendu, par un compagnon avec qui il échange des signes de reconnaissance⁹. Vestiges d'un moment où les surprises d'une arrivée impromptue étaient encore possibles ou, du moins, dont le fantasme était encore vif. Aujourd'hui, toute arrivée est prévue, organisée. Être attendu, c'est déjà en partie être désenchanté. On n'est déjà plus quelqu'un qui voyage, pire qui erre, on est toujours quelqu'un qui arrive.

Il faut alors se présenter au Rôleur qui a, parmi d'autres fonctions, celle d'assurer l'accueil des arrivants. La visite de la maison, après avoir remis des « papiers » justifiant de son appartenance à la société, achève ces entrées que décrivent les autobiographies récentes et nos jeunes enquêtés. On peut penser que la moindre durée des trajets entre les étapes a pu entraîner une nécessité moins prégnante de « dépollution » de l'arrivant. La volonté « d'avancer avec le siècle » y est, comme souvent, certainement pour beaucoup.

Les choses étaient différentes aux XVIII^e et XIX^e siècles. La « dépollution » de l'arrivant était une affaire que l'on prenait à cœur et qui obéissait à un complexe rituel fort dense, variable selon les sociétés compagnonniques et les époques. Dans le cadre de cette étude, nous ne pouvons nous en tenir qu'à un canevas général. Suivons, par exemple, celui décrit par Étienne Martin Saint-Léon, reconstitué à partir de plusieurs documents¹⁰. Après s'être présenté chez la

⁸. *Ibid.*, p.35-53.

⁹ Pierre Morin, *Compagnon du Devoir au XX^e siècle*, Paris, 1994, p.109.

¹⁰. Étienne Martin Saint-Léon, *Le Compagnonnage. Son histoire, ses coutumes, ses règlements et ses rites*, Paris, 1977, p.233-238.

Mère, l'arrivant doit en premier lieu justifier de sa qualité de compagnon et présente à cet effet son passeport compagnonnique, appelé « Affaire » la plupart du temps. Le compagnon doit ensuite « agir », et non plus seulement exposer, son état. Il s'engage un dialogue convenu et un échange de gestes entre le responsable de la maison, dit Premier en ville, et l'arrivant : c'est ce que l'on appelle « la reconnaissance » dans la plupart des corporations. Il s'agit de « l'action de se reconnaître entre Compagnons, par figures, paroles, attouchements, et autres démonstrations qui constituent une reconnaissance en règle preuves de leur identité qu'ils se donnent réciproquement afin d'éviter toute surprise de la part de ceux qui voudraient s'introduire clandestinement dans la société ou tromper la bonne foi de nos frères », précise la Règle des blanchers-chamoiseurs en 1840¹¹. Certaines corporations n'évoquent pas cette pratique ou la réduisent à un simple échange entre l'arrivant (désigné ci-dessous par la lettre A) et le Rôleur ou le Premier en ville (lettre P). Voici la façon, beaucoup plus exhaustive, dont on devait procéder, toujours chez les blanchers-chamoiseurs :

« A. [Arrivant] : *Pose ordinaire du compagnon en exercice et à la distance de trois pas de celui qu'il salue.*

*Attouchement des mains*¹²

P. [Premier en ville, que l'on doit saluer d'abord] : Union,

A. : Amitiés. Honneur aux Comp de la Chambre¹³ de nommer le lieu où l'on est.

P. : Et à tous nos FF. : en général¹⁴.

A. : Vous êtes le Premier en ville C. : ? ou bien second en ville, dernier en ville, R. :, ou Compagnon, si celui que l'on salue n'a aucun de ces titres¹⁵.

P. : Oui camarade.

A. : Êtes-vous à votre devoir camarade ?

P. : Oui camarade.

¹¹. Jean-François Piron, *Devoir des compagnons blanchers et chamoiseurs réunis*, Paris, 1840, p.26. Chez les blanchers-chamoiseurs, la présentation de l'Affaire appartient au rituel de la reconnaissance.

¹². Cela consiste en un serrement de mains au cours duquel deux pressions des doigts sont exercées par chacun des deux participants.

¹³. Nom donné à la pièce qui sert de réunion aux compagnons d'une ville.

¹⁴. Comprendre « Frères ». Dans cette cryptographie par initiales, le pluriel est souvent marqué par un redoublement de la lettre.

¹⁵. C pour Compagnon, R pour Rôleur.

A. : Au nom de la S.: C.: et F.: vous plaît-il de recevoir le salut d'un de vos frères arrivant dans cette ville¹⁶ ?

P. : Oui camarade, le salut d'un vrai Compagnon comme vous me le paraissez ne se refuse jamais.

A. : Camarade et frère, si je ne suis pas vrai Compagnon, j'espère le devenir auprès de vous.

P. : Je vous comprends C.: faites votre D.:¹⁷.

A. : Au nom de la S.: C.: et F.: recevez avec mon salut, celui des FF.: d'O.: d'Oc.: du S.: et du M.: avec les témoignages de leur Amitié qu'ils m'ont prié de vous apporter¹⁸.

P. : D'où venez-vous ?

A. : De ... *nommer la dernière ville où l'on a été mis sur les champs.*

P. : Quels sont les frères qui sont en ville ?

A. : Des Compagnons du devoir B.: C.: qui se sont fait l'honneur, la gloire et l'avantage de lever et de boire votre santé¹⁹.

P. : Votre naissance ?

A. : *décliner son nom de province ou de pays.*

P. : Votre nom de compagnonnage ?

A. : *le décliner.*

P. : Désirez-vous travailler en ville ?

A. : Oui camarade.

P. : Nous ferons notre possible pour vous y embaucher Camarade, faites votre D.:

A. : *attouchement des mains*

P. : Pourquoi me touchez-vous la main C.: ?

A. : Pour vous témoigner ma reconnaissance et l'amitié que je porte à tous les Compagnons.

P. : En quoi faites-vous consister cette amitié ?

A. : À bien remplir mon devoir comme un bon Compagnon doit faire.

P. : Je vous comprends camarade ; faites votre devoir.

A. : *Chaînon d'alliance et le reste comme à la reconnaissance jusque et compris le dernier mot sacré²⁰.*

¹⁶. S pour Société.

¹⁷. D pour Devoir

¹⁸. Lire Orient (O), Occident (Oc), Septentrion (S), Midi (M).

¹⁹. B C pour Blanchers-Chamoiseurs.

²⁰. Le chaînon d'alliance est une accolade rituelle. Le « dernier mot sacré » correspond au nom d'une ville du Tour de France.

P. : Je vous remercie C. ; faites votre devoir.

A. : Y a-t-il d'autres C. à saluer Camarade ?

P. : Oui (ou non) camarade. »²¹

Ce « salut de l'arrivant » appelle un commentaire. On remarque à quel point les compagnons ont pu développer un certain formalisme lors de leurs rituels. On insiste sur les mots, mais aussi sur les gestes. Il y a toujours cette volonté de commander aux corps dont la tenue et la maîtrise font (ou ne font pas) le compagnon. Il en est ainsi de la « pose ordinaire du compagnon en exercice » qui fait l'objet d'un article de la part de l'auteur de cette Règle. Il s'agit d'avoir « les pieds placés en équerre, l'habit fermé à gauche le bras droit tombant sur la cuisse droite la main tendue, le corps un peu incliné en avant, découvert et tenant son chapeau de la main gauche à hauteur de l'épaule »²². Il est inutile de nous attacher ici à la signification qui est donnée à chaque élément de cette description. L'attention réservée aux corps des compagnons, de la part de l'institution, est suffisante en elle-même et relève de ces élans totalitaires dont de nombreux aspects appartiennent à certains compagnonnages. De plus, à la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle surtout, les compagnonnages s'investissent largement dans la production de symboles, l'invention d'archives et de traditions, déclinant à leur façon un mouvement plus général qui traverse à ce moment l'ensemble des sociétés européennes²³. Pour effectuer cet effort de mise en place de rites et de symboles, ils se nourrissent des modèles que proposent les Francs-Maçons dès le XVIII^e siècle ainsi que d'autres sociétés à secrets, celles de la Charbonnerie notamment²⁴.

Bénéficiant de ce traitement par le symbole dans le texte présenté ci-dessus, le passage concernant la provenance est, pour notre sujet, de la plus grande importance. En effet, dès avant de s'enquérir de l'identité du voyageur, il s'agit de savoir d'où il vient. À cela, la réponse prescrite est de nommer la dernière ville « où l'on a été mis sur les champs », c'est-à-dire le dernier endroit que le compagnon a quitté de manière rituelle et non la dernière ville par laquelle il a pu passer. On assiste donc à une volonté de conjonction symbolique des lieux.

²¹ J.-F., Piron, *Devoir [...]*, p.36-38. L'orthographe et la syntaxe ont été revues.

²² *Ibid.*, p.24.

²³ Eric J. HOBBSAWM, « Inventing Traditions », dans Eric J. HOBBSAWM, Terence RANGER (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge / New York, 1992, p. 1-14.

²⁴ Pour un bilan sur ce point, on pourra se reporter prochainement à la synthèse réalisée par Laurent Bastard, chargé de la conservation du Musée du compagnonnage de Tours ; Laurent BASTARD, « Les sources méconnues du compagnonnage français au XIX^e siècle », *Fragments d'histoire du compagnonnage*, n°9, 2008, à paraître.

Sous l'évidente discontinuité du Tour de France formé d'étapes compagnonniques disjointes, les rituels d'arrivée et de départ mettent en œuvre de la continuité. Pour ce faire, il faut que le voyage soit comme suspendu, les espaces traversés comme réduits à leur plus simple expression d'indifférenciation : les « champs », espaces sauvages dont les routes constituent l'ossature.

Cette volonté de continuité, qui tend à effacer les chemins et les distances, se manifeste au plus haut point au sein du dernier moment du complexe rituel de l'arrivée, et qui en est aussi le plus important. Il s'agit de « la montée en chambre ». Le plus important, car on le retrouve invariablement dans tous les compagnonnages, et ce du début du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours. La permanence et la distribution large d'un tel motif nous permettent de croire qu'il fait sens pour tous les compagnonnages et que, malgré l'impérieux besoin d'obéir aux lois de son époque et de dépolvéier les sociétés de leurs usages surannés comme on disait alors, il se dessine à travers cette pratique un projet symbolique sans lequel le Tour de France perdrait de sa cohérence.

Son rôle quant à la continuité symbolique du Tour se relève déjà dans la nomenclature : la « montée » s'inscrit à la suite d'une « descente » survenue dans la ville précédente. Ce sont comme deux temps d'un même mouvement. Une « descente » est effectuée à Bordeaux à laquelle répond une « montée » à Toulouse par exemple.

Une hiérarchie des espaces sourd de ce vocabulaire. Tandis que le voyage, nécessaire sacrifice aux lois empiriques du déplacement, se fait dans ces « champs » informes, sur des routes qui sont comme à fond de vallée, le Tour de France des étapes compagnonniques se dessine à un niveau supérieur, de sommet en sommet. Pour produire cette distinction hiérarchisée, quelles solutions intellectuelles pouvaient s'offrir aux compagnons ? L'image du saut de pic compagnonnique en pic compagnonnique ou bien celle, adoptée ici, de la descente et de la remontée. La première était inadéquate dans la mesure où elle jurait trop avec les données empiriques, où elle ne mettait pas en avant la pénibilité (qui est une dimension initiatique) du voyage, et où, surtout, elle tendait à faire disparaître dans la pensée l'existence d'un niveau subalterne, nécessaire pourtant à l'établissement d'une hiérarchie. La seconde possibilité permettait de satisfaire à toutes ses exigences. Le « désenchantement » de l'arrivant correspond ainsi à une ascension symbolique qui n'a d'autres conséquences que de signaler la séparation entre les mondes compagnonnique et profane.

2.2 Départs

Si l'arrivée dans une ville doit faire les frais d'un désenchantement, il ne serait pas illogique qu'au moment du départ on procède à une sorte de « ré-enchantement » du compagnon par le biais d'une mise en scène cérémonielle. Il est surprenant d'ailleurs que cette équivalence n'ait pas été mise en valeur sous ce rapport. Si Van Gennep note parfaitement la correspondance entre ce qu'il appelle des « rites d'arrivée » et des « rites de prise de congé », il ne s'agit pour lui, dans le second cas, que de rendre la scission moins brusque, l'arrivée nécessitant un « vrai » désenchantement²⁵. Mais cette interprétation n'empêche pas, au contraire, de considérer que les rites d'entrée et de sortie s'inversent également dans le domaine de « l'enchantement ». Tandis que les rites d'entrée (dans la ville et dans la société des initiés) avaient pour fonction de « dépolluer », de faire passer le voyage et la route, les rites de sortie se feront un devoir de prévenir les effets néfastes des chemins à parcourir. Dans le premier cas, on renoue des liens que l'on feint d'abord de nier (faire d'un « étranger » un frère) ; dans le second, on simule de les dénouer pour permettre le voyage tout en les sachant renforcés (faire d'un frère un « étranger »).

Il ne fait aucun doute que les départs d'une cité ont fait l'objet d'un traitement rituel plus avancé que les arrivées pour la simple raison que l'on pouvait les préparer avec la plus grande certitude. Aussi, on ne sera pas surpris de constater que, parmi les premiers textes qui sont en notre possession au sujet des compagnonnages, on trouve mention de ces sorties accompagnées et ritualisées. Dans une plainte des maîtres cordonniers de Paris confiée au tribunal de l'Officialité en 1651, ceux-ci déplorent le fait qu'il existe chez les compagnons du Devoir des règles, « odieuses et impies », pour les arrivées et les départs de la capitale. Et en 1655, la Sorbonne décrit, pour les chapeliers, les façons qu'ont ceux-ci d'accompagner le partant qui quitte une ville. Il s'agit certainement de la première mention complète d'un rituel de « conduite », départ organisé d'un compagnon. De plus, dans la mesure où, dans le cas de l'arrivée comme dans celui du départ, c'est la route, ses dangers et ses peurs, qui est l'objet ultime des attentions, il paraît ordinaire que sa présence se fasse plus forte lorsqu'elle se situe devant plutôt que lorsqu'elle est derrière, et donc vaincue en quelque sorte. Ainsi, au milieu du XVIII^e siècle, le Règle des compagnons menuisiers de Mâcon « non du Devoir » (c'est-à-dire d'un rite opposé à ceux « du Devoir ») ne parle quasiment pas des entrées urbaines, tandis que six des trente-huit articles de ce règlement traitent de la « conduite », et plusieurs

²⁵. A. Van Gennep, *Les rites [...]*, p.36 pour le désenchantement de l'arrivant ; p.50-51 pour la mise en parallèle des arrivées et des départs.

autres s'y rapportent de manière indirecte ainsi que le souligne l'historienne américaine Cynthia Truant²⁶.

Tous les compagnonnages, depuis le milieu du XVII^e siècle et jusqu'à une période très récente, ont pratiqué ces accompagnements en règle d'un ou plusieurs partants, dits aussi « battants aux champs ». Aujourd'hui encore, leur souvenir reste très présent et l'on ne manque pas, lors d'occasions particulières, de le raviver. Ainsi, durant une « marche » organisée par quelques compagnons pour le bicentenaire de la naissance de Perdiguier, en juillet 2005, une « conduite » a été offerte aux marcheurs quittant à pieds Aubenas pour se rendre en Avignon, ville natale de Perdiguier. Enfin, la différence de traitement entre l'arrivée et le départ s'observe aussi dans l'existence d'une terminologie spécifique pour le second (la « conduite »), tandis que le premier ne se présente pas sous un regard aussi unitaire. Mais ce déséquilibre dans l'ordre du lexique ne doit pas nous faire négliger la piste d'une cohérence grammaticale.

Le cortège mène le partant à un endroit symbolique où l'on effectuera la séquence rituelle du départ. Les ponts sont souvent une destination privilégiée, en tant qu'ils symbolisent le passage et donc le voyage. Ils permettent également de penser dans l'espace la réunion de compagnons d'un même corps de métier mais de cités différentes, par le biais d'un chemin fraternel que le partant doit emprunter de manière à conserver la hauteur et le recul nécessaire vis-à-vis des sentiers profanes. Plusieurs lithographies présentent la « conduite » franchissant un pont qui n'est là que pour signaler à l'observateur que l'on a dépassé les limites de la cité et que le partant est bien « mis sur les champs » (document 1). Cela correspond bien aux indications que nous fournissent les textes des rituels ou des autobiographies. On lit en effet dans le *Devoir* de Piron que le « champ de conduite », c'est-à-dire le lieu où s'exécutera le rituel, doit se trouver « hors des murs de la ville »²⁷. Une remarque similaire se trouve sous la plume de Perdiguier lorsqu'il indique que « la conduite s'en va en chantant loin de la ville »²⁸. Cela semble être le cas pour de nombreux compagnonnages. Ainsi, le même Perdiguier décrit une « conduite » de maréchaux dont le rituel se déroule dans un « champ, à côté de la route »²⁹. Lui-même participe à une « conduite » à Chartres : celle-ci le mène hors de Lèves,

²⁶. Cynthia Maria Truant, *The Rites of Labor. Brotherhoods of Compagnonnage in Old and New Regime France*, Ithaca et Londres, 1994, p.161.

²⁷. J.-F. Piron, *Devoir [...]*, p.62.

²⁸. Agricola Perdiguier, *Le Livre du Compagnonnage*, Paris, 1857, p.190.

²⁹. A. Perdiguier, *Mémoires [...]*, p.243.

commune limitrophe au nord de la ville, avant de s'arrêter dans un champ³⁰. L'éloignement et la symbolique du lieu peuvent être conjoints dans certains cas, si la topographie le permet. Ainsi, les chapeliers cherchaient un « chemin croisé » pour s'arrêter et pratiquer leur rituel d'après le texte de la condamnation de la Sorbonne. Arrivés au lieu habituel, le Rôleur et le Premier en ville procèdent avec le partant à un rituel qui varie selon les sociétés. Néanmoins, toutes mettent en scène les liens fraternels qui unissent le partant aux compagnons de la ville qu'il quitte. Souvent, une « guilbrette », accolade rituelle signalant la fraternité, est exécutée comme le prévoit le rituel des blanchers-chamoiseurs de 1840, ou comme plusieurs lithographies en témoignent pour le XIX^e siècle (document 2). Il semble d'ailleurs que les compagnons tourneurs avaient le même usage dans le premier tiers du XVIII^e siècle, ce qui est un indice de la durée et de l'importance de ce motif. Dans tous les cas, la fraternité est signifiée par une communion par le pain et le vin qui ont été prévus à cet effet. Ce principe ne semble être ignoré d'aucun compagnonnage même si les mises en scène peuvent diverger. Enfin, il s'agit de rappeler au partant, et à l'assistance par la même occasion, les difficultés du voyage, les risques de la route et le rôle que peut jouer la société pour franchir l'étape. Chaque corps a, semble-t-il, développé son propre cérémoniel, en optant pour des choix différents selon le point sur lequel on a voulu insister. Il n'est pas le lieu ici de passer en revue l'ensemble de ces variations. Relevons simplement les points les plus significatifs.

2.3 Le rituel et sa magie

Une manière d'« effacer » la route est, une fois encore, de réunir symboliquement les compagnons de cités différentes en « conviant » au rituel ceux du lieu de destination du partant. C'est le choix opéré par les menuisiers « non du Devoir » ou les tourneurs au XVIII^e siècle. Les premiers font porter au partant des santés en l'honneur des compagnons des villes de départ et d'arrivée prévue, suivant un système de réciprocité absolument parfaite qui renforce encore la proximité des deux communautés : « Pour la seconde santé on dira à la santé des compagnons de l'endroit où l'on va sans oublier ceux d'où l'on sort et le battant aux champs dira à la santé des compagnons de l'endroit qu'il sort sans oublier ceux où l'on va »³¹.

³⁰. *Ibid.*, p.276.

³¹. Cité dans Germain Martin, *Les Associations ouvrières au XVIII^e siècle (1700-1792)*, Genève, 1972, p.119, note 1.

On cherche à rappeler l'unité du compagnonnage par-delà les distances qui séparent les individus. De la même façon, la première santé était portée aux compagnons qui font la « conduite » ainsi qu'à ceux... qui ont dû rester en ville pour travailler ! La troisième est portée « en règle » par le capitaine avec le partant, c'est-à-dire avec les jambes et bras droits entrecroisés. Elle se fait en l'honneur de ces deux compagnons, puis en celui de tous les compagnons ici présents, et enfin pour tous les compagnons en général. On a ici affaire à un magnifique exemple de jeux d'échelle sur le local et le global dans lequel la route n'a pas sa place, les distances étant rompues.

Les tourneurs d'une ville conviaient symboliquement leurs homologues du lieu de destination d'une autre manière. De façon analogue au pont des lithographies, le partant est considéré comme faisant lien entre deux cités. Les tourneurs l'invitent à se considérer comme un messager : « Mon Pays, vous ferez bien mes recommandations au Père, à la Mère, et à tous les Jolis Compagnons Tourneurs de la Ville et faux bourgs de... (nommer la Ville de Devoir où va le partant) tant passant par ci que par là »³².

De la même manière qu'il s'agit, lors de l'entrée en ville, de faire passer l'arrivant du statut d'étranger à celui de frère, la « conduite » se propose de considérer le partant, qui est un frère, comme un étranger, du moins de façon temporaire. C'est bien le signe que le chemin qu'il entreprend hors de l'espace physique de la communauté le mène à fréquenter un en-dehors symbolique et à franchir les frontières sociales de la fraternité dont il relève. Ainsi, plusieurs compagnonnages faisaient pratiquer, au terme du rituel, un « topage » entre le Rôleur et le partant. Il s'agit, sur les routes, d'un rite de reconnaissance entre deux compagnons. Chacun s'enquêrait de la profession de l'autre et, s'il y avait lieu de le faire, de son statut compagnonique. Si les corporations sont amies, les voyageurs sympathiseront ; dans le cas contraire, le recours à la canne peut s'avérer nécessaire.

Autrement dit, le « topage » met en scène deux étrangers face à face qui s'appliquent à déterminer la possibilité d'une fraternisation, mais aussi à débusquer ces voyageurs qui sillonnent les routes du Tour sans être véritablement compagnon. Si l'on « tope » le partant, c'est qu'au moins symboliquement on ne le reconnaît plus comme l'un des siens. Le frère est devenu l'étranger ; il a revêtu à nouveau l'habit dans lequel il est arrivé en ville.

Pour clore la cérémonie, les boulangers, comme d'autres compagnonnages, prévoient que le « battant aux champs » se mettra à genoux. Le Premier en ville, après avoir demandé à l'assistance s'il y a des reproches à faire au partant et qu'on lui a répondu que non, met le sac

³². Cité dans Émile Coornaert, *Les compagnonnages en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1966, p.371.

sur le dos du partant. Mais comme celui-ci n'a pas encore reçu son Affaire et qu'il commence à partir, le Premier le rappelle et le « tope » trois fois³³. C'est qu'un compagnon sur les routes sans ses « papiers » n'est pas un compagnon du Devoir : au mieux, il fait son Tour en « renard », c'est-à-dire sans appartenir à aucune société ; au pire, il appartient à une société rivale. Dans tous les cas, un « topage » s'impose.

Mais, sur le « champ de conduite », cette pratique n'est pas systématique pour tous les compagnonnages. L'enjeu étant de figurer une altérité simulée, elle doit rester en deçà de celle qui concerne les « vrais » Autres. Or, le « topage » pouvait paraître à certains comme trop radical en ce sens. Ainsi, les tourneurs du XVIII^e siècle dévoient le schème de ce rituel dans ce qu'ils nomment la « reconnaissance de la canne ». Le partant s'éloigne tandis que le Rôleur chante ; le partant répond à ses chants par d'autres puis, à la deuxième réplique, il pose sa canne et poursuit son chemin sans se retourner. Une fois encore, un compagnon sur les routes sans sa canne est un personnage douteux. Le Rôleur court ramasser l'objet, puis prend de l'avance sur le partant et se retourne. Devant le spectacle de ces deux hommes face à face, en arrêt, tous deux ouvriers compagnons, on serait étonné que ce ne soit pas le contexte du « topage » qui soit à l'instant présent à l'esprit des compagnons spectateurs. Mais le rituel s'emploie alors à détourner la situation de « topage » qu'il a lui-même créée. Au lieu du « Tope ! » introducteur, le Rôleur lance un troisième chant auquel répond le partant en faisant de même : dialogue chanté qui rompt avec le dialogue parlé auquel les « topeurs » nous ont habitués. Le Rôleur s'approche alors du partant et lui remet sa canne, alors que, lors du « topage » entre compagnons ennemis, l'enjeu est au contraire de s'emparer de l'arme de son adversaire. Enfin, point d'orgue de ces renversements symboliques, les deux compagnons exécuteront une « guilbrette », acte de fraternisation.

La mise à l'écart du partant peut également procéder de façon différente, en introduisant, par exemple, dans le système de la communion une distorsion. Dès le XVII^e siècle, les chapeliers avaient pris l'habitude, une fois installés sur leur « champ de conduite » à la croisée de chemins, de suspendre un verre à un arbre. Chaque compagnon jetait alors une pierre sur le verre, « excepté celui qui s'en va » qui prend à ce moment congé de sa société³⁴. Il n'est pas difficile d'observer dans cette coutume la symbolisation d'une rupture sociale : en supprimant l'instrument de la communion, on signale que le communiant n'en est plus un. Il demeure à part tout le temps que va durer son voyage, jusqu'à sa prochaine étape où des rites

³³. É. Martin Saint-Léon, *Le compagnonnage [...]*, p.259, note 1.

³⁴. Cité dans É. Coornaert, *Les compagnonnages [...]*, p.353.

d'intégration lui offriront la possibilité de retrouver sa place sur le banc des initiés. Cette « exclusion » temporaire permet à la société de se prémunir des effets néfastes de la route : que ceux-ci s'abattent sur un « étranger » ne lui porte pas préjudice.

2.4 Orphée victorieux

Pour finir, plusieurs corporations s'appliquent à mettre en scène la fermeté d'âme du « battant aux champs », ce que Martin Saint-Léon a appelé la « tentation du partant ». Celui-ci s'éloigne tandis que les autres, parfois simplement le Rôleur comme chez les tourneurs, essaient de le retenir en l'appelant. Mais le compagnon ne doit pas se détourner, malheur à celui qui le ferait ! « Notta que s'il se détourneroit, son sac seroit la victime de sa sottise, car il seroit mangé ou bien [il payeroit] une forte amende », précise la règle des blanchers-chamoiseurs au XVIII^e siècle. Voir son sac être « mangé », c'est la pire des choses qui puissent arriver à un ouvrier. Cela signifie que toutes ses affaires appartiennent désormais à la société : outils, vêtements, bourses. Perdant ses moyens d'existence, il est défait de sa liberté. Paradoxalement, la rupture du contrat rituel plonge le fautif dans une soumission encore plus radicale à l'institution. On pourrait être tenté de voir dans ce point du règlement des blanchers une dégradation populaire du mythe d'Eurydice. Comme elle, morte à l'orée du vivant, le compagnon partant est lié à la société, tout en ayant la liberté en point de mire. Mais, certainement dans la quasi-totalité des cas, la mise en scène est respectée. Il n'y a pas d'Orphée chez les compagnons. Comme le décrit Perdiguier au sujet des maréchaux-ferrants dont il observe une « conduite » à Nantes, le partant « reste insensible [...] : il marche d'un pied ferme, sans se détourner ni à droite ni à gauche. C'est un bronze, rien ne l'étonne, rien ne l'émeut, rien ne peut le forcer à faire un mouvement oblique. Les autres compagnons retournent sur leurs pas »³⁵. Cette façon pseudo-orphique de quitter la ville constitue un élément de plus à verser au dossier d'une hiérarchie des espaces entre celui, compagnonnique et invisible au non-initié, d'une communauté spirituelle de métier, et celui, profane et empirique, du commun des mortels avec lequel il faut composer.

On est bien loin ici d'un engagement total dans l'errance, ou dans le « voyage aventureux » ainsi que George Sand décrivait le Tour de France. On y verrait tout au contraire une morale de la ligne droite, reflet d'une rectitude d'esprit dont le partant témoigne en s'éloignant de ses frères malgré leurs appels. S'il ne se détourne pas pour eux, tout porte à croire qu'il ne fera

³⁵. A. Perdiguier, *Mémoires [...]*, p.244.

pas pour des inconnus douteux, et encore moins pour des ennemis avérés. Il est certain que la magie du rituel n'opérait pas de façon systématique, et les abandons sont là pour nous le rappeler, mais il est possible qu'elle pût, en ce qui concerne les « bonnes âmes », faire office de repère en dernière instance.

3. *Faire lieu*

Le sacrifice que les compagnons font à la route, en tant qu'espace profane, sur le Tour de France est garanti par la mise en place d'un encadrement étroit. La ligne droite comme morale du voyage se développe face aux sinuosités des chemins. Mais les compagnons se doivent également de proposer des « au-delà » de la route, espaces ou pratiques dans ou par lesquels des hommes hors pair se constituent. Ainsi, dans le monde rural, la virilité se construisait par une sorte d'intensification de l'espace, par la découverte de mouvements qui opèrent non plus seulement sur un plan horizontal (c'est la dimension du voyage) mais aussi, et conjointement, sur un plan vertical : quête des nids, des grottes, des repères inexpugnables...³⁶ : c'est la dimension initiatique dont la verticalité garde ici un substrat d'ordre physique. Les ascensions ou les descentes se font d'abord sur un plan empirique.

Les compagnons vont, quant à eux, s'affranchir de ces critères empiriques du mouvement dans l'espace. L'au-delà de la route n'est pas, pour eux, un autre sentier, une autre façon d'aller vers, sur des voies sans balises. Il s'agit au contraire de s'inscrire contre le mouvement et ses routes. Pour faire lien, ils font lieu. On a déjà constaté, dans le système des « remarques », de quelle façon l'itinérant était invité, contraint même, à s'arrêter en certains points pour former un maillon d'une chaîne, tout à la fois imaginaire et réelle, c'est-à-dire historique, de compagnons immobiles. C'est ce temps sédimenté en certains endroits du Tour de France, sur les routes, qui constitue l'équivalent de la verticalité recherchée par les jeunesses rurales.

Cette dimension prend une acuité tout à fait saisissante si l'on considère la tendance qu'ont certains compagnons à « s'inscrire » sur les chemins du Tour, produisant des « marques de passage ». Cet usage du nom compagnonnique gravé dans la pierre relève, d'après ceux qui le pratiquent, d'une tradition compagnonnique en même temps que d'une « pulsion » graphique.

³⁶. Sur ce point, cf. Daniel Fabre, « La voie des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissage », *L'Homme*, n°99, 1986, p.7-40.

Ainsi, le maréchal-ferrant Abel Boyer veut faire « comme tant d'autres », et confesse ainsi sa « folie » graphique :

« C'est une vieille manie que de vouloir laisser la trace de soi-même ; on a même ridiculisé cette manie quand elle devient malade, par le slogan suivant : le nom des ânes se trouve partout. Ane ou mulet, j'ai ainsi gravé mon nom au sommet du clocher natal quand j'étais chargé d'aller graisser les cloches ; des Compagnons m'ont rapporté l'avoir lu au haut de la Tour Magne, sur les appuis du petit jardin de la Fontaine à Nîmes et derrière un des avant-derniers petits autels qui forment étape du calvaire qui monte au Saint-Pilon »³⁷.

On décèle, dans cet usage du nom, la nécessité de contrôler sa propre mobilité, de la nier peut-être en s'affirmant en plusieurs endroits à la fois. Le fait que le pont du Gard soit une cible privilégiée des « marques de passage » est symbolique de ce point de vue. Le pont, type-idéal du passage et de l'espace franchi, est transformé en station d'arrêt, lieu où s'élaborent des identités.

Le Tour de France semble ainsi puiser son dynamisme dans les paires contrastives qui le constituent : le mouvement et l'arrêt, le dedans et le dehors, le même et l'autre. Au moment de partir, l'itinérant se voit attribuer un surnom formé à partir du nom de la ville, du pays ou de la province dont il est originaire. Il y aurait ainsi comme un paradoxe à ce que le départ sur le Tour soit stigmatisé par un enracinement symbolique. Et ce paradoxe est rejoué durant toute l'itinérance où la mobilité est niée au profit d'un parcours en pointillés constitué d'étapes, de lieux, parfois inattendus, entre lesquels des routes « enchanteresses » ne proposent, après bien des dangers, qu'un retour à l'identique. Une telle négation de la route invite les itinérants à emprunter d'autres voies pour avancer, celles de l'initiation compagnonnique notamment, censées mener sur les rivages d'une terre promise qui n'appartient à aucune carte : l'âge d'homme.

³⁷. Abel Boyer, *Le Tour de France d'un compagnon du Devoir*, Paris, 1975, p.137.