

2m 11.2689.8

Université de Montréal

**La symbolisation du taureau à travers la ritualisation
tauromachique camarguaise**

par

Annelise Schonbach

Département d'Anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M. Sc.)
en anthropologie

Février 1999

© Annelise Schonbach, 1999



2 430 11 m

GN
4
U54
1999
V.016

Université de Montréal

La symbolisation du travail à travers la ritualisation
anthropologique comparée

par

Annelise Schönbach

Département d'Anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en sciences (M.Sc.)
en anthropologie

*

Février 1999

© Annelise Schönbach, 1999



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
**La symbolisation du taureau à travers la ritualisation
tauromachique camarguaise**

présenté par

Annelise Schonbach

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mr Michel Verdon : président du jury
Mr Guy Lanoue : directeur de recherche
Mr Rémi Savard : membre du jury

Mémoire accepté le : 99-06-06

Sommaire

Ce mémoire propose une réflexion sur la symbolisation et la ritualisation du taureau en Camargue -région de tradition tauromachique du sud de la France- dans un contexte de politiques identitaires.

Chaque pays ou région de tradition tauromachique a élaboré sa propre manière de mettre en scène le taureau et de l'investir symboliquement, surtout dans le contexte rituel que représente la tauromachie. Ce qui laisse à penser que la ritualisation est l'instrument privilégié qui rend le symbole taurin signifiant et effectif pour ces sociétés. Constatation qui nous conduit à nous interroger sur la raison de l'émergence de ce symbole précisément dans un rituel : pourquoi le taureau ne fait-il pas seulement l'objet de représentations emblématiques iconiques ? Il s'avère que le taureau ne fut pas toujours, en Camargue, l'élément principal d'un rituel tauromachique. D'abord davantage « bouc émissaire » qu'emblème, c'est à partir de la finalisation de la ritualisation de la course camarguaise -temps fort de cette tauromachie régionale- que le taureau fut, petit à petit, quasi-sacralisé, adulé au point de devenir aujourd'hui le héros principal de la course au détriment des hommes qui l'affrontent.

Ces premières observations nous amènent à nous interroger sur les influences potentielles de la ritualisation du taureau sur sa dimension symbolique et, nous suggère l'hypothèse que la structure rituelle de la tauromachie influence la polysémie du symbole taurin et lui confère une certaine polyvalence dans la société camarguaise. Pour démontrer cette conjecture il nous paraît nécessaire d'explorer la place symbolique du taureau à travers l'histoire camarguaise, ainsi que son évolution en fonction des différents contextes afin d'établir les différences entre les traitements symboliques du taureau non-ritualisé et ceux du taureau ritualisé et d'éclairer les motivations de sa ritualisation. Car c'est à partir de là seulement qu'il sera possible de montrer si l'intégration du taureau dans une structure rituelle, eut un impact significatif sur sa polysémie et, par extension, sur sa polyvalence au sein de la société camarguaise.

Mots-clés : ethnologie – Camargue – tauromachie - symbolisation – ritualisation - idéologie.

Table des matières

<i>Table des matières</i>	i
<i>Liste des tableaux</i>	iii
<i>Liste des figures</i>	iv
<i>Listes des illustrations</i>	v
<i>Dédicace</i>	vi
<i>Remerciements</i>	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : L'homme et le taureau.....	3
I - Les différentes relations de l'homme au taureau.....	3
1. Le taureau et ses traditions mythico-symboliques.....	3
2. Le contexte contemporain : taureau et tauromachies.....	6
3. Le cas particulier du taureau-Camargue.....	10
II - Problématique, théories et méthodologie.....	11
1. Problématique.....	12
2. Auteurs et concepts théoriques classiques en anthropologie.....	14
a) Victor Turner : rituels et symboles.....	15
b) Le rituel selon Claude Lévi-Strauss.....	17
c) Clifford Geertz - Culture : actions sociales et symboles.....	18
3. Méthodologie.....	19
Chapitre 2 : La Camargue et ses traditions taurines.....	21
I - Présentation géo-historique de la Camargue.....	21
1. Situation géographique de la région.....	22
2. Bref historique de la région : les contacts avec l'Autre.....	23
II - Descriptions des traditions taurines.....	25
1. Une journée de course.....	25
a) Règles et protagonistes de la course camarguaise.....	28
b) La course camarguaise : rite ou jeu ?.....	34
2. Courses secondaires, divertissements divers et traditions festives taurines liées à l'élevage.....	39
a) Les courses de second plan.....	40
b) Autres divertissements taurins.....	41
c) Les traditions festives liées aux pratiques de l'élevage.....	42
Chapitre 3 : Histoire de la ritualisation tauromachique camarguaise.....	45
I - Historique des traditions tauromachiques camarguaises.....	45
1. Les origines supposées.....	45

2. Des XII ^e -XIII ^e siècles à la Révolution de 1789.....	47
3. La période post-révolutionnaire.....	52
4. Le second Empire.....	54
II - Idéologie régionaliste et taureaux mythiques: agents de construction et de finalisation du rituel de la course camarguaise.....	56
1. Le discours régionaliste provençal.....	56
2. Finalisation de la ritualisation : un processus idéologique-régionaliste.....	60
3. Les taureaux mythiques: « modèles » et « contre modèles » du rituel.....	63
a) les taureaux « exemplaires »: les « modèles ».....	63
b) les « mauvais » taureaux : les « contre modèles ».....	70
Chapitre 4 : Polysémie et polyvalence du symbole taurin.....	75
I - Ritualisation du symbole et polysémie.....	75
1. L'influence de la ritualisation du symbole sur sa capacité polysémique : hypothèse.....	75
a) La ritualisation : un <i>bricolage</i> idéologique.....	76
b) La ritualisation : réduction et canalisation de la polysémie du symbole ...	78
2. La polysémie du taureau dans la course camarguaise: deux interprétations... 79	
a) Le symbole taurin et la relation à l' « Autre ».....	80
b) Le symbole taurin et la relation de genres.....	83
II - Polyvalence du symbole taurin dans la société.....	92
1. Taureau, Territoire et Temps : utilisations du symbole dans les définitions de l'espace territorial et temporel.....	92
a) L'espace taurin : « une communauté imaginaire ».....	93
b) Le temps taurin.....	95
2. Le symbole taurin naturalisé et mythifié : un fondement pour les revendications socio-culturelles.....	99
a) Naturalisation et mythification du symbole.....	99
b) Le taureau dans le cas des revendications politiques et générationnelles... 101	
Conclusion.....	104
Bibliographie.....	106
<i>Annexe I : Peinture préhistorique de la grotte de Lascaux.....</i>	viii
<i>Annexe II : Carte de la Camargue.....</i>	ix
<i>Annexe III : « Pampelune : les taureaux lâchés dans la rue... ».....</i>	x
<i>Annexe IV : Carte des villes taurines françaises.....</i>	xi
<i>Annexe V : Repère historique.....</i>	xii
<i>Annexe VI : Exemple d'affiche de course camarguaise.....</i>	xiii
<i>Annexe VII : Camargue, taureau et tourisme.....</i>	xiv

Liste des tableaux

Tableau I : Témoignages archéologiques et historiques de la symbolisation du taureau.....	5
Tableau II : Les taureaux « modèles » ou « exemplaires ».....	65
Tableau III : Les taureaux « anti-modèles » ou « contre exemplaires ».....	71

Liste des figures

Figure 1 : Le taureau « exemplaire » dans la course camarguaise.....	67
Figure 2 : Le taureau « déchu ».....	72

Liste des illustrations

Illustration I : Pablo Picasso. « Coupelle picador », 1953. Musée d'art moderne de Céret.....	8
Illustration II : Arènes de Marsillargues : tour de piste du taureau, observé de loin par les raseteurs et les tourneurs.....	29
Illustration III : La contre piste.....	29
Illustration IV : Le « coup de barrière ».....	30
Illustration V : Le crochet du rasteur.....	30
Illustration VI : Les attributs.....	31
Illustration VII : Les fers de marquage d'une ferrade.....	31
Illustration VIII : Une Arlésienne.....	85
Illustration IX : Un gardian et son trident.....	85

à ma sœur Sophie ...

Remerciements

Un grand merci à mon directeur de recherche, Mr Guy Lanoue.

Merci également à Mona, Dodo et à Yoyo qui m'ont guidée et expliquée avec patience et passion les dessus et les dessous de la tauromachie camarguaise.

Introduction

I am interested in what animals signify to man. Telle est la première phrase écrite par Roy Willis dans *Man and Beast* (1974 : 7). S'appuyant sur l'analyse comparative de trois sociétés africaines étudiées par Mary Douglas, Sir Edward E. Evans-Pritchard et lui-même – respectivement les Lélé, Nuer et Fipa - l'auteur va donc tenter de saisir ce que les animaux peuvent bien signifier pour les hommes. D'inspiration structuraliste, il considère que le lien artificiellement ou culturellement créé entre un animal particulier et une communauté donnée -par exemple le bœuf et les Nuer- symbolise pour la société la valeur ultime, ce qu'il nomme « the meaning of life », car l'animal est à la fois « within us, as part of our enduring biological heritage as human beings » et « outside and beyond human society » (Ibid. : 9). Ainsi les Nuer distinguent d'une part le monde des animaux domestiques avec lequel ils entretiennent des relations étroites, et d'autre part celui des animaux sauvages, monde qu'ils tiennent distant de leur société. Le bétail, allégorie du monde social, est employé dans l'élaboration de déclarations métaphoriques sur leur société, leur environnement et tout particulièrement, le monde des animaux sauvages (Ibid. : 14). Les animaux seraient donc, selon Willis, choisis pour remplir une fonction symbolique car ils portent eux-mêmes à l'expression de deux modes de la pensée humaine, le métonymique et le métaphorique (Ibid. : 128).

D'autres anthropologues se sont également penchés sur la question de la symbolique des animaux. Nous pensons notamment à Dan Sperber (1975) qui se demande *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ?*. Discutant l'hypothèse de Mary Douglas selon laquelle la symbolique de l'animal dépendrait de son anomalie taxinomique, il démontre que « la représentation symbolique ne vient ni combler les vides ni alléger les trop-pleins de la taxinomie » (Ibid. : 31), et que les animaux réels, qui sont partie prenante de la taxinomie, sont aussi symbolisés.

Ainsi en est-il du taureau qui, comme nous aurons l'occasion de le montrer, laissa son empreinte symbolique dans bien des civilisations. Et ce jusqu'à notre époque où nous continuons à entretenir -notamment en Occident et en Asie du sud-est- des rapports collectifs (tauromachiques) avec cet animal qui continue à s'imposer comme un symbole. Tel est le cas en Camargue, région du sud de la France, où une tauromachie régionale s'est développée au cours des siècles. Mais à la différence de la tauromachie espagnole, le taureau est davantage adulé que ne le sont les hommes qui l'affrontent. Symbole omniprésent, il est un véritable emblème pour la région et ses habitants. Fort de ces constats, nous nous proposons d'analyser la symbolisation de cet animal dans son rapport à sa ritualisation tauromachique. Symbolisation qui justifie selon nous le fait qu'une telle tradition survive dans la société française contemporaine où nombres de pratiques ont tendance soit à se perdre soit à être remplacées.

Ainsi dans le premier chapitre nous explorons les différentes relations culturelles et religieuses que l'homme entretint avec le taureau, ainsi que celles d'ordre tauromachique, qu'il maintient encore aujourd'hui. Ce qui nous conduira à exposer notre problématique, le cadre théorique envisagé ainsi que la méthodologie privilégiée.

Le second chapitre situe géographiquement et historiquement la région camarguaise, explique l'ensemble de ses pratiques tauromachiques en insistant particulièrement sur la course camarguaise (cœur de cette tauromachie régionale), sa nature, ses tenants et ses aboutissants et, ses acteurs.

L'histoire sera à l'honneur dans une troisième partie afin de saisir quand, comment et pourquoi la course camarguaise fut construite et formalisée et surtout, comment le taureau était considéré par la population, pendant les périodes de pré-ritualisation et de ritualisation.

Finalement, le dernier chapitre s'interroge sur la nature de l'impact de la ritualisation sur la polysémie du symbole taurin ainsi que sur son envergure et sa polyvalence dans le contexte contemporain.

Chapitre 1

L'homme et le taureau

I - Les différentes relations de l'homme au taureau.

Avant de discuter de l'époque contemporaine dominée par l'« art » tauromachique, une brève exploration du riche et lourd passé mythico-symbolique du taureau s'impose.

1. Le taureau et ses traditions mythico-symboliques.

L'ethnologue français Frédéric Saumade -spécialiste incontournable de la tauromachie camarguaise- prévient, dans un article intitulé « Culte du taureau ou cultures des taureaux ? », que certains scientifiques « à la suite d'un J.R Conrad »¹, seraient facilement tentés d'« interpréter la tauromachie comme survivance de vieilles religions indo-européennes à la gloire éternelle du symbole de virilité et de fécondité par excellence. » (1990 : 77). Sans pour autant remettre en question cette position, nous ne voulons pas rejeter en bloc les fameuses traditions antiques sous le seul prétexte qu'elles n'ont aucun lien de parenté avec celles qui nous intéressent. Car il est indéniable que l'homme eut très souvent recourt à des moyens bien particuliers pour intégrer concrètement et symboliquement le taureau dans son univers.

La question à laquelle il serait important et utile de répondre - à l'instar de celle de Roy Willis - est : qu'est ce que le taureau a signifié pour les hommes et que signifie-t-il aujourd'hui ? Or, l'énorme travail que requiert une telle interrogation reste jusqu'à ce jour encore incomplet. Une étude ne se penchant que sur le cas du taureau en tant que symbole n'a pas, à notre connaissance, encore été réalisée. La plupart des données

¹ Auteur du livre *Le culte du taureau*, (Payot, 1978) souvent contesté (notamment par F. Saumade et J.N Pelen).

concernant la façon dont les peuples et civilisations ont appréhendé cet animal sont toutes dispersées et/ou noyées à travers d'autres études d'ordre plus général. Pourtant on ne peut ignorer la place culturelle et symbolique du taureau dans le bassin méditerranéen durant l'Antiquité : en Egypte et en Mésopotamie, « à Rome en passant par Cnossos, Carthage et la vallée de l'Indus, le mythe taurin a séduit maints peuples et civilisations » (Page 1993 : 11). Effectivement, en se référant aux témoignages historiques et archéologiques, on ne peut que constater la récurrence de la symbolisation de l'animal : les civilisations sumérienne, égyptienne, indienne et surtout celles du bassin méditerranéen ont toutes, essentiellement dans le cadre de religions étatiques, honoré et déifié cet animal. Le dieu sumérien Enlil, le dieu védique Indra, ou même le roi Minos en Crète -pour n'en citer que certains - furent tous associés au taureau qui symbolisait, entre autres, la médiation terre-ciel (par ses cornes²), la fertilité ou la fécondité, la force, la virilité et la puissance.

Dans la région camarguaise, le célèbre culte de Mithra est souvent évoqué (par les croyances) sous prétexte d'une filiation méditerranéenne commune. Cette divinité solaire d'origine Perse fut l'objet, un siècle avant notre ère, d'une religion populaire composite au sein de l'armée romaine, le mithraïsme. D'abord clandestin, le mithraïsme qui faisait une large place au sacrifice du taureau sortit au grand jour durant les II^e et III^e siècles de notre ère, multipliant le nombre de ses adeptes et diversifiant les cérémonies taurines surtout en province : en plus des sacrifices sanglants, s'ajoutèrent des courses de taureaux et des combats d'hommes contre l'animal (Pastoureau 1990 : 20).

² Nous reviendrons plus en détails sur le symbolisme des cornes dans le chapitre 4. Toutefois, nous pouvons déjà mentionner leur importance et ambivalence, assimilées tantôt à la sexualité féminine (surtout pour les cornes du taureau, animal qui relève d'un symbolisme lunaire et donc féminin), et tantôt aux « qualités » masculines (surtout les cornes de bélier, « vecteur symbolique solaire et mâle ») (Chevalier 1982 : 289). On peut également se référer au bouc, animal sacrifié en l'honneur de Dionysos (Euripide, *Bacchantes*, cité par Chevalier, p. 138) qui était souvent assimilé, en Europe occidentale et méridionale, à l'« excès » sexuel, la luxure et même au Diable durant le moyen-âge (Ibid.).

Tableau I
Témoignages archéologiques et historiques de la symbolisation du taureau

<u>Époques / Lieux</u>	<u>Témoignages</u>
Paléolithique et Néolithique	<i>Le taureau est au centre de nombreuses représentations. Il semble être déjà un objet de culte dans les Alpes méridionales.</i>
Grotte de Lascaux - 13000 Vallée des Merveilles (Mont Bego)	- Grandes figures de taureaux. (voir annexe I) - Gravures de figures corniformes représentant un dieu taumorphe, « maître de la foudre et de l'orage ». (De Lumeley 1992)
Antiquité	<i>Le taureau est une figure religieuse et/ou au centre de mythes et rites à finalité religieuse.</i>
<u>Mésopotamie</u> : Vallée de l'Indus, Babylone Assyrie : -3500 / -3000	ières manifestations convaincantes de cultes et de mythes taurins : sacrifice de taureaux au dieu sumérien Enlil; croyance en Marduk (Babylone-Assyrie), le « taureau noir de l'abîme » dont la semence créa l'humanité (Clébert 1971 : 402).
<u>Égypte</u> : Memphis -3500	Culte du taureau Apis, associé à Osiris dieu funéraire et lunaire. Taureau sacré, « Apis était né d'une génisse vierge fécondée par le feu céleste » (De Lumeley 1992 : 100).
<u>Crête</u> : Minoen ancien -2600 / -2000 (cf. illustration 2)	Tauromachie crétoise : sacrifice du taureau; « la course de taureaux [était] une imitation rituelle de la capture » et du sacrifice du Minotaure, monstre mi-homme mi-taureau de la mythologie grecque (Clébert 1971 : 412).
<u>Empire Romain</u> : Mithraïsme, à partir de 67 av J.C.. Rome, Italie, ports de Méditerranée occid., colonies militaires et villes de garnison.	Mithra : dieu solaire indo-iranien. Mythe : né d'un rocher un 25 décembre, Mithra est connu pour avoir chassé, capturé et tué un taureau. Mithraïsme : culte de Mithra repris et développé par les soldats romains. Le taureau était sacrifié : «le sang de l'animal servait de bain purificateur aux nouveaux baptisés; sa chair était consommée pour acquérir force et énergie vitale » (Pastoureau 1990 : 20).
Début du Christianisme	<i>Diabolisation du taureau</i>
Iers siècles de notre ère jusqu'au IV.	Lutte entre le mithraïsme et le christianisme. En réaction au culte taurin du mithraïsme, le christianisme fait de l'animal « un des attributs ordinaires de Satan et de l'Antéchrist » (Ibid. : 21).
Renaissance Europe	Un regain d'intérêt pour les mythologies et cultures antiques favorise le retour du taureau dans l'iconographie populaire : il « redevint un animal emblématique, un cimier héraldique [...] puis une figure du blason à part entière » (Ibid. : 23).

Le tableau I, placé ci-dessus, ne présente –bien évidemment- pas la totalité des données concernant la mythologie et la symbolisation du taureau avant notre ère. Toutefois il constitue un bon aperçu de la permanence notoire de ce symbole animal à travers les âges et les civilisations. Nous allons d'ailleurs pouvoir constater dans les pages qui suivent, que le retour du taureau symbolique à partir de la Renaissance est confirmé par l'époque contemporaine en Occident. Encore symbole de force et de virilité, il est l'animal craint par excellence. Par exemple, « il est déconseillé aux enfants qui traversent les près de se vêtir en rouge. [Car] le taureau [...] passe pour devenir furieux à la vue de cette couleur... [Il est] le *loup* (c'est-à-dire l'ogre) des petits chaperons rouges de notre XX^e siècle finissant » (Pastoureau 1990 : 24). Mais un loup métaphorique combattu et parfois tué dans certaines pratiques tauromachiques qui marquent notre époque.

2. Le contexte contemporain : taureau et tauromachie.

À l'exception de la corrida andalouse où la mise à mort du taureau peut être perçue comme un sacrifice rituel, cet animal ne fait plus –à notre connaissance- l'objet de cultes ou de sacrifices. Il est aujourd'hui essentiellement voué à l'« art » tauromachique.

À la suite des conquêtes espagnoles et portugaises, plusieurs foyers de tauromachie espagnole se sont développés au Mexique, en Colombie, en Equateur, au Venezuela, en Bolivie et au Pérou. Si au Mexique il semble que les traditions festives liées au taureau soient relativement similaires à celles que l'on retrouve en Espagne, les Andes péruviennes par contre, ont développé leur propre tradition taurine appelée *Yawar fiesta*, sorte de corrida qui met en scène, en plus du taureau, un condor. Elle est apparue en

marge de la stricte corrida espagnole bien que conservant la mise à mort de l'animal³.

Les pratiques tauromachiques restent cependant plus répandues en Europe, et particulièrement dans certains pays méditerranéens : en Espagne, au Portugal et en France méridionale.

En Espagne, l'Andalousie (région du sud) est considérée comme la terre-mère de la tauromachie espagnole, avec Séville comme capitale taurine. Trop souvent réduite à la corrida telle qu'on peut se l'imaginer « stéréotypement » parlant - un torero gracieux dans son « habit de lumière », des picadors à cheval, des *toros bravos*⁴ énormes et terrifiants, et l'*estocade* finale qui met fin à la vie de l'imposant animal - la tauromachie espagnole plus diversifiée, mérite d'être nuancée. Tout d'abord, il faut savoir qu'elle est organisée à l'occasion de la fête d'un saint patron local et lors des fêtes de Pâques. D'autre part, dans l'univers même de la corrida, on distingue deux sortes d'amateurs - d'*aficionados* - qui s'opposent par leurs « goûts » tauromachiques et par leur localisation géographique. « En Espagne, l'*aficion* est *torista* [celui qui n'apprécie le jeu du torero qu'en fonction du taureau] de Madrid à la frontière française (Madrid, Pampelune, Bilbao...) et *torerista* [celui qui s'intéresse davantage au jeu du torero qu'au taureau] dans la moitié sud (Cordoue, Séville, Jerez, Malaga) » (Dupuy et Perrin, 1988 : 12). De plus, d'autres pratiques taurines organisées au niveau local ou régional, sont un peu moins formalisées et plus populaires. La plupart consistent en des courses dans les rues de village ou de villes, telle que Pampelune, célèbre pour ses lâchés de taureaux (cf. annexe III). Malgré tout la corrida andalouse reste internationalement célèbre, incarnant la *fiesta nacional* d'Espagne.

³ « dans certains villages, pris au piège dans une fosse recouverte de branchages et d'un animal mort comme appât (exploit réalisé par le futur mari, obligation nuptiale), le condor descendu des cimes, est fixé par les pattes sur le dos du taureau (cousu sur le cuir). Il bat des ailes les flancs de la bête et lui lacère le cou de son bec. Des Indiens, ivres de chicha (bière du pays) provoquent le bovin avec leurs ponchos avant de le tuer. Le condor libéré (heureux présage) s'envole de l'altiplano vers les cimes, c'est le triomphe symbolique de l'Indien (condor) sur le taureau (l'occupant espagnol). » (Fabaron 1990 : 38).

⁴ « Taureaux sauvages » en espagnol



**Illustration I : Pablo Picasso. « Coupelle picador », 1953.
Musée d'art moderne de Céret.**

Au Portugal, la forme de la corrida appelée *Tourada* ou *Cavaleiros em Praça*, est bien différente de sa voisine espagnole : tout d'abord il n'y a pas de mise à mort de l'animal en public - un règlement du 4 septembre 1971 confirme l'interdiction de mise à mort de l'animal - et les maestros portugais des *touradas* sont essentiellement des cavaliers. « Le toreo à pied se réduit donc au Portugal au travail de cape, au tercio de banderilles et à la faena [travail] de muleta [leurre] » (Dupuy, Perrin, 1988 : 205). En plus de la corrida classique, divers jeux taurins sont pratiqués - comme dans à peu près tous pays ou régions à traditions tauromachiques - comme la *Pega* qui consiste à saisir le taureau, le renverser et le maintenir au sol (Fabaron 1990 : 44).

En France, les quelques départements de traditions tauromachiques sont essentiellement localisés dans le Sud-ouest (les Landes, la Gironde, le Gers et les Pyrénées-Atlantiques) et le Sud-est (les Pyrénées orientales, l'Hérault, le Gard, les Bouches-du-Rhône)⁵.

Dans la tauromachie du sud-ouest ou landaise, les animaux sont, la plupart du temps, des vaches - dites vachettes. Les hommes chargés de les affronter sont appelés *écarteurs* et *sauteurs* en fonction de la gestuelle qui caractérise la course landaise (à savoir les écarts et les sauts). Dans ce genre de course, l'animal « fait simplement l'objet de feintes de corps et [il] est reconduit aux arènes, spectacle après spectacle, cela pendant plusieurs années de carrière publique » (Saumade 1994b : 10).

En Camargue ou région Languedo-provençale, qu'il s'agisse de courses, de jeux ou de traditions agro-pastorales, toute pratique qui touche de près ou de loin au taureau est considérée comme relevant du concept de tauromachie. Car dans le milieu socio-professionnel taurin camarguais, le terme même de « tauromachie »⁶ n'est pas limité à son sens originel à savoir « l'art de combattre les taureaux dans l'arène » (dictionnaire Le Robert). Cette terminologie englobe également toute la vie taurine de la région, « depuis les pratiques d'élevage jusqu'aux divers jeux et spectacles de l'arène ou de la rue. Plus largement même, le terme peut désigner l'ensemble de la culture et du vécu taurin : œuvres d'inspiration taurine, vécus *afeciouna* [gens passionnés] ... » (Pelen 1990, Glossaire : 80). Cependant notre attention se portera avant tout sur la ritualisation du taureau par la *course camarguaise*, cœur de la tauromachie provençale.

⁵ Pour plus de précisions se reporter à la carte des villes taurines françaises mise en annexe (Annexe IV).

⁶ « Tauromachie » est un mot issu du terme espagnol *tauromaquia*.

3. Le cas particulier du taureau dans la région camarguaise.

Pour comprendre l'originalité de la tauromachie camarguaise, il est nécessaire de faire une première description du traitement particulier que l'homme réserve au taureau-Camargue, animal central des pratiques tauromachiques régionales.

Le taureau camarguais diffère en tout point du *toro bravo* espagnol. Tout d'abord physiquement, il est selon le raseteur⁷ Antoine, de « physionomie [...] curieuse, expressive et nerveuse ». Loin de peser les 500 kilos qu'exige le règlement de la corrida pour son « cousin » espagnol, il est petit -1m20 à 1m30 au garrot- de corps plutôt mince supporté par des pattes courtes et fines; son pelage est noir en été et brun-noir en hiver. (Antoine 1968 : 18). Toutefois, sa particularité « essentielle » et qui fait la fierté de bien d'*afeciounado*⁸ est la forme en lyre ainsi que la position verticale de ses cornes. Cette caractéristique inspira bien des hypothèses invalidées quant à l'origine de cet animal. Ainsi le marquis de Baroncelli, poète-manadier de la fin du XIX^e siècle, affirmait que « des témoignages irrécusables, des crânes encore ornés de leurs grandes cornes verticales en forme de lyre, et de nombreux ossements de bovidés appartenant à la race mithraïque, ont été trouvés [...], ce qui prouve que cette espèce hantait déjà les forêts de la Gaule il y a quelques millénaires. » (Mauron 1972 : 46).

Cet animal se distingue également par la « préparation » physique infligée par l'homme afin de le conformer au taureau « idéal », protagoniste essentiel de la course camarguaise. En effet, avant que les taureaux sélectionnés ne soient aptes à être présentés dans les courses camarguaises, ils doivent subir les épreuves de la castration -appelée *bistournage*- et du marquage au fer lors de la *ferrade*. Ce n'est qu'après la réalisation de ces deux actes que les taureaux sont prêts à être « éduqués » afin de les rendre performants dans leur futur « métier ». Chaque animal de course est nommé par le

⁷ Raseteur ou rasetaire en provençal : « Toréador provençal. Nom donné à l'homme qui se mesure au taureau dans le jeu du raset » (Pelen, 1990 Glossaire : 71). Nous reviendrons plus en détail sur l'action de cet acteur taurin dans le descriptif de la course camarguaise.

⁸ Ce mot est une adaptation provençale du terme espagnol « aficionado » qui signifie amateur.

manadier (l'éleveur, propriétaire de la manade) ou le gardian (bouvier, gardien du troupeau) en fonction d'un événement marquant ou d'un trait particulier de leur « personnalité ». Le nom du taureau a une très grande importance étant donné qu'il apparaît en tête d'affiches des courses (cf. annexe VI). Quant au destin de l'animal, il ne dépendra que de ses performances tauromachiques; si son comportement dans la course n'est pas conforme à ce qu'on attend de lui, il finira presque inévitablement à l'abattoir. Par contre, s'il s'approche de l'« idéal » (notion sur laquelle nous reviendrons ultérieurement), il fera une longue carrière -d'environ dix ans- connaîtra une mort naturelle et aura même peut-être la chance d'être enterré avec tous les honneurs « humains ».

Ce premier aperçu de la nature singulière des liens qui unissent l'homme camarguais et *son* taureau nous conduit directement à formuler les questions et hypothèses qui sont à la base de la problématique de ce mémoire, le cadre théorique sur lequel s'appuiera notre démonstration, ainsi que la méthodologie privilégiée.

II - Problématique, théories et méthodologie.

Après ce survol des différents comportements culturels de l'homme envers cet animal évocateur qu'est le taureau, et quoiqu'en dise l'ethnologue Frédéric Saumade qui a tendance à rejeter toute allusion à un antique passé, nous ne pouvons ignorer que le taureau fut un objet de culte et de sacrifice. Bien sûr loin de nous l'idée de rapprocher la tauromachie camarguaise de celle qui sévissait en Crète aux temps minoens, comme de nombreux poètes ou même scientifiques un peu trop romantiques ont eu tendance à le faire. Toutefois, ce premier constat nous conduit à nous interroger sur la symbolisation du taureau, sur son importance symbolique et sa place socioculturelle dans la société camarguaise contemporaine.

1. Problématique

Julian Pitt-Rivers, cherchant à dégager une interprétation symbolique de la corrida andalouse dans son article « Le sacrifice du taureau » (1983 : 282) estime que « c'est dans la mythologie ancienne [...] qu'il faut chercher les origines de la tauromachie ». Selon nous, la mythologie ancienne révèle surtout que le taureau fut investi de charges symboliques par les discours mythiques et/ou ses utilisations au sein de rituels religieux qui eurent pour conséquence l'augmentation de sa capacité polyvalente.

Dans les analyses ethnologiques de la tauromachie camarguaise, l'historique de la course, sa position formelle et discursive par rapport à la corrida andalouse (F. Saumade), ainsi que la tauromachie qualifiée d'*ordinaire*⁹ (J-N. Pelen) furent les principales préoccupations. L'importance des rôles social, économique et symbolique du taureau a également été abordée par ces auteurs, mais pas sous l'angle théorique qui est le nôtre ici.

En effet, notre propos porte essentiellement sur le problème de la symbolisation du taureau, et plus exactement sur les raisons de l'émergence du taureau en tant que symbole dans le contexte même de spectacles rituels tauromachiques. Ainsi nous serons conduits à montrer qu'en Camargue le taureau ne fut pas toujours l'objet d'un rituel, et n'eut pas la même portée symbolique dans le contexte de post-ritualisation (c'est-à-dire avant l'installation de la course camarguaise réglementée) que dans celui de pré-ritualisation (qui correspond à la fin XIX^e et au XX^e siècles). La comparaison des charges symboliques du taureau non-ritualisé à celles du taureau ritualisé nous permettra donc de voir en quoi la structure rituelle tauromachique influence et définit le symbole qu'elle manipule. De ce fait, nous réfléchirons aux conséquences de la ritualisation sur la nature même du symbole taurin et, par extension, sur la prégnance de cet animal dans la société camarguaise. Car la ritualisation tauromachique n'est-elle pas indispensable au redéploiement du symbole et à son utilisation polyvalente dans et par la société ?

⁹ C'est-à-dire vécue par les amateurs non-impliqués professionnellement.

Notre hypothèse est que l'élaboration historique du rituel de la course camarguaise a effectivement permis au symbole taurin d'accroître son champ de significations ainsi que son champ d'applications. Car grâce à la ritualisation qui est - comme le suggère Maurice Bloch (1989)- un processus idéologique, la polysémie du symbole a été orientée -et en quelque sorte limitée- et sa polyvalence a pu se développer en fonction de la société camarguaise moderne. Autrement dit, si notre hypothèse se révèle exacte, la ritualisation serait à considérer (1) comme un processus qui réduit et canalise la polysémie « traditionnelle » ou historique du symbole pour en élaborer une nouvelle en accord avec la société contemporaine, et qui (2) confère au symbole une certaine polyvalence propre à ce même cadre social.

Donc d'une part nous démontrerons comment dans l'arène (espace de la ritualisation) le taureau, « prisonnier » de la pratique rituelle, est un symbole *multivoque*, pour reprendre l'expression de Victor Turner (1969 : 56), signifiant pour les acteurs et les spectateurs. Et d'autre part, nous explorerons l'étendue de la polyvalence du symbole dans la société -c'est-à-dire ses applications et implications hors de l'arène- afin de comprendre ce que devient ce taureau symbolique hors du langage formalisé de la course. Nous essaierons alors de voir si le symbole une fois repris et utilisé par les instances institutionnelles de la société est -comme le suggère la théorie de Mary Douglas concernant les institutions (1989)- naturalisé. Et en poursuivant cette idée, nous tenterons d'établir que la naturalisation du symbole taurin a pour conséquence sa ré-utilisation en tant que fondement. Dès lors peut-être que ce symbole, comme pourrait le dire Marc Augé dans son ouvrage *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (1994), est intégré dans un complexe mythique plus vaste, l'« élément du rite [...devenant] l'une des figures du mythe où elle entre en relation d'équivalence symbolique avec d'autres figures (la ville, le terroir, la nature, l'histoire..) » (111). Ainsi, le second effet de la ritualisation, c'est-à-dire la polyvalence, serait également attesté.

2. Auteurs et concepts théoriques

Avant d'aborder certaines précisions conceptuelles et théoriques, nous tenons à préciser que notre intention n'est pas de faire une étude du rituel en tant que tel. Nous ne chercherons donc pas définir ou redéfinir le rituel dans les sociétés contemporaines, ni même à catégoriser le rituel taumachique ou à découper ses différentes phases. Toutefois, il nous sera difficile d'éviter d'expliquer pourquoi la course camarguaise est considérée par les différentes approches ethnologiques comme un rituel. Par ailleurs, parler de « ritualisation » nous confronte inévitablement au problème classique de définition de la notion de rituel, surtout en ce qui concerne les pratiques de sociétés occidentales. Une définition proposant des critères explicites et manifestes d'inclusion ou d'exclusion semble faire défaut. Ce qui peut s'expliquer sans doute par cette question itérative: « Peut-on encore parler de rite dans les sociétés contemporaines ? » (Fabre 1987 : 3). Beaucoup ont d'ailleurs tendance à rejeter l'application des critères définitionnels des rites de sociétés « traditionnelles », aux pratiques de nos sociétés. Car « pour certains, [...] il y a là une manière de « réenchanter » le monde en construisant des réseaux sémantiques là où il suffit de débusquer les emblèmes d'un ordre social et de sa reproduction » (Ibid.). Ce qui somme toute est compréhensible, le mot rituel étant de plus en plus employé de façon peut-être un peu trop anarchique et superficielle par les médias, lui ôtant ainsi un peu de son « sérieux » ou de sa valeur « scientifique ». Mais cela ne justifie pas cette réfutation systématique de l'emploi du mot 'rituel' pour qualifier certaines de nos pratiques collectives ou individuelles. En revanche, si nous parlons de baptême ou de mariage, nous rencontrons immédiatement un consensus général car ces pratiques relèvent du religieux- donc du sacré - et entrent dans la catégorie bien définie des « rites de passage » de Van Gennep. Or, la notion de passage et la dimension religieuse ne concernent pas tous les rites : leur présence n'est donc pas

nécessaire pour qualifier une pratique contemporaine de rite. Ainsi dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* de Bonte et Izard, les rites sont décrits entre autres, comme « des créations culturelles particulièrement élaborées exigeant l'articulation d'actes, de paroles et de représentations de très nombreuses personnes, au long des générations » (Smith 1991 : 630). Il n'est pas fait mention ni de sacré ni de religieux dans cette définition qui semble relativement satisfaisante pour notre point de départ analytique.

Nous ne chercherons donc pas à nous référer systématiquement aux théoriciens classiques du rituel tels qu'Arnold Van Gennep et ses rites de passage, Max Gluckman et sa théorie du conflit ou Victor Turner et ses notions de structure et de *communitas*. Toutefois, nous n'ignorons pas leurs contributions et ne rejetons pas en bloc leurs théories. Bien au contraire. C'est pourquoi nous allons donc tenter de résumer les points essentiels sur les notions de rite et symbole abordées par certains auteurs classiques en anthropologie à savoir V. Turner, C. Lévi-Strauss et C. Geertz.

a) Victor Turner : rituel et symboles.

Victor Witter Turner (1920-1983), néo-fonctionnaliste influencé par l'enseignement de l'anthropologue britannique Max Gluckman selon qui « les rituels sont l'expression des conflits, mais renforcent la structure sociale existante » (Gaillard 1997 : 164), mena des recherches de terrain sur la société matrilineaire des Ndembus, population bantou de Zambie. À partir de ce cas, Turner développa une anthropologie comparée du rituel et proposa un modèle de compréhension de l'efficacité symbolique. Ainsi, par l'étude de l'activité rituelle il développa une « analyse systématique des catégories de la pensée symbolique à l'œuvre dans les rites » (Lenclud 1991 : 721). Par ailleurs, s'appuyant sur la notion de *liminalité* emprunté à Arnold Van Gennep, Turner distingua les notions de *structures* et de *communitas*¹⁰, deux modèles principaux autour desquels toute vie sociale

¹⁰Le premier « définissant le système structuré, différencié et hiérarchisé des structures politique,

s'organiserait.

En ce qui concerne les symboles, ils sont pour Turner, « les éléments de base, les « molécules » du rituel » (Turner 1969 : 23). Ils peuvent être des objets, des activités ou des gestes, des entités spatiales tous représentant, rappelant ou renvoyant à quelque chose d'autre par la possession de qualités analogues, ou par association de faits ou de pensées. Parmi les symboles présents dans les rites, Turner distingue les symboles dominants, qui représentent les valeurs fondamentales de la société, et les symboles secondaires et instrumentaux qui viennent s'ajouter aux premiers. Qui plus est, ces symboles rituels possèdent trois propriétés :

- La *condensation* : un seul symbole peut unifier plusieurs significations;
- L'*unification de « significat »' disparates* : propriété de réunir des sens opposés;
- Et la *polarisation de la signification*, dans le sens où les symboles rituels révèlent deux extrémités ou deux pôles : le pôle idéologique (qui met l'accent sur les règles, les valeurs morales, l'unité) et le pôle sensoriel (qui met davantage l'accent sur des valeurs plus concrètes, physiologiques ou biologiques).

Par ailleurs, Turner insiste sur une propriété fondamentale de tout symbole, « the property of *polysemy* or *multivocality* », qui est cette capacité à encapsuler plusieurs sens - ce qui rejoint la propriété de *condensation* - « to represent many different things, in different contexts or at different levels of understanding in the same general context. » (Firth 1973 : 190).

Donc le rituel, pour Victor Turner, utilise les symboles comme éléments de base pour communiquer quelque chose; mais aussi, pour « fourni[r] aux participants une aide psychologique » (Augé 1979 : 122). Car pour Turner, qui s'inscrit dans l'optique fonctionnaliste et n'arrive pas à se détacher de l'enseignement de Gluckman, le rituel reste conçu comme « the operation of major symbolic forms in society, as founded if not

juridique, économique, l'autre correspondant à un état relativement indifférencié propre aux périodes de liminalité et définissent une communauté ou même une communion entre égaux, tous également soumis à l'autorité des maîtres du rituel. » (Augé 1979 : 120).

not in conflict at least in contradiction » (Firth 1973 : 191).

b) Le rituel selon Claude Lévi-Strauss

Dans le « Finale » de *l'Homme nu*, Claude Lévi-Strauss aborde le rituel dans son rapport au mythe ou à la pensée mythique : le rituel « consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d'activités et qui relèvent, non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite » (1971 : 600). Ainsi, les éléments constitutifs du rituel sont indissociables d'une mythologie sous-jacente et fragmentée - que l'auteur distingue d'une mythologie explicite, complexe et organisée (Ibid. : 598) - qui, en tant que support ou base de toute activité rituelle, n'apparaîtrait que dans ces occasions. S'appuyant entre autres sur l'exemple des Indiens Navajo, l'auteur démontre que dans le rituel, les gestes et les paroles utilisent deux procédés de communication, le morcellement et la répétition, qui permettent respectivement de « repérer [...] et de multiplier [...] les plus petites unités constitutives du vécu » (Ibid. : 603). Tentant ainsi d'inverser la démarche de fragmentation de la pensée mythique, le rite chercherait à reconstruire - en vain - du continu : « Cette tentative éperdue, toujours vouée à l'échec, pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique constitue l'essence du rituel » (Ibid. : 603).

Quant aux symboles, Lévi-Strauss, grâce à son approche structurale, propose qu'ils ne signifient rien pris isolément. Leur insertion dans une structure, leur relation avec d'autres éléments de la structure c'est-à-dire d'autres symboles, peut leur conférer du sens. Et, « si les systèmes symboliques ont un sens, « il ne tient pas aux éléments isolés qui entrent dans leur composition mais à la manière dont ces éléments se trouvent combinés » (Lévi-Strauss)» (Lenclud 1991 : 690). Donc, dans l'approche lévi-straussienne, la signification symbolique ne se réduirait finalement qu'à une opération sémiologique.

c) Clifford Geertz - Culture : actions sociales et symboles.

Cet anthropologue américain est reconnu surtout pour son anthropologie interprétative et son approche innovatrice de la culture et de l'ethnographie. En effet, Geertz inaugura une anthropologie interprétative en partant du principe que la culture est une *interprétation* au premier degré, et l'ethnographie une *interprétation* au second degré.

Pour cet auteur, la vie sociale est déjà une interprétation car elle consiste en un échange de messages. Quant à l'ethnographie, c'est-à-dire la récolte de données brutes, elle est déjà, selon lui, une construction de l'esprit : s'emparant des faits de culture, elle est finalement une méta-interprétation. De là naquit l'anthropologie interprétative de Geertz dont « le concept opératoire majeur en est la *thick description* (description en profondeur) dont l'analyse s'attache à mettre en exergue la signification émiqque fondant l'action sociale » (Gaillard 1997 : 272). La culture, avec Clifford Geertz, ne peut donc que surgir dans l'action sociale, c'est-à-dire l'action de l'individu.

Le rituel est justement l'une de ces actions. Il est une « performance culturelle » où, précise Geertz, « the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turn out to be the same world » (Geertz 1973 : 112). Il apparaît ici que les formes symboliques sont pour lui inhérentes à tout comportement social. Contrairement à Lévi-Strauss pour qui les symboles sont détachés des comportements, Geertz estime qu'ils sont inséparables de la vie sociale : toute action sociale est porteuse de sens, donc de symboles.

En somme pour Geertz, *tout* dans la vie sociale devient symbole, ce qui peut introduire une certaine confusion dans la distinction néanmoins essentielle entre les notions de signe et symbole.

Pour conclure ce survol théorique, précisons que la propriété de polysémie des symboles de Turner, l'aspect « relativiste » de Lévi-Strauss (la relation donne leurs sens aux symboles), et la notion de « performance culturelle » que Geertz applique au rituel,

sont des points théoriques qui, même si nous ne les citons pas à tout bout de champs, seront en arrière-plan de notre démarche analytique.

Par ailleurs, précisons aussi que lorsque nous qualifions le taureau d'animal symbolique, nous supposons que, pour les hommes qui le « pensent », il représente ou signifie quelque chose de plus que ce qu'il semble être de prime abord. Par exemple, le taureau en plus d'*être* un bovin à cornes va pouvoir signifier la fertilité. Autrement dit, le sens du symbole n'est ni fixe ni unique; il varie selon les interprétations individuelles et culturelles par lesquelles il acquiert donc plusieurs significations, dépendant des contextes de son utilisation (on rejoint ici la nature polysémique du symbole déjà décrite -entre autres- par Turner).

3. Méthodologie.

L'état des connaissances de la tauromachie camarguaise étant relativement bien avancé, il nous a été relativement aisé de parvenir à un bon niveau de compréhension du sujet par une première recherche documentaire en bibliothèque.

En effet, un certain nombre d'analyses ethnologiques et sociologiques du phénomène tauromachique français ont été publiées durant ces dix dernières années. De plus, des ouvrages plus anciens concernant la région, ses traditions et ses habitants, à caractère historique, social et même ethnographique ont également été d'une aide précieuse. Sans oublier les témoignages littéraires de tout ordre - biographies, autobiographies, romans, poèmes - qui ont puisé leur inspiration dans les us et coutumes régionales. Toutefois, après ce long parcours livresque, une collecte de données sur le terrain s'est avérée utile afin de compléter, valider ou invalider les informations jusque-là accumulées.

Le terrain eut lieu dans un village languedocien du département de l'Hérault, Marsillargues, à la période des festivités tauromachiques estivales qui s'étendent sur sept

jours consécutifs. La méthode d'enquête consista en une simple observation de la situation, enrichie de quelques entrevues « sauvages », c'est-à-dire non structurées et non suivies.

Ainsi, nous avons eu l'occasion d'assister et de participer à la plupart des réjouissances : aux diverses courses données dans les arènes et les rues du village, à diverses pratiques pastorales, ainsi qu'au travail de triage des bêtes destinées aux courses. Ce qui nous a permis de rencontrer des hommes et des femmes de « métier », des spectateurs et spectatrices lambda avec lesquels nous avons pu discuter à loisir de... taureaux. Par ailleurs, nous avons également porté une attention toute particulière aux réactions et comportements du public lors des courses camarguaises. Notamment à la nature des rapports qu'entretenaient les spectateurs entre eux, ainsi qu'avec les différents acteurs de la course.

Finalement, ce terrain nous donna la possibilité de mesurer l'exacte ampleur que revêt aujourd'hui ce phénomène tauromachique dans le quotidien régional. Qui plus est, il nous a permis de compléter notre bagage documentaire par l'acquisition de la presse taurine régionale et par la consultation d'une cassette vidéo commercialisée relatant les exploits des protagonistes des courses camarguaises du « cru » 97.

Pour conclure cette présentation méthodologique, nous tenons à préciser que ce terrain fut essentiel dans la mesure où il nous a permis d'actualiser nos données documentaires mais surtout de les pondérer, certaines présentant selon nous parfois trop de partis pris positifs ou négatifs.

Chapitre 2

La Camargue et ses traditions taurines

Ce chapitre a pour objectif de présenter les données empiriques de la région camarguaise en général et des traditions taurines en particulier. Ainsi, dans un premier temps, après une brève description géo-historique de la région, les différentes pratiques tauromachiques seront décrites telles qu'elles existent aujourd'hui. Cette description tiendra lieu de point de référence afin de mieux appréhender le chapitre suivant qui traite de l'évolution socio-historique des traditions taurines, de leurs origines supposées à la ritualisation contemporaine. L'importance de ces deux parties « historiques » et contextuels est primordiale. Car toute « création » humaine s'inspire et/ou est influencée par les contextes –historique et géographique- dans lesquels elle prend naissance - particulièrement dans les cultures « historicisantes » de l'Occident qui, pour reprendre Lévi-Strauss, bricolent des messages « chauds ». À l'instar de Roland Barthes pour qui, « la mythologie ne peut avoir qu'un fondement historique, car le mythe est une parole choisie par l'histoire » (1957 : 194), nous dirions que les créations humaines tels que les rituels, ne peuvent être détachées de leur source d'inspiration et de leur matière première que représente l'histoire.

I- Présentation géo-historique de la Camargue.

Ainsi, avant d'aborder en détail la tauromachie camarguaise, nous allons exposer brièvement les principales données physiques et historiques qui caractérisent cette région languedo-provençale afin de mieux situer le cadre général où naquirent les traditions taurines.

1. Situation géographique de la région.

La Camargue, telle que définie et délimitée officiellement par les géographes, est circonscrite par les deux bras principaux du delta du Rhône (le plus abondant des fleuves français) et la côte méditerranéenne. Vaste plaine d'accumulation alluviale, elle s'étend sur une centaine de milliers d'hectares parsemés de marécages et d'étangs. Cette région, intégrée à la Provence, fait partie d'un parc naturel régional créé en 1972.

Trois communes essentiellement se partagent la population relativement faible du delta : Arles -commune la plus étendue de France (752 km²)-, les Saintes-Maries-de-la-Mer, et Port-Saint-Louis-du-Rhône. La première, Arles, est une ancienne cité romaine qui, grâce à ses arènes magnifiques et son théâtre antique datant du I^e siècle avant JC, est devenue un haut lieu touristique. Elle est souvent considérée par les camarguais comme étant leur « capitale ». Quant à la commune des Saintes-Maries-de-la-Mer, également ville très touristique, elle est principalement connue comme étant le lieu du « pèlerinage des gitans » (les 24 et 25 mai).

Au sud du territoire camarguais s'étend une zone -la *Basse Camargue*- où sont concentrés des troupeaux de taureaux et de chevaux; on y rencontre également le plus grand marais salin d'Europe (Salin-de-Giraud) exploité par l'importante compagnie des *Salins du Midi*. Les terres du nord, en revanche, ont été complètement dessalées de manière à permettre les activités agricoles. Ainsi y pratique-t-on la culture de la vigne, des arbres fruitiers et des plantes fourragères; mais surtout, on y trouve une « culture irriguée exceptionnelle en France : la riziculture » (Picon : 13). Quant au centre de la Camargue, il est impraticable tant par les touristes que les habitants étant constitué, depuis 1927 en réserve zoologique et botanique¹ de 13 000 ha. Dans le monde de la *bouvine* - milieu social qui gravite autour du taureau - la Camargue est dénommée *le*

¹ Grâce à sa faune (flamants roses, ibis, hérons...) et sa flore (végétation halophile) qui sont d'une richesse impressionnante.

« religieusement », *le Triangle sacré*. Les trois sommets de ce fameux triangle sont représentés par trois villes qui se distinguent par leur superficie et leur rôle prépondérant dans l'économie régionale : Avignon, Montpellier et Fos. En se référant à la carte de la région ci-jointe en annexe, nous pouvons remarquer que ces villes débordent largement du delta du Rhône. En fait, la Camargue taurine ne correspond pas à la Camargue géographique, la passion taurine (comme nous le verrons) ne s'encombrant pas des limites imposées par les pouvoirs scientifiques et politiques. Ainsi déborde-t-elle largement la zone deltaïque pour englober également le Languedoc oriental (appelé *la Petite Camargue*) ainsi qu'une partie de la région de la Crau (appelée *la Camargue de la Crau*).

2. Bref historique de la région provençale: les contacts avec l' « Autre ».

D'abord occupée par les Ligures à l'époque historique classique, la Provence connut la colonisation grecque dès le VII^e siècle avant J-C². Toutefois, cette région est surtout reconnue pour avoir été la première province des Gaules occupée par les Romains et la dernière où s'est maintenue leur administration.

Effectivement, en 46 avant J-C, Jules César s'empara de la ville d'Arles et « distribu[a] aux colons de la VI^e légion, les terres de la Camargue » (Tondeur 1963 : 15). À partir de ce moment-là, cette région devint la *Provincia Romana*, (d'où elle tient son nom actuel). L'établissement des colonies romaines se perpétua ainsi sur plusieurs siècles jusqu'à l'invasion des Barbares entre le V^e et le VI^e siècle de notre ère. Toutefois, la présence latine n'en fut pas évincée pour autant et la suite des événements historiques nous montre que la Provence n'a cessé d'entretenir des relations sociales, économiques et politiques avec ses voisins latins, l'Espagne et l'Italie. Ainsi, au XII^e siècle la Provence passa aux mains de la dynastie des comtes catalans (couronne d'Aragon). Cependant,

² *Massalia*, futur Marseille, fut créée par les Phocéens vers -600.

bien que l'origine du gouvernement fut aragonaise, la juridiction n'en dépendait pas moins des rapports étroits qu'entretenaient provençaux et italiens. D'ailleurs, en 1246 ce fut la maison d'Anjou qui succéda aux catalans avec à sa tête Charles I^{er} d'Anjou, roi de Sicile et frère du roi de France : « c'est encore vers l'Italie que se tourn[a] la noblesse provençale » (Benoît 1975 : 22). Tendances qui s'accroissent davantage au XIV^e siècle avec la cession à la papauté de la ville d'Avignon (1309) encouragée par la nouvelle comtesse de Provence, Jeanne I^{ère}, reine de Sicile. La ville qui demeura à l'Eglise jusqu'en 1791 fut considérée comme « une cité ultramontaine dont la langue officielle était l'italien » (Ibid:23). Mais finalement, environ un siècle plus tard, c'est l'Espagne qui s'intègre au paysage languedo-provençal quand, au Second Empire, Napoléon III et son épouse Eugénia de Montijo importèrent la corrida andalouse. D'ailleurs, aujourd'hui plus que jamais « les sons et les goûts venus d'Espagne imprègnent la vie collective » (Saumade 1994a : 734) : *férias*, *bodegas*, *corridos*, *paella* et musique *flamenca* sont intégrées au quotidien des habitants et représentent un certain « exotisme » très attirant pour les touristes du nord.

Ce très bref parcours historique de la région témoigne de l'importance de la culture dite méditerranéenne, bien ancrée dans le paysage provençal. Ce qui justifie qu'elle fut, comme nous le verrons, maintes fois interpellée notamment par les poètes traditionalistes afin de justifier les ascendances « idéales », antiques et nobles du peuple du delta et de leurs traditions tauromachiques. Toutefois, si la prépondérance de la culture latine ne fait aucun doute, nous allons voir que ces pratiques taurines relèvent davantage d'un phénomène local que d'un legs antique.

Mais avant d'aborder l'aspect ethno-historique de la ritualisation tauromachique, commençons par décrire et définir les manifestations taurines spécifiques de la société camarguaise contemporaine.

II - Descriptions des pratiques taurines camarguaises.

Plusieurs manifestations taurines camarguaises se distinguent tant par leur forme que par leur fonction. Il est selon nous nécessaire d'aborder l'ensemble de ces traditions actuelles afin de saisir ce phénomène dans sa totalité et sa complexité. Ce que nous allons faire ci-après, même si l'accent sera davantage mis sur la description de la course camarguaise, ses acteurs et sa nature.

1. Une journée de course.

La course camarguaise ne fut formalisée qu'à la toute fin du XIX^e siècle, subissant une évolution au fil des ans tant par sa forme que par son rôle au sein des sociétés languedociennes et provençales. Ainsi fut-elle désignée de « diverses manières selon les époques : course de taureaux, course provençale, course libre, course à la cocarde, etc., autant de vocables qui éclairent tel ou tel de [ses] aspects » (Glossaire, in Pelen 1990 : 33). Reconnue depuis 1975 comme spectacle sportif sous la tutelle du ministère de la Jeunesse et des Sports, elle est organisée par les municipalités et la F.F.C.C.³ (Fédération Française de la Course Camarguaise). La saison des courses -la *temporada*- s'étend entre les mois de mars et de novembre. Elles sont organisées soit à des fins de compétitions officielles, soit à l'occasion de fêtes votives des villages surtout durant les mois de juillet et août.

Notre observation sur le terrain se concentra sur la semaine festive d'un village du département de l'Hérault, Marsillargues. On a pu vérifier qu'« une journée de fête votive est invariablement articulée par le déjeuner aux prés, l'abrivado, la course et la bandido » (Saumade 1990 :147). Les courses qui avaient lieu vers 16h 45 étaient toutes précédées

³ Régulièrement appelée « la Fédération » elle a pour tâche, depuis sa création en 1975, de réglementer la course camarguaise. Le bureau de la fédération est constitué d'un président, de plusieurs vice-présidents (un pour les manadiers, un pour les raseteurs, et un pour les gardians salariés) et de professionnels du milieu taurin (manadiers, gardians, raseteurs).

du déjeuner aux prés : vers les 8h ou 9h du matin, une partie de la population, tout en mangeant et buvant, venait assister au tri des quatre bêtes -effectué par les gardians- destinées à l'*abrivado* (l'arrivée) de midi, manifestation où le public participe activement.

L'*abrivado* est une ancienne pratique qui à l'origine marquait l'arrivée des cocardiers en ville, représentant ainsi une sorte de préliminaire à la course. Elle consistait, pour les spectateurs à tenter de faire échapper les taureaux menés aux arènes par les gardians (gardiens de taureaux). Cette vieille tradition est aujourd'hui quelque peu « arrangée » dans le sens où les taureaux qui *abrivadent* ne sont pas les vrais cocardiers destinés à la course. Toutefois, « cette perturbation rituelle est admise comme un jeu traditionnel. Finalement lancée au galop dans les rues du village, sous les cris et gesticulations de la population passionnée, l'*abrivado* aboutit aux arènes, d'où repartiront, le soir, les cavaliers professionnels pour raccompagner les mêmes taureaux dans leur prés (*bandido*). » (Saumade 1994 b : 126).

Une fois l'*abrivado* terminée (vers 12h30), le bal débute. Les gens ne dansent pas réellement à cette heure-ci ; ils écoutent l'orchestre tout en buvant l' « apéro » entre amis puis vont déjeuner. Les jeunes se rendent en général aux différents manèges forains qui sont installés au village durant toute la semaine de fête. À 15h, les plus âgés vont participer au concours de boules. Puis à 16h 45 c'est la course qui est, à 19h, invariablement suivie de la *bandido*.

La *bandido* est aussi importante que l'*abrivado*, et peut être même un peu plus « active » les gens étant encore excités par la course qui vient de s'achever. Elle marque le retour des bêtes, la fin de la journée taurine et le début de l' « apéro », ouverture coutumière de la soirée. Les rues du village sont fermées à la circulation par la gendarmerie et les voitures stationnées sont enlevées. Quelques gradins sont installés ainsi que des barrières placées tout le long du parcours, afin que les gens puissent se protéger et que les taureaux ne s'échappent pas dans le village. Un coup de canon signale le lâché des bêtes entourées des gardians à cheval. Ils partent des arènes, traversent les

rues aménagées et finissent sur l'axe central du village, qui est une sorte d'avenue séparée par un large terre-plein central où arrivent les taureaux. Le jeu consiste, pour les spectateurs, à courir après les taureaux pour tenter de les faire échapper du cercle des gardians. Ce sont les jeunes garçons (entre 13 et 18 ans) mais aussi certains un peu moins jeunes qui courent après les taureaux, cherchant à se mesurer à eux et à provoquer une situation de danger. Les femmes et leurs enfants en bas âge sont placés sur les gradins ou derrière les barrières : ils sont spectateurs de la « bravoure » de leur mari et père. Finalement, une seconde détonation avertit la population que les taureaux sont bien « rentrés ». Par contre, si un taureau s'échappe, ce qui arrive encore, le coup n'est pas donné.

La fin de la *bandido* marque l'achèvement de la journée taurine et le début de la soirée où l'alcool coule à flot au son de l'orchestre destiné à divertir jeunes et moins jeunes. Moment privilégié pour discuter de la journée, de sa réussite ou de son échec. D'ailleurs, beaucoup s'accordent à dire que les fêtes ne sont plus ce qu'elles étaient (on retrouve ici une sorte de leitmotiv universel quand il s'agit de décrire une tradition). Les critiques s'adressent surtout au manque d'« ambiance », à l'excès de boissons des jeunes qui ne savent plus « faire les cons » et danser comme dans le temps. Avant, nous précisa une informatrice, les bals étaient vraiment une occasion de rencontres entre filles et garçons. Aujourd'hui on est à l'ère des « boîtes de nuit » ce qui, selon les incondtionnels, s'accorde mal avec les fêtes traditionnelles. Pourtant il semble que les fêtes ne diminuent pas en intensité et que l'envie de conserver les traditions est encore bien présente. Ainsi, une journée de fête votive est inexorablement marquée par les fameuses traditions de l'*abrivado* et la *bandido* qui annoncent et clôturent la course de la journée.

Cet « avant » et cet « après » de la course sont deux temps cruciaux : sorte d'introduction et de conclusion, ils font la transition entre l'espace public du village et l'espace privé des arènes, mais également entre le temps continu du quotidien et le temps ponctuel de la course camarguaise, cœur cérémoniel de la tauromachie camarguaise.

a) Règles et protagonistes de la course camarguaise.

Chaque course présente six ou sept taureaux-Camargue qui se produisent chacun durant un quart d'heure. Des hommes, appelés « raseteurs », assistés par les « tourneurs », sont chargés de les affronter au sein de l'arène face au public constitué principalement d'*afeciounados*, de passionnés animés par la *fé di biòu* (la foi dans le taureau). Contrairement à la corrida andalouse, l'animal n'est pas tué à la fin du combat. Certains jugeront que la course camarguaise ne présente pas de séquences aussi précises et esthétiques que sa consœur andalouse. Pourtant, « bien que ce jeu viril paraisse d'une banalité puérile, il n'en possède pas moins aussi des règles traditionnelles, conventionnelles et artistiques » (Antoine 1968 : 13).

Les raseteurs⁴, *combattants* de taureaux vêtus de tenues entièrement blanches, affrontent chaque animal en groupe⁵ mais chacun à tour de rôle. Ils sont divisés entre droitiers et gauchers, selon la main qui tient le *crochet* - instrument à plusieurs branches appelé également le *peigne*. Cet outil, que nous voyons sur une des photos suivantes (p. 30), leur permet d'attraper les attributs accrochés aux cornes du taureau dans la séquence principale de la course appelée le « raset ». D'après les professionnels, cette figure est trop souvent définie de « façon puérile [comme l'] action de s'approcher, de passer en courant le plus près possible de la tête du cocardier [le taureau] pour lui ravir son attribut primé » (Ibid : 52). Même naïve, cette définition permet malgré tout aux lecteurs néophytes de mieux visualiser la gestuelle principale de la course camarguaise. Précisons quand même que dans un raset dit réussi ou beau, le spectateur doit avoir l'impression que l'homme et l'animal fusionnent : le raseteur pose lentement sa main sur le frontal de l'animal, c'est-à-dire entre ses cornes, et la laisse le plus longtemps possible tout en courant jusqu'au saut de barrière final.

⁴ Terme qui apparut à la fin du XIX^e siècle.

⁵ Le nombre d'individus varie selon les courses : de 4 ou 5 jusqu'à une vingtaine.



Illustration II : Arènes de Marsillargues : tour de piste du taureau, observé de loin par les raseurs et les tourneurs.



Illustration III : La contre piste.



Illustration IV: Le « coup de barrière ».



Illustration V : Le crochet du raseteur.



Illustration VI : Les attributs

(de gauche à droite : le ruban qui sert à la « cocarde » ; la ficelle ; un « gland » et l'élastique)

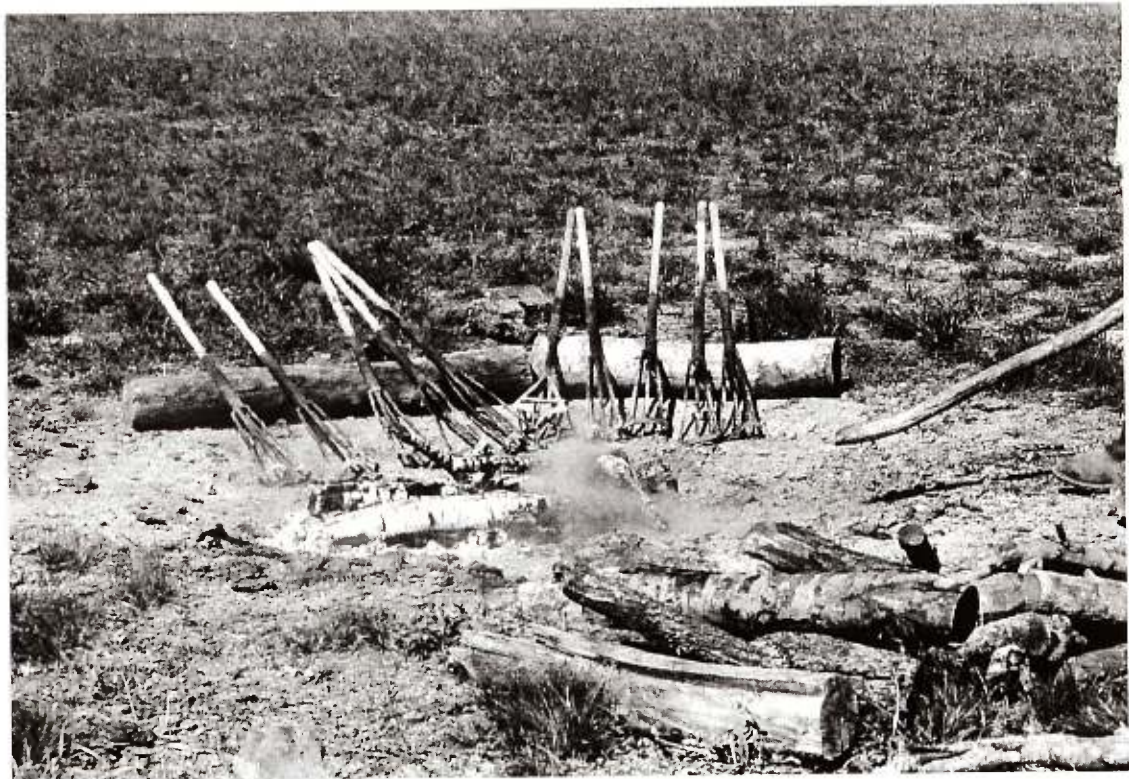


Illustration VII: Les fers de marquage d'une ferrade.

Et, « si le cocardier emporté par son élan, par sa vitesse, par sa méchanceté, par son ardeur à la poursuite de son adversaire, engage la tête ou le poitrail au-dessus des bois [des barrières], cette action se nommera « Le coup de barrière » » (Antoine 1968 : 98). Cette action, spectaculaire, peut être très dangereuse. De ce fait d'ailleurs, elle est très appréciée et « soulève les grandes ovations. Apothéose accompagnée par le grand air de Bizet : l'ouverture de « Carmen » » (Ibid. : 102).

À côté des raseteurs, les tourneurs -cinq ou six hommes également vêtus de blanc mais non pourvus de crochets- sont chargés de les assister. Sorte de conseillers techniques, ils sont généralement d'anciens raseteurs n'ayant plus l'âge ni la capacité physique d'affronter les taureaux. « Tel un chef d'orchestre, [le tourneur est celui] qui juge, dirige et excite le départ synchronisé des attaques » (Antoine 1968 : 29). Il a pour charge de placer correctement le taureau dans l'arène pour faciliter les attaques.

En ce qui concerne les compensations de chacun, les raseteurs touchent une prime monétaire -correspondant aux attributs ôtés- qu'ils partagent avec les tourneurs.

Quant à l'ordre de passage des taureaux, il est également réglementé. Il doit imposer une certaine progression « dramatique » : les deux premiers sont des taureaux en « fin de carrière », « durs » et expérimentés; les troisième, quatrième et cinquième sont habituellement les « vedettes » de la course; quant au dernier, il est le « jeune espoir facile » (Saumade 1994b : 81). Ce programme particulier souligne l'importance de l'animal par rapport à l'homme dans ce type de tauromachie : ici, pas de « torero-vedette » comme dans la corrida, mais plutôt un « taureau-vedette » qui conditionne le déroulement du spectacle. Cette « star », dont nous avons déjà entraperçu les particularités, c'est le taureau-Camargue. Également surnommé *lou biòu* ou le *cocardier* il est, en début de « carrière », âgé de trois à cinq ans et presque toujours castré. Ses cornes sont munies de quatre attributs réglementaires : une « cocarde » qui est en fait un simple petit ruban rouge de cinq centimètres, deux pompons de laine blanche appelés les

« glands », la « ficelle » -attribut le plus difficile à enlever- et/ou l' « élastique » qui maintient les glands. Tous ces éléments, destinés à être pris par les raseteurs -toujours dans cet ordre- sont donc primés au départ de la course et soumis aux enchères durant le quart d'heure réglementaire octroyé à chaque taureau. Et plus les attributs du taureau sont difficiles à attraper, plus leur valeur augmente. Les enchères, constituées par les mises des divers commerces et notables du village ou députés de la région, sont annoncées à l'aide d'un microphone par la présidence : le public sait donc exactement qui s'implique dans leur course. Les commerçants en retirent une certaine publicité et certaines figures politiques (comme le maire ou le député) maintiennent ou affirment leur place au sein de la communauté. Mais surtout, l'annonce des gains potentiels rend la course plus intéressante pour les raseteurs qui ont tendance à ne pas prendre trop de risques pour de petites sommes.

La présidence a également un rôle d'arbitre : elle prend la décision finale lors d'un doute à propos de l'identité du raseteur qui enleva un attribut, et c'est elle qui décide -quand il y a lieu- qui est le meilleur raseteur, taureau, gardian et manadier. Elle a également un rôle de « gendarme », avertissant sévèrement les jeunes, souvent excités et indisciplinés, du danger potentiel. Même certains adultes, qui ont tendance à aimer se faire peur en attirant le taureau jusqu'aux gradins, sont rappelés à l'ordre. Car les taureaux sautent assez fréquemment les barrières et se retrouvent donc dans la contre piste, très proches des spectateurs qui cherchent à les toucher coûte que coûte.

Approcher le taureau le plus près possible, voire le toucher, est peut-être une des principales motivations des spectateurs : ils excitent l'animal avec la voix, les bras, un chandail ou n'importe quel objet pour l'attirer, et tentent de le toucher de la main ou du pied. Finalement on va à la course car c'est un spectacle où le danger flotte en permanence : on veut crier, se défouler, applaudir, admirer et par-dessus tout, avoir peur. On peut y voir une recherche quasi-exclusive d'émotions fortes. Les raseteurs doivent être frôlés, touchés même par les cornes ou le museau de l'animal pour que le public

applaudisse : il doit y avoir danger pour qu'il y ait satisfaction et reconnaissance du raseteur et de l'animal.

b) La course camarguaise est-elle un rite ou un jeu ?

À partir de la description de ces relations particulières qu'entretiennent les officiants vis-à-vis des taureaux et les spectateurs vis-à-vis des acteurs de la course, sommes-nous en mesure de qualifier cette pratique tauromachique de rituel plutôt que de jeu ou de sport ?

La plupart des études ethnologiques qualifient la course camarguaise de rite ou de rituel taurin mais également de jeu ou de spectacle. Sans pour autant chercher à nous focaliser sur la définition générale du rituel en anthropologie, il serait toutefois intéressant d'expliquer pourquoi à la fois les termes de jeu et de rite viennent définir cette tradition.

Pour Frédéric Saumade, la course camarguaise présente une structure symétrique et opposée à celle de la corrida andalouse⁶. Ainsi compare-t-il les différentes phases du « rituel de la course camarguaise » à celles de la corrida. (1994b : 88). Or, à plusieurs reprises l'auteur qualifie également cette course régionale de jeu. N'y-aurait-il donc pas de différence entre les concepts de rite et de jeu ? Selon Claude Lévi-Strauss (1962) les notions de rite et de jeu diffèrent dans ce que leur structure peut impliquer pour les joueurs, les officiants, la société ou la communauté :

« le jeu est *disjonctif* : il aboutit à la création d'un écart différentiel entre des joueurs individuels, ou des camps, que rien ne désignait au départ comme inégaux. Pourtant, à la fin de la partie, ils se distingueront en gagnants ou perdants. De façon symétrique et inverse, le rituel est *conjonctif*, car il institue une union [...], ou en tout cas une relation organique, entre deux groupes (qui se confondent l'un avec le personnage de l'officiant, l'autre avec la collectivité des fidèles) et qui étaient dissociés au départ. » (1962 : 48)

Ici, dans le jeu, les participants sont au départ égaux : c'est l'issue de l'affrontement qui

⁶ La course camarguaise se serait structurée en partie par rapport à la corrida qui était déjà formalisée lors de son implantation en France à la fin du XIX^e siècle. Nous verrons dans le chapitre suivant comment est née cette volonté de distanciation et d'opposition des Camarguais vis-à-vis de la corrida qui prenait « trop de place ».

déterminera une certaine hiérarchie (gagnant/perdant, bon/mauvais...) entre les groupes qui s'opposent. Par contre, le rite peut tout à fait mettre en relation des groupes ou individus déjà intégrés dans une certaine hiérarchie instituée. Hiérarchie qui, selon Lévi-Strauss, aura tendance à s'estomper dans l'accomplissement du rite.

En partant de cette position, que peut-on dire de la course camarguaise ? Existe-t-il réellement deux groupes ou deux camps qui s'opposent ? Sont-ils égaux au départ ou bien inscrit dans une hiérarchie sociale ? Selon nous, cette question peut être envisagée à plusieurs niveaux : au niveau de la relation inter-groupes, à savoir entre les hommes et les animaux ; au niveau de la relation entre individus c'est-à-dire entre les hommes (ou les animaux) eux-mêmes ; mais également au niveau du public.

Dans le cas de la relation inter-groupes, on peut effectivement considérer que deux groupes s'affrontent : le groupe humain et le groupe animal, groupes dissociés au départ –« taxinomiquement » parlant- le premier représentant la « culture » et l'autre, la « nature ». Cependant, dans le déroulement de la course, plus que de s'opposer l'homme et l'animal *évoluent* ensemble : si le taureau est « difficile »⁷ et si les raseteurs savent mettre en valeur les qualités attendues d'un cocardier -intelligence, ruse, combativité...- la course est réussie. On remarque que dans ce cas de figure, le taureau comme l'homme sont « gagnants » : le succès dépend de l'harmonie des deux. Par contre un taureau médiocre qui se laisse facilement assaillir par les hommes, ou de piètres raseteurs qui n'arrivent pas à exploiter le potentiel de l'animal, rendent une course globalement décevante pour le public. Or, même dans ce cas, il ne peut y avoir un gagnant ou un perdant : les raseteurs n'ont pas obtenu des attributs fortement primés, leur réputation est affectée et le taureau menacé de finir à l'abattoir.

Ainsi selon le déroulement de la course, il ne peut y avoir du point de vue de la

⁷ Un taureau considéré difficile est celui qui ne se laisse pas aisément approcher par les raseteurs et/ou qui « anticipe » leurs actions. C'est un taureau qui « sait défendre » ses attributs.

relation entre groupes, que des gagnants ou que des perdants. Dans ce sens, la course camarguaise se rapprocherait effectivement du rite lévi-straussien : une union est instaurée entre ces deux groupes originellement séparés et distingués par la pensée humaine qui classe et instaure une « di-vision » du monde. La réussite globale de la course dépend donc essentiellement de la qualité de la rencontre homme-taureau et de la communion de leurs actes. Cependant, si un très mauvais taureau⁸ risque l'abattoir, il n'en est (heureusement !) pas de même pour les raseteurs. Ces derniers ne subissent que les réprimandes publiques de la population -tout de même assez sévères- et peut-être celles de ses collègues. Ce qui ne remet pas obligatoirement en question son statut professionnel. La notion de « perdant » n'est donc pas tout à fait la même pour l'homme et l'animal. Par conséquent, même si une union est effectivement instituée, on ne peut affirmer qu'il n'y a ni gagnant ni perdant dans le sens où ces notions ne sont pas applicables de façon identique aux hommes et aux animaux. Il y aurait donc bel et bien une hiérarchie : la course serait donc rite car, dans la mesure où les participants sont inégaux, on ne peut parler de jeu.

Si on considère le second point de vue -celui de l'individu- on constate que les raseteurs officient chacun pour leur propre compte afin de *gagner* le plus d'argent possible. Il serait donc légitime de conclure en une certaine concurrence -dans un cadre réglementé- entre les hommes, ce qui alors rapprocherait la course de la structure du jeu. D'ailleurs il existe des compétitions (la *Cocarde d'or* ou le *Trophée des As*) qui, tous les ans, récompensent les meilleurs raseteurs instaurant donc une hiérarchie. Qui plus est, comme en témoigne un raseteur professionnel, les régions de Provence et de Languedoc d'il y a quelques décennies entraient en compétition par l'intermédiaire de l'origine régionale des raseteurs qui officiaient dans les courses :

⁸ Précisons quand même que les taureaux ont droit à l'erreur; un bon cocardier peut aussi connaître de mauvaises courses ce qui ne le conduit pas automatiquement à l'abattoir.

« La Provence et le Languedoc c'étaient deux blocs. Dans les compétitions comme la Palme d'or, comme la Cocarde d'Or, là alors c'était marqué. Il y avaient les types du Languedoc, pendant toute la course ils aidaient leurs favoris [...]; maintenant [...] les raseteurs ils sont tous collègues » (Pelen 1990 : 271).

Les raseteurs semblent donc aujourd'hui réconciliés. Les régions ne s'affrontent plus par leur intermédiaire : en ce sens, ils concourent à titre strictement individuel, même si leur réussite continue à mettre en valeur leur lieu d'origine. D'autre part, les compétitions instituées permettent à certains officiants d'accéder au statut de « meilleur raseteur » de l'année (*La cocarde d'Or*, créée en 1928) : dans ce cas-ci il y a bien un gagnant, l'enjeu se situant entre les hommes et non pas entre les hommes et l'animal. Par ailleurs, dans les courses données pendant les fêtes votives de village, un raseteur, un gardian, un manadier et un taureau sont toujours récompensés par un quelconque trophée remis directement par le maire et quelques *Arlésiennes*⁹. Il y a donc toujours un acteur jugé meilleur que les autres, qu'il soit homme ou animal. Finalement nous retrouvons ici l'écart différentiel distingué par Lévi-Strauss dans sa définition du jeu.

Il apparaît donc que la définition et la distinction du rite et du jeu de Lévi-Strauss sont difficilement applicables au cas de la course camarguaise dans le sens où l'on ne peut conclure qu'elle soit strictement « rite » ou strictement « jeu ». D'après le premier niveau analysé elle semble se définir davantage comme un rite. Mais le second, c'est-à-dire celui des individus, des raseteurs, a tendance à la classer du côté du jeu. Ce qui n'est finalement pas un problème en soi. Pourquoi vouloir à tout prix catégoriser de manière stricte cette pratique ? Toutefois, s'il fallait à tout prix se prononcer, il faudrait chercher ailleurs les éléments qui viendraient confirmer l'appartenance à l'une ou l'autre de ces catégories. Car c'est bien d'un classement dont on parle quand on cherche à qualifier cette tradition tauromachique de rite, de jeu ou de sport. On sait que l'État a, en 1975, classé cette course dans la catégorie « sport ». C'est d'ailleurs cet événement qui engendra la

⁹ Rappelons que « gardian » est le nom donné aux gardiens de troupeaux de taureaux. Quant à celui d'« Arlésienne », il désigne les jeunes filles qui portent le costume d'Arles dans les fêtes folkloriques.

transformation de l'appellation « course libre » en « course camarguaise ». Même si Jean-Noël Pelen précise que cela résulte de « la demande [...] du Syndicat des Éleveurs de Taureaux Camargue pour des raisons d'abord de fiscalité » (1990 : 196), cette nomination officielle permet avant tout à cette tradition d'accéder à une reconnaissance nationale et non plus seulement locale ou régionale. Toutefois par cet acte d'officialisation, la course perdait effectivement sa liberté en étant placée sous la tutelle du ministère de la Jeunesse et des Sports, de l'État-nation. Mais est-elle réellement devenue un sport ?

Pour le public fidèle -le troisième niveau d'approche- non. Elle est avant tout conçue et perçue comme une coutume, une tradition ancestrale qui ne peut être comparée aux sports comme le football ou le rugby. D'ailleurs la course camarguaise « n'a pas comme les sports modernes de propension à s'étendre, à prendre une dimension nationale ou internationale [même si elle est reconnue « nationalement » par l'État comme sport] car elle est liée à l'expression d'un territoire »¹⁰ (Pelen 1990 : 197). Bien sûr, pour les organisateurs et les membres de la Fédération de la course, la reconnaissance officielle est très importante. Ainsi n'hésitent-ils pas à employer des termes relevant du domaine sportif, souvent compris par un plus grand nombre d'individus. Par contre, la passion du public d'*afeciouna* apparaît bien plus subtile et plus complexe qu'une simple ferveur sportive. Qualifiée de foi, de *fe di biòu*, elle dégage une véritable aura de sacralité. Aussi, malgré la « sportification » de la course qui engendra de nouveaux termes techniques, elle reste qualifiée par les *afeciounados* de « course libre » -terme bien plus évocateur et plus ancien que celui de la « course camarguaise»- mais aussi de *messe*, ce qui renforce davantage son caractère sacré. Il apparaît en fait que l'ensemble du vocabulaire, exclusivement rattaché au milieu social taurin, permet de souder et de perpétuer l'univers de la *bouvine* par le partage et la transmission d'un capital symbolique dont l'expression

¹⁰ Toutefois nous verrons (chap. 4) que la course a tendance à s'étendre aux régions environnant la Camargue qui vont jusqu'à se « camarguiser » symboliquement.

la plus accomplie est la course camarguaise.

C'est pourquoi nous suggérons que ce sont les spectateurs et les acteurs qui, consciemment pour certains et inconsciemment pour d'autres, accordent le statut de rituel à leur course : par leurs discours, leur présence, leur compréhension et leurs critiques. Ainsi, l'aspect compétitif, institutionnalisé et légitimé par des trophées officiels, n'empêche pas le spectateur de déclarer que dans une course camarguaise, « l'homme et le taureau sont [tous deux] gagnants » (Pelen 1990 : 317). Aux yeux de ces *afeciounado*, la course permettrait donc bel et bien un rapprochement ou « une relation organique » -pour reprendre les termes de Lévi-Strauss- entre les deux « parties » : le monde humain et le monde animal. Car dans la course, « il y a cette magie qu'on ne trouve par ailleurs, cette espèce de ballet entre la bête et l'homme, quelque chose qui est hors du temps en fait... Quelque chose d'intemporel. Ça n'existe pas ailleurs. » (Ibid. : 318).

De toute évidence la course camarguaise présente donc une certaine ambivalence définitionnelle, renforcée par le fait que cette pratique tauromachique est qualifiée par les ethnologues tantôt de rite ou rituel, et tantôt de jeu. Mais, comme dirait Marc Augé, cette ambivalence ne fait que souligner que cette pratique peut « supporter des jugements contraires et également pertinents » (1994b : 54). À la fois jeu et rite, il n'en reste pas moins que la course camarguaise est un ensemble structuré qui, comme nous allons le voir ultérieurement, est aussi structurant.

2. Courses secondaires, divertissements divers et traditions festives taurines liées à l'élevage.

Même si nous appréhendons la course camarguaise comme l'élément central de cette tauromachie régionale, nous n'ignorons pas pour autant les autres pratiques -

également constitutives de cet ensemble nommé « tauromachie »- qui occupent d'importantes positions tant au niveau social qu'économique, et imprègnent la vie quotidienne des camarguais et les loisirs des vacanciers, juilletistes ou aoûtistes en mal d'une soi-disant « authenticité ». Cette dernière notion est importante pour notre sujet qui concerne une tradition souvent qualifiée de folklorique. Aujourd'hui très à la mode dans les discours idéologiques socio-politiques, ce concept entretient d'étroites relations avec l'émotion nostalgique¹¹ que provoque la tradition -au sens large du terme- qui symbolise le « passé » idéalisé et regretté de nos ancêtres. Ce qui justifie sans doute cette attirance croissante -qui ne date pas d'aujourd'hui- des citoyens « industrialisés » et souvent « dé-racinés » pour le folklore des régions françaises, assimilé à une « survivance » des temps passés qui a l'« honneur » d'être labellisée de « vraie ». Car l'accélération de la modernisation et du rythme de vie citadin en particulier est telle, que les individus se sentent dépassés et désirent retrouver ce qui constituait la « vraie vie », celle d'antan où, dit-on, on prenait le temps de vivre, accordant plus d'importance aux relations sociales ainsi qu'à l'environnement naturel. C'est pourquoi ces dernières années ont vu s'accroître un certain engouement pour tout ce qui rappelle la tradition, tant dans le « privé » (redécouverte d'une cuisine traditionnelle ou « à l'ancienne », aménagement classique et chaleureux plus que moderne ou « design »...) que dans le « public » (retour vers des séjours en région, dans le « terroir » où on redécouvre les coutumes qui font la « richesse » de notre pays...). C'est ainsi que les fêtes de village estivales –comme les fêtes tauromachiques- sont de plus en plus fréquentées, valorisées et même parfois quelque peu adaptées –comme nous allons le voir- aux attentes des touristes.

a) Les courses de « second plan ».

Certaines courses, d'ordre secondaire par rapport à la course camargaise, permettent d'une part de préparer et de juger de futurs raseteurs ainsi que de jeunes

¹¹ Nous aurons l'occasion de revenir plus amplement sur cette notion de « nostalgie » (Chap. 4).

taureaux, mais également de divertir la population villageoise et touristique.

On distingue les *courses de protections* créées en 1977 par la Fédération, réservées aux raseteurs débutants -ou stagiaires- qui s'entraînent en affrontant de jeunes taureaux ; le *lâcher des vachettes* -ou *course de vachettes*- effectué sur la place des villages, qui est une sorte de simulacre « bon enfant » de la course officielle où les jeunes amateurs –autant les gens du coin que les touristes de passage- peuvent imiter sans risque les professionnels, les cornes des jeunes vaches ou jeunes taureaux étant « emboulées »¹² ; et enfin l'*encierro*, qui est considéré comme un « avatar du syncrétisme entre la culture taurine locale et son homologue [espagnole] importée » (Saumade 1994b : 106), est un jeu qui consiste à lâcher « sur un parcours comprenant la grand-place et les rues adjacentes des villages, barricadées aux intersections, [...] cinq ou six vieux castrats et des vaches de rebut, issus d'une manade de petite renommée, dont les cornes sont « emboulées » » (Ibid.).

b) Autres divertissements taurins.

À côté de ces manifestations qui restent très liées à d'anciennes traditions locales (excepté l'*encierro* qui est d'origine espagnole), d'autres qui ressemblent davantage à des jeux estivaux populaires modernes (notamment ceux qui figurent dans l'éventail des jeux télévisés d'été tels que *Jeux sans frontières* ou *Interville*¹³), sont toutefois bien intégrées au programme des réjouissances. Ainsi, le *toro-piscine* est un jeu taurin nocturne qui peut sembler répondre davantage au divertissement des touristes qui s'entassent en masse dans les villes « champignons » de Palavas-les-flots ou de la Grande-Motte¹⁴ : « la règle du jeu consiste à attirer [une] vachette « emboulée » vers la piscine et à plonger dans celle-ci au moment où l'animal y pénètre en chargeant. » (Saumade 1994 b : 124).

¹² Même les jeunes enfants connaissent leur premier « jeu taumachique » avec des veaux libérés à leur intention.

¹³ Émissions extrêmement populaires en France où s'opposent, à travers des jeux essentiellement physiques et burlesques, des régions ou villes françaises représentées par une équipe d'hommes et de femmes.

¹⁴ Communes et stations balnéaires du département de l'Hérault.

Toutefois, il est encore possible de trouver quelques « divertissements » d'obédience plus traditionnelle, comme la *bourgino* (également nommée « taureau à la corde »), « genre archaïque de course dont on retrouve l'équivalent dans toutes les régions à traditions taurines, depuis le fin fond de l'Andalousie jusqu'à la Provence » (Ibid. : 104) qui s'apparente davantage à un rite sacrificiel, le taureau étant destiné à être abattu et mangé (nous reviendrons dans le chapitre suivant sur cette ancienne tradition qui n'existe aujourd'hui plus que dans quelques villages). On trouve également la *charlottade*, identifiée par Saumade comme une comédie taurine née avec notre siècle, qui viserait essentiellement à parodier le rite traditionnel et officiel de la corrida andalouse : « les jeunes de Saint-Laurent-d'Aigouze [...] singent méticuleusement toutes les séquences du rituel en utilisant un matériel « détourné » (la pique par exemple, devient un long manche terminé par une ventouse débouche-évier) » (Ibid. : 128).

À côté de ces coutumes visant essentiellement au divertissement des populations communales et des touristes de passage lors des fêtes calendaires, existent également des manifestations privées ou semi-privées, principalement liées aux pratiques agro-pastorales des languedociens et provençaux.

c) Les traditions festives liées à l'élevage.

Jadis les pratiques agro-pastorales donnaient lieu à des festivités qui semblent aujourd'hui être sensiblement les mêmes, malgré le fait qu'elles témoignent d'un caractère de plus en plus commercial, répondant à la demande du touriste citadin en mal d'« authenticité ».

La plus importante d'entre elles, la *ferrade*, suscite de grands rassemblements populaires semi-privés. Opération pastorale, elle consiste à marquer au fer rouge les *anoubles*¹⁵ au signe de la manade ainsi qu'à pratiquer l'*escoussure* (petite découpe de l'oreille de l'animal). Ce marquage corporel se fait en général en deux temps, lors de la

¹⁵ Bouvillon ou génisse d'un an.

ferrade d'automne (novembre) et lors de la ferrade définitive de mai-juin. Cette dernière est également désignée par l'appellation de *ferrade-spectacle* : spécialement organisée pour un certain public, cette pratique populaire apparue vers 1910, permet à certains manadiers de doubler la finalité de l'opération pastorale d'une rentabilité économique. C'est ainsi que « divers particuliers ou associations de la région louent les dépendances d'une manade pour un jour férié ou de fin de semaine, afin d'organiser une fête en plein air sous le signe du taureau » (Saumade 1994b : 119).

L'opération de castration, qui incorpore officiellement les jeunes bouvillons au monde de la bouvine, donne également lieu à des réjouissances entre amis - amateurs ou professionnels - et affins du manadier. Cette opération a lieu en novembre, à la fin de la saison taurine (*temporada*). Elle représenterait un véritable rite de passage car le taurillon subit l'épreuve qui va faire de lui un taureau de course même si, dans la réalité, le taureau ne devient finalement qu'un bœuf : « l'hiver suivant l'opération [de castration] est un temps de gestation qui doit s'achever sur la renaissance du taureau, *lou biòu*, le taureau métaphorique qui brillera dans les arènes. » (Ibid. : 103).

Ce rapide panorama des traditions et divertissements taurins nous permet de souligner le fait évident -mais néanmoins essentiel- que les activités touchant de près ou de loin au taureau donnent toujours lieu à des rassemblements relativement importants. L'animal est donc un élément central dans la société qui unit et réunit la population, hommes, femmes et enfants. Phénomène qui est selon nous, directement relié à la symbolisation même de l'animal; symbolisation elle-même indissociable, comme nous le verrons ultérieurement, de la ritualisation du taureau.

Nous dirions donc, pour conclure, que ces traditions et pratiques taurines camarguaises témoignent de la prédominance du taureau dans la vie sociale camarguaise contemporaine. Mais en a-t-il toujours été ainsi ? Souvent perçu et décrit aujourd'hui comme le premier habitant de la Camargue, « l'animal *primordial* » (Pelen 1990), le

taureau a-t-il toujours fait l'objet de tant d'attention ?

C'est ce que nous allons tenter de voir dans le chapitre suivant en remontant le fil du temps afin de préciser les origines de ces traditions taurines et d'explicitier le moment et la manière dont s'est enclenché le processus de ritualisation de la tauromachie camarguaise.

Chapitre 3

Histoire de la ritualisation tauromachique camarguaise

I - Historique des traditions tauromachiques camarguaises

Appréhender de façon diachronique les relations hommes-taureaux en pays camarguais permet de mettre en lumière les différents facteurs qui influencèrent la formalisation de la course camarguaise. Par ailleurs, comme le suggère M. Bloch, « the ideological images cannot be understood outside the experience of political domination [...and...] the relation between power and culture is indirect and requires a long-term historical perspective before any attempt can be made at establishing the relation between the political and the ideological » (1989 : viii).

Ainsi, dans ce chapitre, nous allons pouvoir constater la « politisation » continue des pratiques tauromachiques camarguaises, ainsi que l'importance historique des relations opposant les dirigeants politiques et intellectuels à ces manifestations « populaires ». Relations certes conflictuelles mais qui permirent l'installation et la définition progressives de la tauromachie camarguaise formalisée telle que nous la connaissons aujourd'hui.

1 - Les origines supposées

Une première théorie suppose que la tauromachie française serait issue d'anciens cultes méditerranéens (comme le culte mithraïque) ainsi que d'antiques jeux taurins thessaliens. Étant donné les relations successives entretenues par la Provence avec les grandes civilisations méditerranéennes, il est compréhensible que fut envisagé un quelconque legs antique. La latinité de la culture et de la langue provençale est d'ailleurs

un autre indice souvent interpellé pour valider l'existence d'un tel héritage ancestral. Mais sommes-nous en droit de penser qu'une telle influence ait pu également déterminer l'existence de cette lutte de l'homme contre le taureau que l'on retrouve aujourd'hui dans l'éventail des traditions camarguaises ? Fernand Benoît, un des spécialistes de la Provence et de la Camargue, nous précise que « dès l'époque romaine, saint Césaire¹, archevêque d'Arles, se plaignait de la barbarie de ses fidèles qui éprouvaient plaisir à voir les jeux sanglants de l'arène, où figuraient les bêtes du pays, taureaux, sangliers, cerfs, loups (Sermon 104) » (Benoît 1975 : 330)². Cependant, cette première mention de jeux taurins ne peut à elle seule nous permettre de conclure à une romanité originelle des pratiques camarguaises. Une simple ressemblance ne peut suffire à prouver une telle filiation. Il est toutefois intéressant de souligner une nouvelle fois l'antiquité des relations bien particulières établies entre l'homme et cet animal semble-t-il si troublant qu'est le taureau.

Une seconde théorie -qui est, par contre, majoritairement attestée- suppose que la course est née de jeux spontanés pratiqués « dans la cour des mas de Camargue par les valets de fermes habitués à côtoyer et à affronter les taureaux à l'occasion des différentes opérations d'élevage et du domptage de ces animaux pour le labour » (Duret 1990 : 62). Quoi qu'il en soit, un fait reste certain : hormis ces interactions ludiques et physiques entre l'homme et l'animal, les troupeaux de taureaux, qui constituaient un des éléments principaux de l'environnement naturel camarguais, ont très tôt été mis à profit. Les êtres humains, en toute logique, considérèrent d'abord le bovin autochtone comme une source de nourriture protéinique puis, comme un animal dont l'énergie pouvait être convertie en force de travail utilisable à des fins domestiques et agricoles. Quant aux origines de la course camarguaise, elles sont à déceler principalement dans les activités ludiques locales et ne sont probablement pas, comme certains ont eu tendance à le croire, « une

¹ Saint Césaire (503-543), évêque d'Arles autour duquel l'Église chrétienne maintenait une certaine unité de la Gaule du Sud-Est.

² Partout où se trouvaient les romains il y avait des jeux et des bêtes.

« résurgence » des civilisations antiques où prônait le vieux topique du « taureau - emblème universel - de virilité - fertilité - fécondité - en Méditerranée » » (Saumade 1991 : 148).

2. Des XII^e-XIII^e siècles à la Révolution de 1789.

Des textes du XV^e siècle font clairement allusion à l'existence de jeux taurins dans la ville d'Arles dès le XII^e ou XIII^e siècle : « Lors de la foire qui, durant la République (1131-1239) se tenait la veille de Pentecôte [...], on tirait de l'arbalète, et les jeux de courses étaient accompagnés de la lutte et de la joute. À ces spectacles, on mêlait des courses de taureaux (LACROIX, 1977) »³. Toujours dans cette même ville, un document nous apprend que le 27 mai 1402 le combat d'un taureau contre un lion fut organisé en l'honneur de Louis II, Comte de Provence. En 1564 un événement étrangement similaire est ainsi relaté : « pour la réception de Charles IX [à Arles] un taureau lutta contre un lion et à l'étonnement de tous les spectateurs, la bête de Camargue terrassa le lion » (Benoît 1975 : 330).

Au XVI^e siècle, les témoignages littéraires sont beaucoup plus fréquents mais concernent davantage les pratiques agro-pastorales. Ainsi, *La Provence louée* de Quiqueran de Beaujeu publiée en 1551, est le plus ancien témoignage des ferrades camarguaises :

« Pour la ferrade, on fait élection d'une belle et grande prée (prairie), bien unie, où il n'y ai ni ronces, ni pierres [...]. En l'un des bouts [...] est logé le gros du troupeau; [...] tout joignant (tout près) est allumé le feu, dans lequel on jette les fers, esquels (sur lesquels) les mereaux (marques) et enseignes des Maîtres sont empreints ... » (Pelen 1990 : 213).

En fait, depuis cette époque et ce jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, les interactions entre l'homme et le taureau étaient principalement liées aux pratiques agro-pastorales.

³ Lacroix, L.-G., *Histoire de la tauromachie en Arles de l'Antiquité à nos jours*, Union des bibliophiles taurins de France, cité par E. Duret, op.,cit.,p.63.

Les taureaux destinés à devenir des animaux de trait, étaient d'abord castrés puis dressés. Toutefois, il semble que la docilité ne fut pas une de leur principale qualité : la plupart des bœufs sauvages témoignaient d'un caractère farouche qui, en définitif, ne faisait que compliquer la tâche des bouviers. Ainsi, après les longues journées de labeur, les jeunes paysans saisonniers et autres marginaux de passage allaient s'amuser à provoquer ces bêtes dans leur enclos. D'après certains témoignages, un morceau de coton était placé entre les cornes de l'animal afin que les hommes mesurent leur courage et leur adresse en essayant de s'en emparer. On voit déjà se profiler un des traits caractéristiques de l'actuelle course : la séquence du raset. Quoi qu'il en soit « c'est là un bon jeu, écrit un chroniqueur du XVI^e siècle, car il maintient agiles et courageux les valets de fermes et les bergerots » (Tondeur 1963 : 53-54). Quant aux bœufs sauvages totalement inutilisables aux travaux des champs, ils finissaient habituellement entre les mains des garçons bouchers qui, avant de les abattre, s'amusaient aussi à les exciter et les affronter. Par ailleurs, les activités liées aux pratiques de l'élevage attiraient aussi de nombreux curieux par leurs caractères festifs et spectaculaires. Ainsi, « les citadins se rendaient en Camargue pour assister à l'*abrivado* des jeunes taureaux, à la *ferrade* et à la *dompte*. » (Benoît 1975 :330). De plus, la coutume communautaire de la *bourgino*⁴ –le 'bœuf à la corde' - qui s'apparentait davantage aux rites de type sacrificiel, était fréquente à cette époque. Ainsi, lors des fêtes patronales et agraires, les villages des départements du Gard et de l'Hérault se procuraient un taureau destiné à l'abattoir car indocile ou trop vieux. Les villageois l'attachaient à une longue corde -de trente mètres environ- et le traînaient dans les rues avant de le conduire chez le boucher qui le tuait et distribuait sa viande à tous les habitants. Cette tradition faisait de l'animal une sorte de bouc émissaire pour les villageois qui l'insultaient, l'humiliaient, le maltrahaient et, pour finir, le mangeaient.

Dans toutes ces pratiques (*ferrade*, *bourgino*, *abrivado*...) rurales on remarque que c'était le taureau qui se déplaçait dans l'espace communautaire, et non pas le public

⁴ *Bourgino* est en fait le nom donné à la corde avec laquelle est attaché l'animal.

comme c'était le cas lors des combats organisés dans les villes. À cette époque, ceux-ci étaient exclusivement donnés en l'honneur de hauts personnages civils et parfois ecclésiastiques⁵. Dans le public se comptaient très certainement les autorités civiles locales, la classe aristocratique et la bourgeoisie arlésienne. Ce qui, soit dit en passant, vient nuancer quelque peu la nature populaire de l'origine des jeux et autres rituels taurins camarguais, d'autant plus qu'« au milieu du XVI^e siècle, peut-être même dès le XIV^e et XV^e siècles, les gentilshommes participaient activement aux ferrades du terroir arlésien. » (Duret 1990 : 65). Malgré tout, aux XVII^e et XVIII^e toutes les occasions, pour la population, étaient bonnes pour s'amuser avec les taureaux. Dans les fêtes pastorales, les foires, les cérémonies publiques et les divers rites de passages (comme le mariage) : le taureau commençait à être présent à tous les niveaux de la vie sociale et culturelle des languedociens et provençaux. Ainsi « en 1788, à Saint-Gilles la jeunesse menace de charivari un veuf sur le point de se remarier s'il ne donne pas l'argent nécessaire à l'organisation d'une « course » » (Ibid. : 65). Mais, qu'était-ce donc *exactement* qu'une course de taureaux sous l'Ancien Régime ? Nous venons de voir à qui elles étaient destinées. Il reste maintenant à élucider la question de la forme et du sens qu'elles véhiculaient.

Apparemment les courses de taureaux consistaient « autant à provoquer l'animal pour le faire courir, qu'à courir pour lui échapper [...]. On excit[ait] le taureau à coups de bâtons [...] l'exploit consistant à saisir l'animal par les cornes, à le déséquilibrer et le terrasser » (Ibid. : 65). La violence des courses était extrême et les mesures de sécurité inexistantes. Les hommes étaient souvent blessés, voire même tués, et les animaux n'étaient pas mieux traités : « il y a cent cinquante ans, la tauromachie était violente avec les taureaux » (Pelen 1990 : 174). Le « culte » ou l'amour irraisonné du taureau tel qu'il semble exister aujourd'hui, n'était de toute évidence pas encore né. À cette époque, il est

⁵ En 1559 pour le Cardinal de Lenoncourt; en 1564, pour Charles IX et Catherine de Médicis; en 1596, pour le Duc de Guise et, en 1622 pour Louis XIII.

probable que l'utilisation de la bête par la population se faisait davantage à des fins de soulagement ou d'exutoire et permettait le rassemblement des masses où pouvaient s'exprimer les mécontentements et griefs amèrement ressentis envers le pouvoir monarchique. D'ailleurs, ces traditions qui marquaient invariablement le quotidien des provençaux, paysans ou citadins, étaient très redoutées par le pouvoir central et fortement condamnées par l'Eglise pour leur caractère païen, violent et « sauvagement primitif ». Notamment, à la Renaissance, « suivant l'attitude hostile des évêques qui n'hésitaient pas à agiter le spectre des cultes primitifs pour dissuader les fidèles, les sénéchaux interdisaient régulièrement les courses dans les villages du Languedoc et Provence où elles avaient lieu » (Saumade 1990a : 82).

La première tentative de répression fut initiée par Louis XIV en 1655, « réagissant à la plainte portée par les religieux Capucins de Beaucaire [...] ; en 1762 à Aigues-Mortes, un arrêté municipal interdit de faire courir les vaches dans la ville, de leur jeter des pierres et de leur donner des coups de bâtons. Dans la même localité, en 1776, un homme est condamné à demeurer en prison le temps des courses pour avoir coupé l'oreille d'une vache, lui avoir enfoncé un bâton dans le corps et avoir, qui plus est, insulté le maire » (Duret 1990 : 66). Ce dernier exemple ne fait que renforcer l'hypothèse selon laquelle le bovin jouait un rôle bien particulier de souffre-douleur, tout comme dans la tradition de la *bourgino*, cet exutoire où les camarguais se soulageaient de rancœurs violentes trop longtemps contenues pour finalement se retrouver et renouer des liens sociaux lors d'un festin basé sur le partage de la chair de l'animal. Animal qui, la plupart du temps, était finalement réservé à une certaine « élite » de la société. Ce qui explique peut-être que les provençaux l'utilisaient souvent comme un substitut des représentants du pouvoir qu'ils voulaient insulter -ou plus- manifestant ainsi leur mécontentement et leur malaise au sein de cette société, très hiérarchisée, qui ne considérait guère leur existence. Nous retrouvons ici une des caractéristiques du carnaval, « période où l'on se livrait à des actes qui prenaient, souvent, l'apparence de jeux violents, [qui] imposait des

comportements inhabituels à ceux qui le célébraient, et [qui] affectait même la vie des animaux... » (Caro Baroja 1979 : 50). D'ailleurs, comme le souligne Meletinsky (1998 : 111) en reprenant Bakhtin⁶, « Carnival traditions [...] make free use of the ritual motifs of the scapegoat and 'king-of-the-day' ». Cependant, le taureau s'apparentait davantage, dans les anciennes manifestations taurines provençales et languedociennes, au « scapegoat » (« bouc émissaire ») du carnaval qu'au « roi-d'un-jour ». Toutefois, il arrivait que ce soit les taureaux qui exécutent symboliquement les envies violentes de la population quand des mannequins, représentants certains individus politiques honnis, étaient livrés à leur fureur (Duret 1990 : 65) –cible identique à celle du carnaval où « la satire contre les autorités » était courante et typique (Caro Baroja 1979 : 90).

Cet animal, qui aujourd'hui est un symbole identitaire à part entière, tenait donc lieu à cette époque de bouc émissaire pour toute la population de la Provence taurine. Ce qui explique, en un sens, que les interdictions promulguées sous l'Ancien Régime furent totalement inefficaces. Les courses n'ont jamais cessé d'exister et ont sans aucun doute été encore plus désirées et pratiquées sous la menace de l'interdiction. De ce fait, la répression peut être considérée comme un des facteurs qui concourut à l'évolution des jeux vers une formalisation et une officialisation de la course camarguaise. Mais, ne brûlons pas les étapes et retournons à l'Histoire qui a élaboré et transmis les habitus constituant et relevant de la culture taurine. Car, comme le souligne Maurice Bloch (1989), seule une perspective historique peut nous permettre de saisir et d'expliquer les processus du développement de la ritualisation et de l'institutionnalisation de l'actuelle course camarguaise. Car, ainsi que nous l'avons déjà souligné (cf. chapitre 2) en nous référant à Roland Barthes (1957), l'histoire est matière première dans le « bricolage » idéologique des sociétés contemporaines.

⁶ Bathkin, L., *Tvorchestvo Fransua Rable*, 1965.

3. La période post-révolutionnaire.

La Révolution Française n'a pas engendré de réelle rupture dans le monde de la tauromachie provençale. La nature et l'envergure des répressions sont sensiblement les mêmes, le pouvoir jacobin redoutant tout autant les courses de taureaux que ses prédécesseurs de l'Ancien Régime. Toutefois, elles furent exceptionnellement tolérées lors des fêtes patriotiques, « favorisant le syncrétisme entre le cérémoniel des cultes nationaux et les folklores festifs » (Saumade 1994b : 227) : dans les espaces publics, les organisateurs lâchèrent de jeunes taureaux (ou vaches) dont le frontal était paré d'une magnifique cocarde tricolore. Cette pratique fut baptisée « course libre », en opposition au rituel villageois du bœuf à la corde (donc attaché), mais aussi parce que n'importe qui avait le droit de venir se mesurer aux taureaux. Ainsi, en s'intégrant aux fêtes locales, cette course allait commencer à se formaliser, à se spectaculariser, et à se commercialiser. D'ailleurs, en 1808, un premier indice de ce nouvel aspect économique est relevé dans le rapport du maire de la commune d'Aigues-Mortes quand celui-ci précise que « la prohibition privait les propriétaires d'un important revenu » (Saumade 1990a : 87). Effectivement, la répression ne s'était pas affaiblie et se retrouvait même renforcée par le courant culturellement et idéologiquement niveleur du XIX^e siècle qu'engendra le renversement de 1789.

La Révolution française, qui ébranla à la fois les croyances religieuses et le système politique, remit en question les idéologies et les mentalités, s'attaqua aux traditions régionales en prônant les bienfaits de la « civilisation » –telle que définie par Paris- qui avait pour charge de rationaliser les mœurs particulièrement singulières et soi-disant grossières des provinciaux. Mais par-dessus tout, la langue française « standard » ou « légitime », devait être imposée aux régions afin d'éliminer les parlers régionaux et par là même, les anciennes valeurs. Selon Bourdieu (1982 : 31), il s'installa alors entre « le français de l'intelligentsia révolutionnaire et les idiomes ou les patois [...], un conflit pour

le pouvoir symbolique qui [avait] pour enjeu la *formation* et la *ré-formation* des structures mentales ». La Provence et le Languedoc taurins n'échappèrent pas à cette entreprise de « re-modélisation » de la représentation de leur monde social. Les pratiques taurines furent alors qualifiées de « barbares » et devinrent, pour l'élite intellectuelle, soit un « objet de curiosité [...] soit l'expression d'une grossièreté incompatible avec les progrès souhaités de la civilisation » (Duret 1990 : 67). Les autorités civiles centrales, bien évidemment, adoptèrent cette seconde attitude, percevant davantage ces traditions comme un obstacle à la diffusion de leur pouvoir et « leur éradication comme un symbole de [sa] progression » (Ibid.). D'autant plus que les rassemblements, dans cette période de trouble politique, étaient redoutés pour leur potentialité révolutionnaire. Les courses - peut-être de par leur interdiction- étaient effectivement très politisées à cette époque et ce depuis la fin du XVIII^e siècle. Sous la Restauration⁷ notamment, elles furent des occasions propices aux réunions clandestines des républicains en lutte contre le pouvoir monarchique. Quoi qu'il en soit, les amateurs des jeux taurins arrivaient aisément à détourner les interdits qui n'étaient encore que locaux (il n'y avait pas encore de loi nationale concernant les courses). Par exemple, en 1837 ces manifestations sont interdites par le préfet du département du Vaucluse, mais encore tolérées par celui du Gard. Étant donné que seul le Rhône sépare ces deux départements, les provençaux ne devaient pas aller bien loin pour pouvoir pratiquer leurs passions et leurs défoulements taurins.

Jusqu'au Second Empire différentes autorités se succédèrent, ce qui ne fut pas sans effet sur la constance même des interdictions. Bien que le pouvoir central ait toujours fait « du recul de la tauromachie le symbole de sa capacité à asseoir l'autorité de l'État » (Duret 1990 : 67), l'ampleur et la nature des prohibitions variaient considérablement selon la personnalité du dirigeant. Ainsi, durant ce XIX^e siècle particulièrement mouvementé, les périodes de prohibition se répétèrent bien que ponctuées par certaines plus propices, notamment de 1811 -date de la naissance du Roi

⁷Période de restauration de la Monarchie des Bourbons : 1814-1830 (Cf. repère historique mis en annexe).

de Rome⁸ en faveur de qui abdiqua Napoléon Ier en 1815- jusqu'à 1820. Sous la Deuxième République, le 2 juillet 1850, une loi nationale -la loi Grammont - concernant la protection des animaux fut édictée, venant ainsi renforcer les interdictions affectant les pratiques taurines⁹. Les habitants du terroir camarguais ne se lassèrent jamais de les transgresser jusqu'à ce qu'un tournant décisif s'opère avec l'arrivée au pouvoir, en 1852, de l'empereur Napoléon III.

4. Le Second Empire.

C'est à partir du Second Empire que le processus décisif de la codification de l'actuelle course camarguaise se déclencha. Deux phénomènes ont été les principaux stimuli de cette ritualisation : l'importation sur le sol français de la corrida andalouse et le soutien de la bourgeoisie intellectuelle provençale qui trouva dans le traditionalisme, un outils idéologique qui leur permettait d'affirmer leur statut vis-à-vis du contrôle gouvernemental.

En effet, beaucoup s'accordent à dire que « l'actuelle course camarguaise a pris forme de 1850 à 1930 au cours d'un ambivalent processus d'imitation et de différenciation à l'égard de la corrida » (Pelosse 1990 : 308). En effet, sur l'initiative de l'impératrice Eugénia de Montijo, épouse de Napoléon III, la célèbre corrida andalouse fut importée en France dans les années 1850. Toutefois, la toute première course espagnole présentée en Provence -à Nîmes- n'eut lieu qu'en 1863 alors que dans le Sud-Ouest -autre foyer taurin proche de la frontière espagnole- elle date de 1853. L'implantation de ce spectacle fut lente et s'opéra principalement dans les régions déjà

⁸ Le Roi de Rome (1811-1832) qui est en fait Napoléon II, fils de Napoléon Ier, connu sous le nom de l'Aiglon (grâce à Victor Hugo qui le nomma ainsi en 1852 dans le poème *Napoléon II*), naquit au moment où l'Empire commençait à connaître les premiers troubles qui le mèneront à sa perte (crise économique, guerre d'Espagne...) (cf. Encyclopédie Universalis). Ce qui explique sans doute que la tauromachie de l'Époque connut une période un peu plus faste (voir Duret 1990).

⁹ La loi Grammont « prévoit des pénalités contre ceux qui ont exercé publiquement et abusivement de mauvais traitements envers des animaux domestiques » (citée par E. Duret). Mais, le taureau est-il un animal domestique ? Question sur laquelle bien sûr jouèrent les défenseurs de la tauromachie en général.

familiarisées aux traditions taurines. Cependant, même dans ces aires initiées, cela ne se fit pas sans remous. En cette fin du XIX^e siècle, période de conquêtes coloniales, la pensée évolutionniste gouvernait les idéologies européennes. On prétendait que la civilisation occidentale était l'aboutissement du long processus évolutif de l'espèce humaine. Dans ce contexte, l'implantation de la corrida avec la mise à mort du taureau comme axe central, reçut un accueil très mitigé voire même une attitude de répulsion de la part des partisans de la rationalisation des mœurs pour qui cette coutume n'était que pure barbarie. Après de nombreuses attaques en justice menées par les défenseurs des animaux et par l'élite constituant la « raisonnable civilisation », la corrida fut définitivement interdite dans le Nord de la France¹⁰. Par contre, dans le Sud la course espagnole trouva sa place dans les arènes romaines jusqu'à devenir, aujourd'hui, une tradition régionale à part entière. Cependant, même dans ces aires taurines le sacrifice rituel du taureau était, en cette fin de XIX^e siècle, encore mal accepté et dû souffrir de quelques interdictions momentanées. Les représentations des courses espagnoles sans la séquence de la mise à mort n'avaient plus aucun sens; sauf peut-être pour les manadiers et autres organisateurs de jeux qui s'en inspirèrent tant au niveau spectaculaire qu'au niveau de la nature des protagonistes taurins. Ainsi, l'espèce du taureau-Camargue qui à cette époque semblait périr (Saumade 1991 : 152) fut volontairement croisée par les éleveurs camarguais à la race bovine espagnole, d'allure plus fière. Les taureaux autochtones devinrent alors plus imposants et capables de rivaliser avec leurs grands frères andalous, ce qui ouvrit de nouvelles perspectives d'exploitation : les organisateurs de spectacles inventèrent une nouvelle forme de jeu taurin, la *course hispano-provençale* -ou dite *course mixte*- qui mélangeait les caractéristiques des courses espagnoles à celles des courses locales. Ce fut un échec total car ces formes « bâtardes » n'étaient que des « spectacles syncrétiques [...] fort ennuyeux d'après les chroniqueurs de l'époque »

¹⁰ Aujourd'hui, cette interdiction est encore valable pour tout le territoire français, exception faite des régions dites traditionnellement taumachiques.

(Ibid.). Qui plus est, la prohibition du sacrifice des *toros bravos* fut très vite levée : la corrida fut réhabilitée au plus grand plaisir de ses *aficionados*. Aussi, par son rituel spectaculaire, esthétique et extrêmement bien codifié, elle devint très vite une concurrente de taille pour les courses locales. Encore peu formalisées, celles-ci tentaient tant bien que mal de survivre, ne réussissant pas véritablement à s'imposer face à l'engouement croissant de la population pour la mode espagnole.

Cependant, à l'orée du nouveau siècle, ces données allaient changer grâce à l'intervention de quelques personnages appartenant à l'élite intellectuelle traditionaliste de Provence.

II - Idéologie régionaliste et taureaux mythiques : agents de construction et de finalisation du rituel de la course camarguaise.

1. Frédéric Mistral et le discours régionaliste provençal

Au XIX^e siècle les patois régionaux, de moins en moins pratiqués, étaient dangereusement menacés par la persistance de la III^e République à imposer le français comme langue nationale, ainsi que par les transformations notoires dans la société française provoquées notamment par les mouvements migratoires, l'industrialisation, et l'instruction obligatoire.

C'est ainsi que naquit en 1854, sous l'égide de l'écrivain provençal Frédéric Mistral (1830-1914), le Félibrige¹¹, association traditionaliste regroupant poètes et

¹¹ « Le mot *félibre* est emprunté à un chant populaire de Provence, l'*Oraison de saint Anselme*, dans lequel il est employé avec la signification approximative de sage au sens exact du terme, c'est-à-dire *qui sait*. [...] Tous les dérivés du mot ont été créés par Mistral et ses amis », (Bayle 1977 : 57).

linguistes. Sa motivation première était de rétablir et de conserver la langue provençale. Mais le but avoué de ce mouvement dit de « renaissance méridionale » était de réveiller la conscience du peuple d'Oc, de l'encourager à faire revivre le « glorieux » passé régional et méridional afin de modifier un présent menaçant et un futur qui promettait d'être culturellement fade et uniforme.

L'idéologie du Félibrige paraît sans équivoque : « sa tâche, [...] est l'épuration de la langue, [...] le réveil de la race. Rappelant au peuple l'histoire de son pays et la religion de ses pères, il purifie les mœurs, élève l'idéal et consolide la patrie » (Aurouze 1907 : 28). Les thèmes évoqués et le vocabulaire employé sont on ne peut plus explicites : la langue, la race, les ancêtres, la religion, la patrie.... autant d'expressions symboliques et de thèmes idéologiques qui démontrent une parenté évidente entre revendications régionalistes et nationalistes. Le terme d'épuration témoigne d'un certain extrémisme qui est, par ailleurs, amplement confirmé quand on apprend que l'ultra-nationaliste de *L'Action Française*, Charles Maurras¹², était un grand ami de Frédéric Mistral et adhérait au Félibrige. Pour ce monarchiste et anti-dreyfusard¹³, « la nation toute entière s'oppose à l'Étranger, à l'Allemagne ou aux Juifs, mais chaque province garde sa spécificité » (Todd 1994 : 255). L'idéologie maurrassienne, divinisant la nation, n'allait donc pas contre certaines différences régionales propres au pays. La race, la terre, le lignage, la patrilinéarité... : autant de concepts privilégiés tant par le discours de type mistralien que maurrassien. Pour Jean Aurouze¹⁴, Docteur ès-Lettres d'Avignon admirateur et partisan

¹² Écrivain et homme politique (1868-1952), provençal, il est connu pour son journal *L'Action Française* (1899) où il défendait un « nationalisme intégral », ainsi que pour avoir soutenu Mussolini, Franco, et Pétain ce qui le mena en 1945, à la réclusion. (Le Robert).

¹³ L'affaire Dreyfus est une importante crise politique de la III^e République. L'officier Alfred Dreyfus (1859-1935), juif alsacien, fut accusé en 1894 (sur une simple ressemblance d'écriture) d'espionnage, jugé et condamné à la déportation à perpétuité. Cela entraîna une vague d'antisémitisme dans la presse française. En 1896, de nouveaux renseignements entraînèrent une révision du procès de Dreyfus. Ce qui divisa la France entre dreyfusards (socialistes, intellectuels, républicains anti-militaristes) et anti-dreyfusards (la droite nationaliste, antisémite et cléricale dans laquelle s'intégrait Charles Maurras). Dreyfus ne fut innocenté qu'en 1906.

¹⁴ Écrivain et professeur durant la fin du XIX^e et le début du XX^e siècles.

inconditionnel de l'idéologie félibréenne,

« Le Félibrige [...] réveille le génie de ce peuple autrefois si actif et si brillant, en lui rappelant avec une intelligence parfaite ce qu'il fut, pour lui montrer ce qu'il pourrait être, en lui faisant sentir ce qu'il est encore dans son âme, dans sa langue, dans sa race, pour lui faire comprendre ce qu'il pourrait devenir. [...] Car] des habitus séculaires, [...] peuvent former des espèces de facultés innées, qui transmettent de génération en génération, selon l'expression du peuple, ce que nos pères avaient dans le sang » (nous soulignons) (Ibid. : 47,53).

Cette citation est très explicite quant au mécanisme général de toute idéologie : imposant une linéarité, évoquant un passé « doré » (« ce qu'il fut ») et un futur idéalisé (« ce qu'il pourrait être » ou « devenir »), l'idéologie est en quête d'une sorte de perfectibilité et de concrétisation à travers le sang de la filiation. En tant que discours sur les formes de pensées, elle tente par un jeu de mythifications, d'imposer une cohérence aux constructions culturelles et sociales, justifiant ainsi l'organisation arbitraire de la société. Les idéologies régionaliste et nationaliste fonctionnent sur les mêmes paramètres, utilisent les mêmes symboles et les mêmes arguments : la patrie -régionale ou nationale- est « créée à l'image de la parenté agnatique » comme dirait Michael Herzfeld (1987); le sang, l'évocation de qualités héritées qui deviennent innées donc 'naturelles', incontournables ou fatales, sont des éléments récurrents qui servent fréquemment à exprimer la solidarité des groupes agnatiques en Europe. Mais revenons aux revendications ethno-culturelles de Frédéric Mistral et de son groupe régionaliste :

« Nous voulons que nos fils, au lieu d'être élevés dans le mépris de notre langue, continuent de parler la langue de la terre, la langue où ils sont maîtres, langue où ils sont forts, où ils sont fiers, où ils sont libres. Nous voulons que nos filles, au lieu d'être élevées dans le dédain de nos coutumes provençales, au lieu d'ambitionner les fanfreluches de Paris ou de Madrid, continuent de parler la langue de leur berceau, la douce langue de leur mère, et qu'elles restent [...] dans le mas où elles naquirent... »¹⁵

Mistral dénonce ici la domination linguistique du français, la « perte » de la transmission intergénérationnelle des traditions. Les femmes *de* Mistral doivent rester à la maison, sobres et respectueuses des coutumes parentales, et se détourner de la « débauche » des

¹⁵ Tiré d'un article de Mistral de 1868 intitulé « Ce que nous voulons », cité par Pasquini, 1988 : 258.

capitales. Mais par-dessus tout, cette citation montre que la langue est pour ce poète, la clef de l'identité provençale. Elle seule détiendrait le pouvoir de perpétuer les traditions ancestrales de génération en génération et de redonner au peuple une certaine solidarité face à l'adversité, une fierté de soi et de sa différence. Cependant, plus qu'à restaurer le provençal dans le parlé quotidien, cet écrivain participa à l'élaboration et à la diffusion de stéréotypes régionaux : facteurs critiquables mais néanmoins essentiels pour la naissance d'une conscience régionale. Ses écrits, notamment *Mireille* (épopée sentimentale écrite en provençale -1859) furent couronnés d'un grand succès particulièrement dans la capitale où il reçut d'ailleurs, en 1904, la reconnaissance suprême : le prix Nobel. À la même époque, Alphonse Daudet, écrivain parisien en quête de l'« authenticité » qui apparemment faisait déjà défaut à la capitale, s'installe en Provence. De là naquirent les célèbres *Lettres de mon moulin*, principalement destinées à divertir le public du nord de la France.

La reconnaissance nationale de ces auteurs favorisée par la distribution de leurs œuvres sur l'ensemble du territoire (servie par le développement de la littérature de « masse ») contribua à la création et à la diffusion de stéréotypes provençaux. À cette époque il semble que toutes les régions connurent plus ou moins la même situation : il « se cré[a] une grille de perception des différences régionales par rapport à laquelle les habitants eux-mêmes [étaient] obligés de se situer [...] Ces stéréotypes, imposés de l'extérieur ou de l'intérieur, jou[èrent] un rôle dans la naissance d'une conscience régionale » (Charle 1980 : 42). Cependant leur rôle « en-soi » est relativement minime : les stéréotypes doivent être connus et surtout reconnus pour exister et pour entrer dans le domaine du sens commun, du « normal » ou de l'évident. Et cette reconnaissance, seul l'État est en mesure de la fournir. Finalement la conscience provençale résulte davantage d'un effet indirect, d'un habile jeu de miroirs qui ne fait exister la région qu'à travers le reflet même de l'État-nation : c'est donc de la reconnaissance nationale et officielle que naquit véritablement la connaissance d'une identité régionale. Et si « la renaissance

littéraire de provençal au XIX^e siècle fut brillante, Mistral n'en a pas moins échoué, le Félibrige n'a pu entraîner la masse dans son mouvement » (Soboul 1974 : 37).

Trop utopiste et surtout trop élitiste, Mistral n'utilisa pas les bonnes « armes » pour imposer sa pensée. La réhabilitation pratique et symbolique de la langue provençale était vouée à l'échec. D'une part, elle n'avait aucune chance de concurrencer le français. Et d'autre part, elle ne présentait aucun avantage pour les provençaux : en ne maîtrisant que leur langue régionale ils renforçaient leur position de dominés et ne se donnaient aucune chance d'en sortir. En revanche les bourgeois et notables locaux, qui eux parlaient les deux langues, pouvaient espérer accroître leur pouvoir. Le maintien du dialecte représentait une façon habile et simple de conserver et même d'augmenter leur capital symbolique et donc le pouvoir qu'ils avaient sur la population.

Malgré tout, ce mouvement régionaliste s'étendit à la Camargue avec un certain succès. Même si la conservation de la langue était aussi au programme des traditionalistes camarguais, nous allons voir que la formalisation tauromachique et la consécration du taureau furent davantage privilégiées pour instituer l'idéologie.

2. Finalisation de la ritualisation : un processus idéologique-régionaliste.

Dans les années 1890, deux jeunes poètes qui allaient influencer le devenir culturel camarguais, le Marquis de Baroncelli-Javon¹⁶ et Joseph d'Arbaud¹⁷, rejoignirent le Félibrige. Tous deux, à l'image de leur « Maître » Mistral, dénonçaient l'uniformisation et redoutaient la destruction totale des particularismes régionaux engendrés par le centralisme et l'industrialisation croissante. En quête d'une sorte de « terre sainte », d'éden, ils se passionnèrent pour la Camargue qui représentait à leurs yeux l'extrémité sauvage de la terre de Provence, encore intacte des offensives du progrès : elle gardait « la

¹⁶ (1869-1943) Écrivain et manadier, Baroncelli est connu pour son poème *Lou biòu* et surtout comme rénovateur de l'élevage taurin et des traditions camarguaises. Il est une des figures de la « camarguité », bien que ses qualités en tant que manadier soient quelques fois discutées.

¹⁷ (1874-1950) ses œuvres majeures sont : *La bête du Vaccarès* et *Li cant palustre*.

tradition vénérable, le culte mystérieux du Taureau. [Car], à l'écart d'une époque défigurée par le machinisme, elle [restait] autant qu'elle [pouvait] le pays silencieux et désert où il [était] permis de vivre sous le soleil, en homme libre. »¹⁸ Comme on a pu le voir précédemment, les traditions taurines -encore peu formalisées à l'époque- étaient toutefois déjà un élément central qui marquait la vie économique et sociale des Camarguais : les populations s'amusaient à lâcher et à « courir » les taureaux lors des fêtes votives ou des mariages, pour marquer la fin des récoltes, etc. Bref, cet animal, ou plus exactement ce symbole, déjà utilisé de façon plus ou moins marginale, était « prêt » à être intégré dans un discours idéologique et mythique.

Quand les Baroncelli et d'Arbaud s'installèrent en Camargue, ils adoptèrent le métier de manadier ce qui leur permettait d'être en contact direct avec *le* symbole de manière à pouvoir le maîtriser. Qui plus est, dénonçant dans leurs proses et leurs vers les dangers du centralisme et affirmant l'intégrité et la noblesse des « races » camarguaise et méditerranéenne, ils se posèrent en chantres de la patrie provençale. Le marquis Folco de Baroncelli fut celui qui s'investit le plus dans cette tâche intégriste et « racialisiste ». Face à l'importation de la corrida espagnole et aux croisements effectués entre bovins autochtones et *toro bravo*, il chercha à instaurer une tauromachie locale codifiée et à restaurer la « pureté » de la race du taureau camarguais. Il introduisit, de ce fait, la notion de « sang impur », de « souillure symbolique » (voir Herzfeld, 1995) apportée par le sang du taureau espagnol. À ses yeux, pour être le digne représentant de la terre d'Oc, l'emblème fédérateur et identitaire de la Camargue, le taureau devait retrouver sa pureté « originelle ».

D'un point de vue symbolique et idéologique, cette entreprise peut être considérée comme une réussite totale. Car bien sûr il était impossible, dans la pratique, de rétablir la pureté génétique d'une race dont tous les tenants avaient été touchés par le croisement. Mais il ne s'embarrassa pas d'une telle évidence : poursuivant son but de

¹⁸ J.d'Arbaud, *Le feu*, 1er juin, 1919, p.184.

construction et de re-construction d'une identité camarguaise et méridionale Baroncelli avait, semble-t-il, compris que « les objets du monde social peuvent être perçus et énoncés de différentes façons parce que, comme les objets du monde naturel, ils comportent toujours une part d'indétermination et de flou » (Bourdieu 1984 : 5). Ainsi parvint-il à créer, par le truchement de sa plume, « un type zootechnique du « taureau pur Camargue » » (Saumade 1991 : 153), taureau qui sera symbolisé dans et par la structure du rituel, et acquerra une dimension polyvalente au sein de la société camarguaise.

Ainsi le taureau, d'abord objet -et même symbole- du monde naturel, allait pouvoir devenir grâce à la création d'un espace rituel, un symbole polysémique et polyvalent pour les Camarguais, car intégré dans leurs champs économique, social, culturel et symbolique. Cette part d'indétermination et de flou qui, selon Bourdieu, caractérise tout objet - objet qui (faut-il le préciser?) possède un potentiel symbolique - a été réduite et canalisée dans et par le rituel tauromachique. C'est là que se trouve la « réussite » ethno-culturelle régionale de la Camargue par rapport à la Provence de Mistral. On pourrait également citer certains extraits des discours de Baroncelli ou d'Arbaud : on ne ferait que remarquer une fois de plus, la récurrence de symboles (la famille, le sang ou le corps) et de références à la vénérable et vénérée Histoire, à un passé soi-disant mythique et doré que l'on retrouve dans tout discours nationaliste ou régionaliste : « [they] appeal to tradition because its alleged antiquity validates their claims by rooting them in a seemingly unassailable bedrock of historical fact » (Herzfeld 1997 : 39). Finalement, il apparaît que le taureau n'aurait pu devenir le symbole qu'il est aujourd'hui sans d'une part, des relations historiques conflictuelles avec le pouvoir, et d'autre part, cette construction idéologique régionaliste qui, par les actes performatifs que sont le discours et la ritualisation, le plaça au cœur de la culture camarguaise et provençale. Ainsi, la structure *rituelle*, additionnée au rétablissement de la pureté symbolique du taureau, a permis d'asseoir l'idéologie régionaliste grâce à laquelle se

construisirent, petit à petit -en opposition à la forte hiérarchie française et à la suprématie parisienne- une identité culturelle et un territoire camarguais.

Toutefois, nous allons voir comment l'existence et la continuité de ce jeune rituel encore fragile furent renforcées par les apparitions successives de taureaux considérés comme « exemplaires » ou inversement « contre exemplaires ».

3. Les taureaux mythiques : « modèles » et « anti-modèles » du rituel.

L'intégration du taureau dans une dimension mythique était nécessaire à l'acquisition d'une certaine sacralité du rituel taurin. Ainsi, quelques taureaux –cocardiens célèbres tant pour leur réussite que pour leur échec- qui vécurent entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècles, ont servi à élever le symbole taurin dans un univers plus idéal que structurel. Considérés par Frédéric Saumade comme des « taureaux légendaires », nous dirions également qu'ils représentent –un peu à la manière des éléments de mythes- des modèles ou, à l'inverse, des anti-modèles. En nous basant sur leurs histoires nous avons déduit deux configurations extrêmes de la course camarguaise : l'une avec un taureau cocardier parfait ou idéal, l'autre avec un taureau déplorable. Il va sans dire que ces situations, même si elles peuvent exister, ne sont pas si tranchées du fait que la réussite d'une course ne dépend pas d'un seul taureau, mais de sept. Mais commençons par explorer la vie de ces animaux particuliers.

a) Les taureaux « exemplaires » : les « modèles ».

Les faits principaux concernant les trois taureaux « exemplaires » étudiés ici sont résumés à l'aide du tableau II placé ci-après.

Les deux premiers taureaux, *lou Paré* (« le pareil » ou « le même ») et *lou Prouvenço* (« le provençal »), sont plus ou moins contemporains de l'époque du développement de l'importance de la corrida et de l'installation de l'idéologie régionaliste.

Étant donné que la corrida était contestée notamment par les protecteurs des animaux, les amateurs de tauromachie autochtone prenaient sa défense même s'ils étaient davantage favorables à l'établissement d'une course locale formalisée avec des taureaux issus du terroir. Ce qui explique pourquoi *lou Paré* fut accepté malgré son origine espagnole : tout comme *lou Prouvenço* (qui pourtant était décrit comme étant le modèle parfait des taureaux de « pure race »), *lou Paré* était considéré comme un bon taureau de course camarguais. Peut-être parce qu'il appartenait à une manade provençale relativement réputée (la manade Pouly). En comparant les descriptions de ces deux premiers taureaux (cf. tableaux II ci-après), on constate qu'ils s'opposent par leurs origines, par la durée de leur *carrière* et leur comportement (le premier « tue », l'autre se « fait tuer »). Chacun représente à sa façon le contexte historique : *lou Paré* démontre qu'un taureau de race croisée espagnole, malgré un comportement de « tueur » dû à ses origines -étiquette couramment accolée aux taureaux espagnols- peut réussir *pareillement* (comme l'indique son nom) dans la course locale que les taureaux « pure race ». De plus, un autre point qui intéresse l'élaboration de la course et qui renforce l'importance de ce taureau dans l'histoire de la tauromachie camarguais, est à souligner : « c'est avec la venue du Paré [que] les grosses *cocardes* disparurent et [qu']on utilisa pour la première fois le petit ruban de laine rouge (SALEM 1965) »¹⁹ (Pelen 1990 Glossaire : 27).

En ce qui concerne le taureau du marquis de Baroncelli, le pur par excellence, il connut une mort brutale et rapide qui l'éleva au rang de taureau parfait et idéal, de taureau « exemplaire » comme dirait Sperber (1975). Il ne témoigna pas réellement de sa valeur de *cocardier* dans l'arène : seule sa mort quelque peu romantique -ou « romantisée » ?- ajoutée à l'entreprise idéologique de son manadier, le sauvèrent de l'oubli pour le propulser dans l'univers mythique.

¹⁹ Salem Marcel est l'auteur de *À la gloire de la « bouvino »*. *Taureaux d'anthologie*, Nîmes, La Capitelle, 1965.

Tableau II
Les taureaux « modèles » ou « exemplaires » ²⁰

	LOU PARÉ 1890-1905	LOU PROUVENÇO 1896-1909	LOU SENGLIÉ 1916-1933
Contexte historique	Développement de l'implantation de la corrida et du croisement des races.	'Guerre' idéologique-régionaliste pour la restauration de la pureté de la race taurine camarguaise et des jeux locaux.	Période d'engouement pour tout ce qui était provençal (taureaux, costumes, langue...)
Naissance	Croisement volontaire effectué par le manadier.	Naissance entièrement contrôlée par le manadier.	Naissance non-contrôlée par l'homme: il fut trouvé dans les bois, avec une portée de marçassins (d'où son nom).
Manadier	Manade Pouly 1 ^{er} manadier à faire l'élevage des taureaux espagnols	Manade Baroncelli – manadier-poète meneur du mouvement traditionaliste.	Manade Granon, « considérée comme à l'origine du travail de sélection du taureau Camargue pour la course libre » (Pelen Glos. :54). Amour immodéré du manadier pour l'animal.
Race	Croisée espagnole	Taureau décrété comme « pur-sang » camarguais.	Taureau de course de type pur camarguais.
Castration	Non castré	Non castré ; mais n'eut pas le temps le temps de se reproduire.	Non castré mais ne servit pas à la reproduction pour ne pas l'épuiser pour les courses.
Particularités	Féroce dans l'arène ; très doux en dehors, avec ses éleveurs.	Taureau du poète Baroncelli qui créa le type pur du taureau autochtone.	Premier cocardier moderne ; premier taureau de course surnommé <i>lou biou</i> .
Réputation	« Cocardier tueur »	Réputation actuelle de taureau représentant l'idéal de la race taurine camarguaise.	Innovateur, il fut le premier à effectuer les « coups de barrières »
Carrière	Grand succès	Une course triomphale en mai 1909 juste avant sa mort.	Carrière unique : considéré comme le 1 ^{er} cocardier moderne. Il fut aussi le 1 ^{er} à être appelé <i>lou biou</i> et à connaître le rite musical de Carmen.
Raseteur	Prestations dans l'arène associées au raseteur lou Pissaréu.	—	Associé au seul raseteur (J. Rey) qui pouvait l'affronter.
Mort	Mourut naturellement	Mort dans un « combat d'amour », tué par ses congénères.	Mort naturelle ; enterré sous une stèle funéraire, qualifié de Taureau-Roi

²⁰ Les données présentées ici proviennent essentiellement de : Saumade 1991 et 1994b.

Le troisième taureau de notre tableau se nomme *lou Senglié* (le Sanglier). Sa carrière commença après la première guerre mondiale, à la « belle époque » où le contexte était extrêmement favorable au développement de l'engouement pour les *courses libres* et donc pour leurs acteurs. L'histoire légendaire de ce taureau-cocardier « pure race » est considérée comme un point d'ancrage de l'actuelle course camarguaise, comme un « épisode fondateur » (Saumade 1991, 1994). Qui plus est, il est le premier *biòu* de l'histoire de la course camarguaise. L'histoire de cet animal –décrite entre autres par Saumade- commence autour des années 1920, quand le manadier Granon découvre un petit taureau au sein d'une portée de marçassins. Séduit par cet heureux hasard, il décide de le nommer immédiatement²¹ et de l'élever pour le présenter aux courses. Granon fut pris semble-t-il d'une grande passion pour cet animal au point de l'abriter dans sa propre maison afin de lui éviter toutes anicroches avec ses congénères (Saumade 1991 : 153). La carrière du Sanglier dura 10 ans; il fut le premier cocardier « à réaliser les fameux « coups de barrières », notamment grâce à la complicité de l' « as des as », Julien Rey, le meilleur raseteur de l'époque. Et, avec cette représentation de l'accouplement entre le taureau dressé et l'homme pourchassé, apparut le rite musical de *Carmen* »²² (Saumade 1994b : 254). Donc l'homme commença également à connaître son heure de gloire. De plus, l'apparition d'une gestuelle particulière (le coup de barrière) qui se répétait -et qui plaisait- soulignée par l'air entraînant et inoubliable de Carmen, annonçait la formalisation et la réglementation de ce qui allait être le rituel de la course camarguaise.

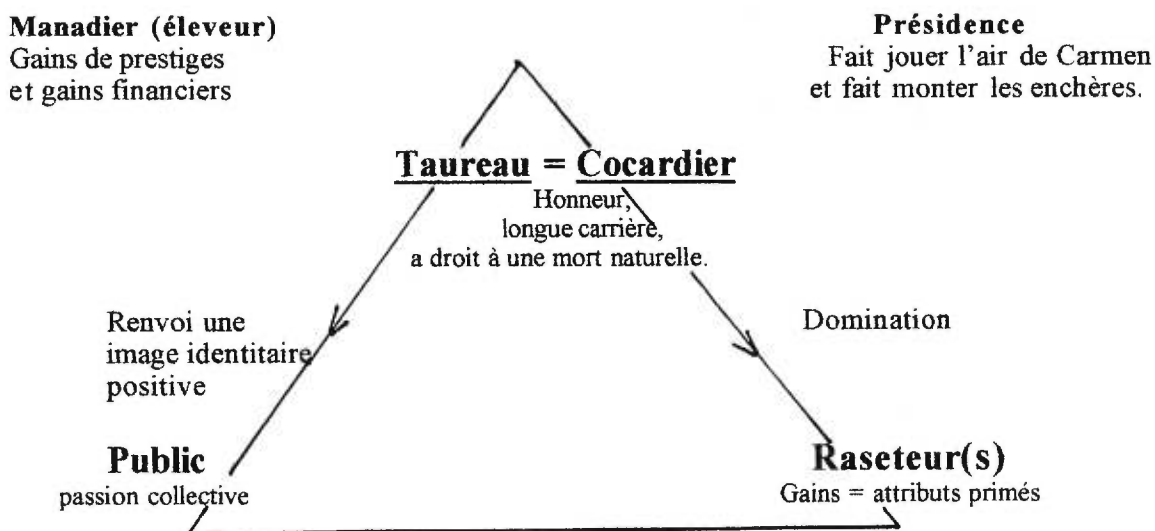
Effectivement dans les critères actuels d'appréciation des taureaux de courses camarguaises, apparaissent les qualités de ce fameux Sanglier : il est devenu un modèle, un exemple pour toutes personnes aptes à juger de la qualité d'un taureau et d'une course.

²¹ La plupart du temps, l'éleveur nomme le taureau une fois la première course d'entraînement terminée de manière à établir une relation entre le nom et un certain trait de caractère propre à l'animal

²² Carmen est d'abord un personnage de roman (écrit par Mérimée en 1845) avant d'être celui d'un opéra de Bizet (1875). Son histoire reste cependant la même : une bohémienne, Carmen, sensuelle et aguicheuse, séduit le brigadier don José. Fou d'amour, celui-ci tombe dans la criminalité pour satisfaire sa maîtresse. Mais celle-ci finit par s'en lasser et désire retrouver sa liberté. Elle le défie en lui disant qu'elle préfère plutôt la mort que de le suivre. Don José relève son défi : il la poignarde.

La figure 1 qui suit, exemple de ce genre de course idéale, permet de mieux comprendre les situations où le taureau est, à l'instar du *Senglié*, « exemplaire ». Elle schématise une course où le taureau répond aux attentes et aux espoirs placés en lui par son éleveur, les spectateurs et les raseteurs : il défend avec courage et honneur ses attributs ; il est digne d'être appelé cocardier, de recevoir les honneurs et les acclamations de la foule; il inspire le respect et l'admiration; bref, il est le « héros du social » (Pelosse, 1990 : 308). Par ailleurs, en plus de recevoir des honneurs verbaux et musicaux (l'air de Carmen vient saluer ses exploits), le taureau-cocardier va profiter du traitement de faveur que les camarguais réservent à ses pairs : tout d'abord « sauvé » de la mort vulgaire que subissent les autres bovins de boucherie, il est choyé, bien nourri et surveillé durant les mois d'hiver. Destiné à « faire carrière » (une carrière qui peut durer plus de dix ans) peut-être aura-t-il le droit - à l'instar du Sanglier - de mourir de mort naturelle, d'être inhumé et statufié.

Figure 1
Le taureau « exemplaire » dans la course camarguaise



Nous avons donc cherché ici à schématiser le cas extrême du taureau parfait où l'animal est, dans la course, le dominateur par excellence. Supérieur aux

raseteurs, il impose également le respect au public qui l'admire tout en le craignant. Car il possède à la fois l'instinct, la force et la violence du sauvage, ainsi que l'intelligence et la ruse de l'homme.

Cette figure représente donc le déroulement idéal d'une course où aurait pu être les trois taureaux « modèles ». Tous les acteurs sont ici satisfaits : les raseteurs ont la possibilité de « lever » des attributs de valeur, le public vibre et s'émeut face à l'habileté du taureau et face au danger qui menace les officiants, le manadier augmente son capital de prestige mais aussi financier -dans le sens où ses taureaux seront plus demandés- et finalement le taureau renforce et conserve son statut symbolique.

Mais, pour revenir à nos trois taureaux, en plus de leur succès « mythique » et « mythifié », un autre point qui les réunit mérite d'être souligné : aucun d'entre eux n'a subi l'épreuve de la castration. Nous ne connaissons pas les raisons pour lesquelles *Lou Paré* resta « entier »; peut-être son origine espagnole explique-t-elle cela car les *toros* ne sont jamais castrés pour les corridas espagnoles. En ce qui concerne *Lou Prouvenço*, trop parfait pour ne pas servir à la reproduction, on peut dire que c'est sa non-castration qui fut responsable de sa mort : « « jaloué » par d'autres étalons qui partageaient ses pâturages, le bel animal fut tué à coups de cornes alors qu'il n'avait pas atteint sa « maturité » de cocardier » (Saumade 1994b : 251). Quant au Sanglier, après la perte d'un testicule lors d'une lutte entre étalons, son manadier prit la décision de ne pas le castrer et de ne pas le consacrer à la reproduction (si toutefois cela était encore possible) : il voulait lui éviter toute fatigue pouvant nuire à sa carrière de cocardier. Dans ce cas, la non-castration peut aisément se comprendre si on considère l'amour exagéré de l'éleveur pour cet animal qu'il avait lui-même trouvé et élevé : il était en quelque sorte son père adoptif. Un tel acte de mutilation ne pouvait être concevable. Saumade l'explique par l'influence inhibitrice d'un tabou envers la puissance génitale de l'animal (1991 : 153). Mais il souligne également un intéressant paradoxe qui découle de ce non-passage à l'acte. Le Sanglier, en restant « entier », est bel et bien un taureau -un *tau* en provençal. Or son

éleveur avait pris l'habitude de l'appeler familièrement *lou biòu* ce qui signifie comme nous le savons déjà, « le bœuf ». La castration avait donc finalement bien eu lieu, mais dans une dimension symbolique : le Sanglier était *réellement* un taureau et, *symboliquement* un bœuf. Or, on a déjà expliqué que c'est tout à fait l'inverse qui se passe habituellement : les animaux de courses sont à 99% castrés et sont donc *réellement* des bœufs, et *symboliquement* des taureaux. Pourtant, bien qu'ils soient appelés taureaux en français, ils sont souvent surnommés *biòus* en provençal. Pourquoi ? En nous référant à Dan Sperber (1975) nous sommes tentés de dire que la raison est toute taxinomique.

En français, le signifiant « taureau » appelle une représentation qui ne correspond pas forcément à la réalité. Examinons les définitions de « bœuf » et « taureau » :

Bœuf : « Zool. Mammifère artiodactyle ruminant domestique (incluant taureau, vache et veau) [...] Cour. Le bœuf mâle (opposé à vache, génisse), castré (opposé à taureau), adulte (opposé à veau) »

Taureau : « Mammifère (ruminant), bovidé domestique, mâle de la vache [...] Taureau de combat : taureau sélectionné d'élevages spéciaux, destiné à être opposé à des hommes pour un combat lors de courses de taureaux. » (Le Robert), (nous soulignons).

Le bœuf est ici défini par ses contraires, ce qui permet de mieux saisir sa place dans la vaste famille des bovidés. En revanche la définition du taureau est vague et quelque peu sommaire : il est « le mâle de la vache ». Avec un peu d'imagination et en tenant compte de la définition du bœuf, qui précise qu'il est un animal castré, on finit par comprendre que le taureau lui ne l'est pas : il est le reproducteur. Or, l'image courante²³ qu'on se fait du taureau est celle d'une bête noire à cornes, bovine mais sauvage -et non pas domestique- et qui peut être très dangereuse pour l'homme. Car c'est plutôt la deuxième partie de la définition, concernant le taureau de combat, qui est inscrite dans notre représentation imagée de l'animal. Ainsi, le signifiant « bœuf » est plus facilement associé à l'image d'un bon bifteck saignant qu'à celui d'un animal de course. En revanche en provençal le mot *biòu* n'est assimilé qu'aux cocardières. Alors que le mot *tau* (taureau), peu ou pas employé dans le langage courant, se retrouve surtout dans un contexte

²³ Images qu'ont la plupart des citadins ignorant tout du monde rural.

poético-littéraire.²⁴ Car mythiques et mythifiés, ces animaux exemplaires ne peuvent être comme les autres cocardiers : ils se distinguent par des caractéristiques dont les autres ne témoigneront jamais puisqu'ils sont des éléments devenus légendaires. Ils relèvent d'un univers mythique où la distinction du vrai et du faux n'est pas recherchée : il n'est pas question de réalité mais de modèles ou, comme nous allons le voir, d'anti-modèles.

b) Les « mauvais » taureaux : les « contre modèles »

Il est évident qu'il ne peut y avoir d'animaux exemplaires sans animaux non-exemplaires. Les deux derniers taureaux, *Vovo* et *Piles/Pilotes*, se situent à l'opposé des trois premiers. On pourrait presque les inclure dans le monde de l'anomalie telle que décrite par Dan Sperber et Mary Douglas (1975).

Vovo, taureau-cocardier d'après guerre, est né d'une façon bien particulière : sa mère s'est enfuie pour retrouver un étalon « aux lointaines origines espagnoles » appartenant à une autre manade (Saumade 1994b : 258). Alors que sa naissance ne fut pas le résultat d'un contrôle humain, à l'inverse sa carrière et sa vie d'adulte furent surexploitées par l'homme : de nature particulièrement sauvage et agressive, il servit abusivement à la reproduction et fut exploité au maximum dans les spectacles. « Prématurément épuisé par les coups qu'il donnait en course et par les saillies dans les près, *Vovo* termina sa carrière sans avoir pu assimiler l'acquis culturel qui distingue les cocardiers classiques : « C'était un fou... il n'était pas intelligent » disent certains témoins. Il mourut en hiver, seul au fin fond de la Camargue » (Ibid.).

Quant au dernier, qui vécut dans les années 50, il s'appelait du même nom que l'immigré espagnol (*Piles*) qui l'entraîna (Ibid. 1991 : 155) dans un spectacle inspiré de la corrida, la *capea*.

²⁴ Nous pensons notamment à un poème de Baroncelli (*Lou biòu*) ayant étrangement pour sujet, les trois taureaux exemplaires (cf. Saumade 1994b : 250).

Tableau III
Les taureaux « anti-modèles » ou « contre exemplaires »²⁵

	VOVO 1944-1958	PILES / PILOTES 1950's
Contexte historique	Époque de désaffectation du public qui se tourne vers le cinéma, les sports et la radio.	Idem
Naissance	Naissance sauvage, « illicite ».	?
Manadier	Héritier de la manade de Baroncelli	?
Race	Origines espagnoles lointaines.	Taureau de race camarguaise mais initié à la mode espagnole.
Castration	Non-castré : servit abusivement à la reproduction.	Castré
Réputation	Réputation de sauvage, agressif, brutal, un peu fou mais pas intelligent.	Débuts prometteurs qui ne furent pas confirmés. On le « sur-nomma » Pilotes (vaurien) lors de ses piètres exploits dans la course camarguaise.
Carrière	Sa brutalité attira beaucoup de spectateur. Le manadier et les organisateurs de course le surexploitérent.	Écourtée par sa médiocrité. Il finit dans le rite sacrificiel de la <i>bourgino</i> .
Mort	Il mourut comme il est né, en dehors de la manade, seul. On n'a pas retrouvé son corps.	Il finit ses jours sur l'échal du boucher.

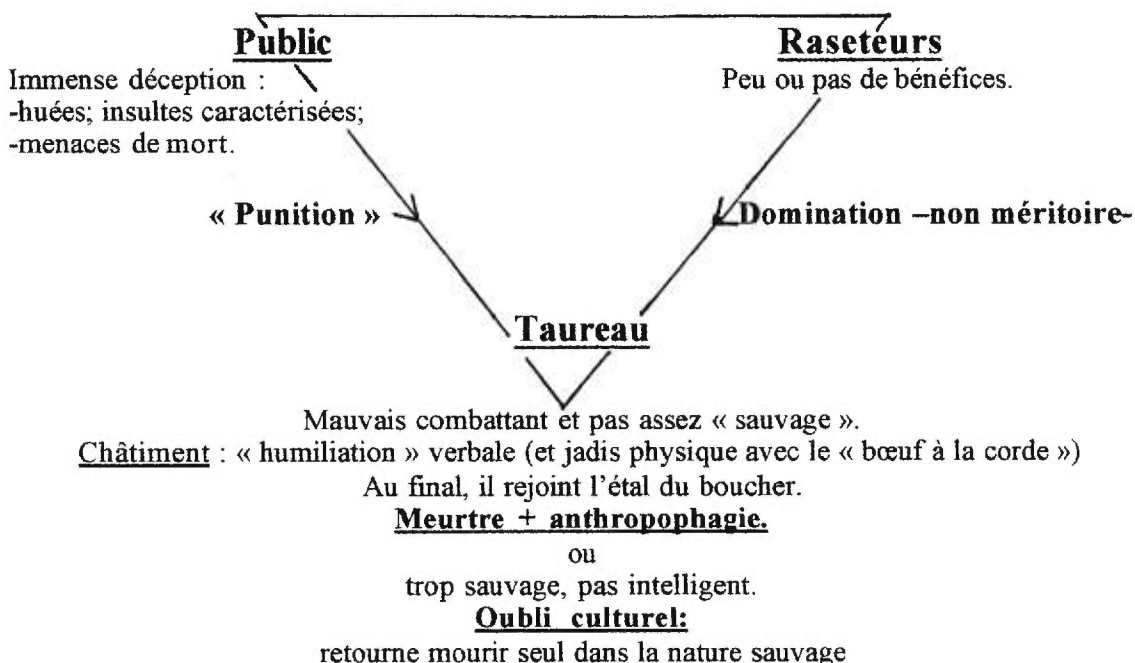
²⁵ Cf Saumade, 1991, 1994b.

Malgré des débuts prometteurs, *Piles* s'avéra être très mauvais dans la course camarguaise : on le « sur-nomma » alors *Pilotes* (qui peut avoir le sens de *vaurien* en provençal) et le destina au rituel sacrificiel de la *bourgino* où il fut « humilié et immolé en actes » (Ibid. : 157).

Ces deux derniers taureaux connurent un sort peu enviable : le premier, surexploité et mal traité, mourut seul, dans l'oubli; le second, trop inapte au combat finit en animal de boucherie après avoir été « humilié » : il n'était apte ni à se reproduire -il était castré- ni à combattre les hommes dans l'arène. Finir en daube ou en saucisson était le seul destin possible pour cet animal.

La figure 2 qui suit schématise la situation du « mauvais » taureau que nous avons appelé « le taureau déchu ». On peut constater que dans cette deuxième triangulation, l'issue du rituel est inversée par rapport à la première figure : le taureau n'est plus l'objet d'une adoration. Sa « puissance » symbolique disparaît ; il n'est plus intouchable : il peut donc être tué et mangé .

Figure 2
Le taureau « déchu »



Défendant sans hargne et sans volonté ses attributs trop facilement volés par les raseurs, on perçoit bien ici que le taureau n'est pas digne de porter la cocarde ou, pourrait-on dire, de représenter les camarguais. Dans le traitement que lui impose la foule (insultes, huées, menaces de l'abattoir...) il perd tout : sa place de cocardier, son honneur, sa fierté, et sa vie. Bref, son « aura » symbolique qui faisait de lui cet animal exemplaire intouchable précédemment décrit. Quant aux raseurs, comme nous l'avons déjà dit, ils sont également défavorisés par les mauvaises performances de l'animal : ils n'ont aucun mérite à le dominer, et ne récolte que peu d'argent, les enchères ne montant en général pas très haut.

Il est clair que les deux derniers taureaux, *Vovo* et *Piles-Pilotes*, correspondent parfaitement à ce cas de figure, se démarquant clairement des critères définis par les précédents taureaux exemplaires. Mais de toute façon, succéder à l'incomparable Sanglier n'était pas évident. Cet animal imposa à la course camarguaise des critères de « qualités » très élevés, plus stricts et difficilement atteignables qui d'ailleurs jusqu'à ce jour restent encore les « étalons » -dans tous les sens du terme- de la course camarguaise.

Les conventions officielles et officieuses du rituel tauromachique puiseraient donc aussi leur source dans les histoires mythifiées de ces taureaux qui, depuis la fin du XIX^e, ont posé les jalons définissant et délimitant la course camarguaise : elles ont concouru à la validation ou l'invalidation de certains critères déjà plus ou moins énoncés dans les discours idéologiques. Mais surtout, ces histoires rendues uniques permirent d'une part, la finition du rituel tauromachique en élaborant un discours venant nourrir et enrichir le rituel, et d'autre part, la constitution d'une mémoire indispensable à son entretien et à sa persistance.

Par conséquent la ritualisation de la course fut bien, comme le suggère M. Bloch, un processus idéologique. Moyen de communication efficace, elle établit

symboliquement l'idéologie régionaliste qui joua sur les notions de « semblable » et d'« autre », de pur et d'impur, dans le but d'asseoir et de conserver les différents pouvoirs corrélatifs (politique, économique et symbolique). Ainsi, aujourd'hui le taureau non-autochtone, avec trop de sang espagnol, est en général écarté car *forcément* « trop agressif », et/ou « inapte » à la course camarguaise. Dans l'optique régionaliste ou nationaliste, le taureau représentait symboliquement l'identité locale et régionale. Dans la course autochtone, le *biòu* doit idéalement prouver qu'il est *le cocardier*, c'est-à-dire un bon *patriotard*.²⁶ C'est pour cela qu'il doit être « exemplaire » : c'est-à-dire de « pure race » bien sûr, mais aussi témoignant de critères humains tels que l'habileté, la ruse et l'intelligence. Toutefois, le taureau camarguais doit savoir allier les qualités du sauvage – il doit être suffisamment féroce mais pas trop – à celles de l'humain. Ainsi Saumade le qualifie-t-il de « sauvage culturel » (1994b). Et c'est justement par l'humanisation symbolique de sa sauvagerie que le *bioù* est rendu intouchable. Contrairement à son homologue espagnol plus « bestial », reflétant l'image parfaite du sauvage et du méchant : un peu trop « bête » (dans tous les sens du terme) il se fait leurrer et tuer par la virtuosité du torero.

Cette différence de traitement de l'animal n'empêche toutefois pas les *afeciounado* camarguais d'être aussi *aficionado*, amateur de corrida et de *toro bravo*. Même si certains continuent à préférer leur course régionale, la plupart défendent ardemment les deux tauromachies, faisant front commun contre l'adversité (les défenseurs des animaux notamment). Car le taureau est devenu le principe qu'ils « vénèrent » par-dessus tout. Comme dit un camarguais, « la tauromachie sous toutes ses formes a une base essentielle, c'est le taureau. » (Pelen 1990 : 260). Le symbole taurin déborde en quelque sorte du rituel camarguais. Il est la référence absolue sur laquelle, comme nous allons pouvoir le constater par la suite, se sont construits un espace territorial et temporel, une identité, une culture, bref, une société.

²⁶ Cf. définition de cocardier (Petit Robert).

Chapitre 4

Polysémie et polyvalence du symbole taurin dans la société camarguaise contemporaine.

I- Ritualisation du symbole et polysémie

Que le taureau soit, dans la course camarguaise, un animal exemplaire ou au contraire un animal médiocre peut s'expliquer également par l'efficacité de l'influence structurelle du rituel sur sa nature symbolique. Autrement dit, ce que représente ou signifie le taureau dépend en grande partie de sa ritualisation, c'est-à-dire de son « emprisonnement » dans l'espace rituel, univers structuré et structurant. On a pu voir avec M. Bloch que la ritualisation pouvait être considérée comme un processus idéologique. Il s'agit maintenant, en analysant le cas particulier du symbole taurin dans la course camarguaise, d'expliquer en quoi la ritualisation agit sur le symbole. Autrement dit, quels sont concrètement les effets de la ritualisation sur le symbole taurin et particulièrement sur sa nature polysémique ou « multivoque » telle que la définit notamment V. Turner (1969 : 47) ?

1. L'influence de la ritualisation du symbole sur sa capacité polysémique : hypothèse.

Dans son premier chapitre de *La pensée sauvage*, « La science du concret », C. Lévi-Strauss analyse les mécanismes de la pensée mythique en les comparant à ceux du *bricolage*. Nous allons tenter ici de réaliser la même approche en extrapolant ses conclusions afin de les appliquer à la ritualisation du symbole taurin.

a) La ritualisation : un *bricolage* idéologique.

Un bricoleur, écrit Lévi-Strauss (1962 : 31), opère avec « les moyens du bord » : sans but précis il n'a, à sa portée, qu'un ensemble fini d'éléments avec lesquels il devra faire preuve d'imagination afin de les réunir dans une structure finale cohérente et utile. Ainsi rassemble-t-il des éléments qui ne témoignent pas forcément d'une utilité immédiate, mais qui selon lui pourront toujours servir à quelque chose : « tous ces objets hétéroclites qui constituent son trésor, il les interroge pour comprendre ce que chacun d'eux pourrait « signifier »... » (Ibid. 1962 : 32). Mais, précise-t-il, ces éléments sont « précontraints » par leurs histoires antérieures ou leurs anciennes utilisations dans divers contextes. Ainsi, leurs réorganisations potentielles sont limitées car le sens « pré-existant » des éléments influence et contraint les nouveaux assemblages possibles. Le bricolage, tout comme la pensée mythique dans l'univers idéal selon Lévi-Strauss, élabore « des ensembles structurés [...] en utilisant des résidus et des débris d'évènements » (Ibid. : 36). Or, peut-on supposer que le processus de ritualisation taumachique, en Camargue, s'apparente à une telle opération ?

L'histoire nous a révélé que le taureau, bien avant d'être incorporé dans cet ensemble rituel, était un élément quelque peu « marginal » dont l'utilité restait plus ou moins indéterminée. En plus d'être un animal de labour très indocile, les quelques jeux ou animations qui existaient avant l'instauration de la course formalisée, tout passionnants qu'ils étaient pour les populations, « ne suffisaient pas à justifier [aux yeux des puissants] l'utilité du bovin camarguais, laboureur indocile, fauteur de dégâts sur les surfaces cultivées. Dès le début du XVIII^e siècle, les fermiers le remplaçaient par la mule [...] tandis qu'en 1744, une épizootie décima une grande partie du cheptel de la région du Vidourle » (Saumade 1994b : 226). Mais s'il était aussi inutile que ça, pourquoi l'auteur précise-t-il que le cheptel fut « reconstitué avec du bétail de montagne [...] croisement [qui n'affecta pas] les caractères de la race locale » ? (Ibid.). Notre hypothèse est que le taureau devait être conservé malgré tous ses caractères négatifs. Car les

hommes, à l'instar du bricoleur de Lévi-Strauss, pensaient sans doute que cet animal pourrait toujours servir à quelque chose. D'ailleurs, il serait faux de dire que le taureau ne servait à rien. Animal de distraction, on a vu qu'il était également une sorte de bouc émissaire satisfaisant, lors de manifestations collectives (fêtes, célébrations diverses...), le besoin des populations d'exprimer leur mécontentement. En conséquence majoritairement honnies et combattues par les détenteurs de pouvoir, ces pratiques allaient toutefois être détournées à leur avantage.

En effet, les « puissants » ont fini par comprendre que l'animal serait toujours utilisé contre eux. N'arrivant pas à éliminer ces pratiques populaire subversives, la seule solution qui s'offrait à eux était de tenter de retourner la situation en leur faveur : en s'appropriant le symbole ils arriveraient à asseoir leur autorité et leur idéologie. Ainsi, après la Révolution, par exemple, les dirigeants, cherchant à canaliser les débordements populaires qu'occasionnaient la plupart des manifestations taurines mais surtout, à les régenter d'une manière ou d'une autre, introduisirent dans les coutumes taurines locales une cocarde tricolore –bleu, blanc, rouge¹ : « Les citoyens étaient conviés à s'exercer à ôter [cette] cocarde placée sur le frontal des bêtes. Ceux qui y parvenaient gagnaient un présent où une prime. » (Saumade 1991 : 152). Cette pratique « allait en fait marquer l'évolution vers la tauromachie formelle puisqu'[elle] fut peu à peu adoptée par toutes les populations languedociennes et provençales concernées. » (Ibid.). Et c'est ainsi que la « cocarde »², et tout ce qu'elle véhicule comme significations (patriotisme, nationalisme...), ajoutée aux traditions locales, influença le devenir symbolique du taureau camarguais, futur « cocardier ». La ritualisation tauromachique, ainsi encouragée, mise en place et validée par ceux qui dominaient politiquement et économiquement, fut bien le processus idéologique qui permit l'affirmation du pouvoir symbolique des

¹ Emblème national républicain français.

² Ce qu'on appelle aujourd'hui « cocarde » est un fait un petit bout de ruban rouge qu'on attache au frontal de l'animal (voir photo des attributs, chap. 2). Donc en fait, l'appellation « cocarde » et toute sa symbolique sont toujours présentes à notre époque même si concrètement, il n'y plus de cocarde.

gouvernants.

Ainsi mis en relation rituelle avec d'autres éléments signifiants comme la cocarde par exemple, ou même le personnage du raseteur qui –comme on le verra- a longtemps symbolisé l'immigré ou le vagabond, c'est-à-dire un individu en marge de la société que l'on préférerait voir partir, le taureau camarguais acquit une dimension symbolique qui lui est propre, issue d'un lent « bricolage » historique et idéologique.

Une fois intégré dans l'ensemble rituel - pourrait-on dire « bricolé » ? - le taureau s'est donc vu assigner de nouvelles significations propres à l'idéologie de la société. C'est en ce sens que nous parlons d'une canalisation ou orientation de la polysémie du symbole : en devenant l'élément principal d'un rituel, il devint un moyen de communication spécifique et limité à la société qui l'a généré. Limité car, comme le souligne Bloch (1980), les symboles intégrés dans une ritualisation ne peuvent pas être re-combinés à l'infini comme le sont les éléments du langage quotidien.

b) La ritualisation : réduction et canalisation de la polysémie du symbole.

Il apparaît, en effet, que les éléments du rituel, en étant ainsi limités dans leur combinaison, sont davantage enclins à des répétitions qu'à des créations (voir Bloch 1980 : 94). Dans ce sens, il est possible de concevoir la ritualisation comme un mécanisme réduisant la ou les significations du symbole qu'elle met en scène. Mais selon nous, en plus de les réduire, elle les oriente de telle façon que les symboles signifient pour un public concerné. Par exemple, un individu non-initié au rituel tauromachique camarguais ne saisira ni l'enjeu ni la dimension symbolique du taureau : il pourra juger la course extrêmement répétitive et ennuyante ou même un peu puérile et ne présentant aucun intérêt. Quant aux gens « du coin », même s'ils ont une certaine tendance à se plaindre de la baisse de qualité des courses, ils ne peuvent absolument pas s'en passer. Littéralement *accros*, ils essaieront de vous décrire leur fascination du rituel sans toutefois arriver à l'expliquer précisément : « fasciné[s] par ce trou noir du toril... , [ils sont] tous là en train

de regarder ce qui va sortir [bien qu'ils savent] que c'est un taureau [...] mais il y a cet instant quand même qui est... qui est un frisson » (« Sentiments d'un spectateur... », Pelen 1990 : 313-314). Et malgré la répétition quotidienne du phénomène (pendant la saison des courses), ils ne témoignent pas d'un sentiment de lassitude : le rituel persiste et doit persister; sinon c'est toute l'idéologie qui est remise en question et donc la cohérence de la société elle-même. Car -comme nous l'avons déjà mentionné - l'idéologie impose une linéarité aux constructions culturelles et sociales, justifiant ainsi le découpage et l'organisation arbitraire de la société en les faisant passer dans l'univers du sens commun.

Résumons les différents points abordés jusqu'ici concernant la ritualisation :

(1) Le taureau, élément du monde naturel camarguais dont l'utilité économique était douteuse, fut ritualisé : intégré dans un processus idéologique, il devenait ainsi lui-même un outil idéologique. (2) Le processus de ritualisation peut être perçu comme un procédé qui réduisit et canalisa la polysémie naturelle et traditionnelle du symbole de manière à ce qu'il en acquit une nouvelle, idéologiquement adaptée à la société.

Ce dernier point nous conduit à nous interroger sur ces significations « nouvelles » que le symbole taurin dégage au sein du rituel. Autrement dit, qu'est ce que le symbole du taureau, mis en relations avec les autres éléments du rite -les raseteurs, la présidence- peut-il signifier aujourd'hui pour les spectateurs ? Nous allons tenter d'y répondre dans les pages qui vont suivre tout en ayant conscience que nous ne dégagerons que des « interprétations » du phénomène : les significations que nous trouverons ne seront donc qu'arbitraires et subjectives.

2. La polysémie du taureau dans la course camarguaise : deux interprétations

La première interprétation repose en grande partie sur une analyse proposée par Frédéric Saumade (1994a). Elle s'attache à démontrer comment la course, par

l'intermédiaire du raseteur et du taureau, symbolise la nature des relations que la société entretient avec l' « étranger ». Quant à la seconde interprétation, elle tente d'établir –s'inspirant de l'approche de Sarah Pink (1997) de la *becerrada* espagnole- que le rituel tauromachique peut également être traduit comme étant la symbolisation des relations hommes / femmes.

a) Le symbole taurin et la relation à l' « Autre ».

Les premiers raseteurs, qui n'étaient pas professionnalisés, appartenaient à des classes inférieures ou marginales de la société. Souvent vagabonds, étrangers et saisonniers de passage, « ils faisaient l'objet du mépris des 'bonnes gens' : on les traitait de « gavots » (misérables venus de la montagne) et surtout de « canaques » (misérables venus d'on ne sait où). » (Saumade 1994a : 730). Selon l'auteur, à l'époque de l'idéologie traditionaliste « le public s'identifiait à la bête, « pur produit » du terroir, et non pas à ces raseteurs vénaux aux origines douteuses » (Ibid.). Dans la course, le taureau représentait donc la société locale contre les raseteurs, c'est-à-dire les étrangers indésirables, les « voleurs virtuels » (Ibid.) : voleurs de cocarde, la cocarde représentant la patrie, le « pays », la région. Mais, peut-on dire qu'aujourd'hui les choses sont les mêmes ?

Les raseteurs actuels sont davantage reconnus que leurs prédécesseurs : hormis les concours et les divers trophées qui leur sont réservés, ont été créés une école de raseteurs, diverses associations et clubs les concernant. La plupart d'entre eux ont un emploi supplémentaire car les gains des courses ne sont pas suffisants et surtout pas assez réguliers pour vivre. À la question « sont-ils encore aujourd'hui des « étrangers » ou des « canaques » ? », nous ne pouvons répondre par l'affirmative ou la négative. Il semble que des nuances s'imposent. Tout d'abord il faut recentrer le problème : qu'est-ce qu'un « étranger » en France à la fin des années 90 ? Jadis les Espagnols ou les Italiens étaient inclus dans cette catégorie; aujourd'hui, ce seraient plutôt les Maghrébins,

immigrés massivement en France et dans cette région, surtout dans les années 60. Certains d'entre eux sont effectivement devenus raseteurs : le gagnant de la Cocarde d'or 1998, Mouloud Bensalah, est clairement d'origine maghrébine. Ce qui ne lui a donc pas, à première vue, empêché d'accéder à une certaine reconnaissance.

Or, on touche ici un deuxième aspect mis en avant par Saumade : l'intégration du raseteur par le biais du rituel taumachique. Bien que cela concerne davantage un aspect *fonctionnel* du rituel, ce point mérite notre attention car il peut nous éclairer sur le rôle symbolique du raseteur - par rapport au taureau - dans la course même. En effet, on pourrait dire que le gagnant de la Cocarde d'or, Mouloud Bensalah, est totalement « intégré » à la société étant davantage qualifié de « petit pérolien »³ (*Arènes*, n°101 : 11) que de Maghrébin. Mais il n'en reste pas moins que, même si « on est content pour lui de cette victoire [...] il lui reste à faire comprendre au public la sincérité de sa démarche »⁴ (*Ibid.*). En quoi le fait de raser peut ne pas être sincère ? Sincère envers qui et envers quoi ? D'après les camarguais, c'est envers le public et le taureau. Car premièrement, son raset ne serait pas des plus parfaits et deuxièmement, sa motivation serait un peu trop pécuniaire. On retrouve donc le même genre de situation (de rejet relatif envers le personnage du raseteur) qui existait au début du siècle où le raseteur, vagabond ou étranger peu fortuné, n'ambitionnait que l'argent. L'hypothèse de l'intégration mériterait donc qu'on y mette un bémol. Et d'ailleurs, même si quelques individus d'origines étrangères ont effectivement réussi à s'intégrer à cette société (cf. Saumade 1994a), c'est au prix de la perte ou la négation de leur identité première.

Sur le terrain, nous avons également pu constater que le personnage du raseteur était, dans le rituel, très ambigu : lors des courses camarguaises de premier ou même de second plan, nous avons nettement ressenti une certaine ambivalence dans les relations établies entre le public et ces hommes en blanc. Mal traités par des spectateurs très

³ Un pérolien est un individu originaire de la commune de Pérols.

⁴ Nous soulignons.

exigeants qui ne tolèrent pas d' « à-peu-près », les raseteurs sont très vite sifflés quand le raset est raté, c'est-à-dire lorsqu'ils coupent la route du taureau obligeant la bête à faire une sorte de volte-face qui est, selon les initiés, très dangereuse pour sa colonne vertébrale. Car -et c'est bien ça le plus important- les raseteurs ne doivent surtout pas « abîmer » le taureau. Par contre pour satisfaire pleinement les spectateurs, ils ne doivent pas être avares dans leurs prises de risques. Ainsi, lors d'une course mineure réservée aux raseteurs débutants, le moment le plus apprécié et ovationné fut quand le taureau souleva et « promena » un raseteur entre ses cornes sur plusieurs mètres : plus le danger est important pour le raseteur, meilleure semble être la course ! D'ailleurs un beau raset est toujours assimilé au danger. Cette action précisément, où le danger de se faire encorner est le plus important, fait dire (ou non) aux camarguais que le raseteur a réussi à « faire briller le taureau » (Pelen 1990). Toutefois, pour que ce dernier « brille » il doit s'approcher du modèle du taureau-exemplaire (cf. chapitre 3, figure 1) : « le bon raset, c'est [aussi] en fonction du taureau. [...] un taureau que s'il te voit partir, il anticipe tellement, tu ne peux pas y aller à la tête ! [...] C'est l'intelligence du taureau ! » (« Mémoires d'un raseteur... » Pelen 1990 : 271).

En appliquant l'hypothèse de Saumade selon lequel « l'autochtonie [est] représentée par le taureau-cocardier, et l'altérité [par] les raseteurs [qui en] sont les parangons » (Saumade 1994a : 737), on peut interpréter les différents éléments du rituel - taureau, raseteurs et spectateurs- et leurs relations comme suit : lorsque le taureau est perçu comme défendant ses attributs, il défendrait symboliquement l'identité régionale; par contre, quand il met en danger les raseteurs au moment où ceux-ci tentent de lui dérober ses attributs, il menacerait et mettrait en déroute -symboliquement- ces voleurs métaphoriques d'identité.

En bref, le rituel tauromachique pourrait symboliser le rejet des étrangers par la société ou l'affirmation d'une identité ethno-culturelle régionale envers les différences culturelles véhiculées par les immigrés. Ce qui expliquerait alors les réactions exacerbées à

l'égard du « mauvais » taureau : incapable de défendre ses attributs (l'honneur de la Camargue), de menacer les raseteurs (les « étrangers ») et donc de représenter l'image identitaire sociale, il retombe dans la catégorie inférieure du bovin destiné à être vulgairement consommé. Cette hypothèse est d'ailleurs largement appuyée par l'idéologie régionaliste quelque peu « racialisiste » qui accéléra la ritualisation de la course camarguaise.

Toutefois, ne considérer que cet aspect de la tauromachie camarguaise peut sembler trop réducteur. Qui plus est la notion d'altérité présentée par Saumade est à notre avis incomplète. Car, il est possible également de parler d'altérité dans les rapports entre sexes, âges ou classes sociales. À ce propos, Marc Augé distingue « l'altérité complète, celle de l'étranger auquel on attribue au besoin toutes les tares dont on dénie l'existence chez soi » de « l'altérité interne, l'altérité sociale [...] : le sexe, la filiation, la position dans l'ordre social sont autant de critères différentiels qui composent la trame du social »⁵ (1994 : 159-160).

Partant de cette distinction, nous allons tenter d'appréhender la symbolique du taureau en fonction d'un paramètre caractéristique de l'« altérité interne » : la relation de genres.

b) Le symbole taurin et la relation de genres.

Julian Pitt-Rivers (1983) interpréta la corrida comme une représentation symbolique de la relation entre hommes et femmes dans la société andalouse. Plus récemment, un article de Sarah Pink, paru dans le numéro de juin 1997 de *Social Anthropology*, traite également de ce thème à travers l'étude de la *becerrada*, corrida festive de Cordou (ville d'Andalousie) réservée à un public de femmes et d'enfants. Pour notre part, nous allons tenter de voir s'il est également possible d'appréhender la course camarguaise en tant qu'elle symbolise les rapports entre les sexes dans cette société

⁵ Nous soulignons.

provençale⁶.

Comme le mentionne Sarah Pink, le stéréotype de la femme dans le monde de la tauromachie, véhicule une représentation traditionnelle d'une « 'passive woman', embodied in the image of the beautiful spectator' » (1997 : 159). Ce qui, dit-elle, s'oppose à la réalité où les femmes ont largement défié ce modèle. Toutefois, dans le rituel de la *becerrada*⁷, elle fait apparaître la juxtaposition de deux discours, l'un décrivant « the beautiful woman, a passive adornment, morally pure and restrained » et l'autre « the unruly, sensuous and sexually explicit crowd of hardworking women ... » (1997 : 169-170).

En Camargue, la femme est aujourd'hui très présente dans le milieu taurin. Assidue aux courses ainsi qu'aux autres pratiques, elle peut également être professionnelle revêtant souvent l'habit de gardian et (rarement) celui de manadière. Cependant, cette belle spectatrice « stéréotypique » soulignée par Sarah Pink est aussi présente : elle est la femme de folklore ou de parade, l'*Arlésienne*. Célèbre pour sa beauté ainsi que celle de son costume, l'*Arlésienne* apparaît lors de courses importantes, pour la remise de prix et pour l'élection de la « Reine d'Arles ». Cette dernière tradition est reliée à la *Festo Virginenco* (fête de la virginité ?) inaugurée par Mistral en 1903 afin d'honorer et de perpétuer le port du costume traditionnel chez les femmes⁸, même si « ce n'est que vingt-six ans plus tard que sera sacrée la première Reine d'Arles » (*La fe di biòu*, 1998 : 25). Le marquis de Baroncelli, dans les années vingt, établit un règlement strict concernant l'habillement des *Arlésiennes* et des *Gardians* membres de sa société la *Nacioun Gardiano*.

⁶ Bien que, comme nous l'avons vu, il existe une différence notable entre le taureau camarguais, assimilé à la culture et, le taureau espagnol, resté sauvage et « primitif ».

⁷ « A *becerrada* is usually a promotional bullfight ... The performers are between ten and sixteen years old... Neither the skill nor danger of a professional bullfight are present in *becerrada*. In fact, the event [...] is sometimes treated as a 'homage to the Cordoban woman' rather than a bullfight » (Pink : 161-2).

⁸ Rappelons que pour Mistral –et pour bien d'autres- la femme est l'élément stratégique qui transmet les traditions, coutumes et croyances et, surtout la langue. Ces cérémonies qui célébraient le costume avaient pour objectif principal d'affirmer les particularités provençales aux yeux de la population française. Qui plus est, elles étaient des occasions privilégiées pour parler le provençal.

Illustration VIII : Une Arlésienne (Dupuy 1994 :48)

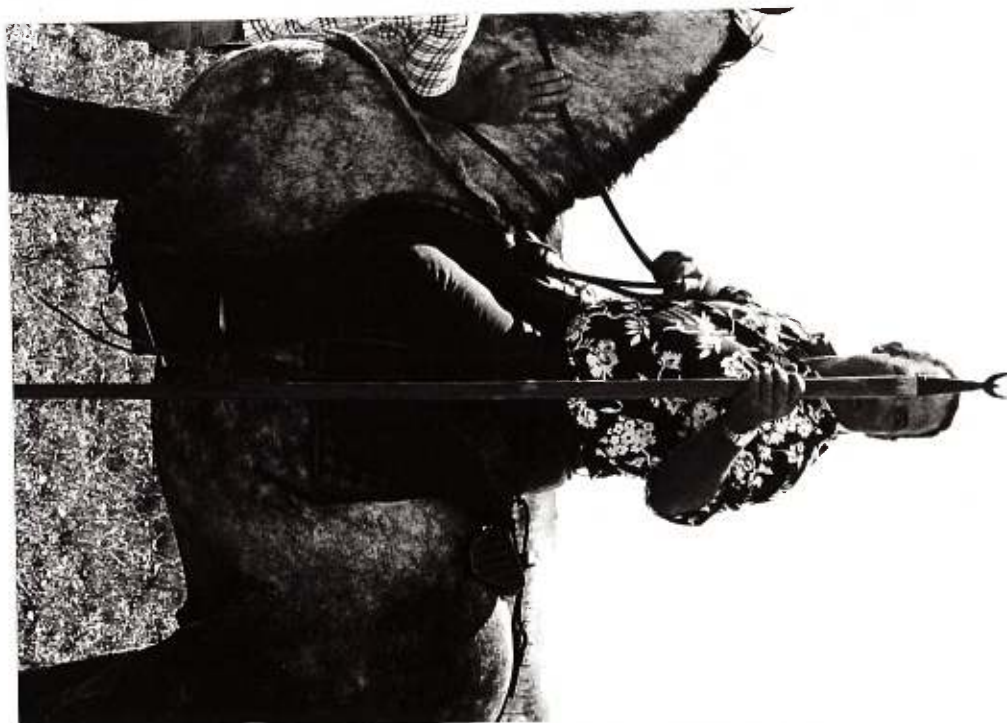


Illustration XIX : Un gardian et son trident
(instrument de travail qui sert à diriger les taureaux)

Fondée en 1904, cette Nation Gardianne avait pour but de « maintenir et de glorifier le costume arlésien, les usages et les traditions de la terre des taureaux, poursuivre l'épanouissement de la langue d'oc, propager la doctrine félibréenne contenue dans l'œuvre de Frédéric Mistral et de ses disciples » (*Flourilège de la Nacion Gardiano*, 1932). En créant cette société, Baroncelli tenta de renouer - une fois de plus - avec le « glorieux » passé qui vit naître, en 1512, la Confrérie des gardians qui réunissait les « « pastors nourriguiers » [pâtres nourriciers] ou gardians et dont la fête se célébrait initialement pour la Saint-Georges » (Pelen 1990, Glossaire : 29). Mais par-dessus tout, sa *Nation* avait « le devoir historique de représenter, à l'extérieur, ce qu'*aurait dû être* le pays. Elle se [devait] de maintenir *en image*, la pureté » (Belmon 1990 : 140), pureté dont nous avons déjà amplement parlé à propos de l'idéologie régionaliste.

Ainsi, en plus du taureau camarguais qu'il modela littéralement, cet aristocrate symbolisa et idéalisa l'homme et la femme de Camargue, à travers les personnages du Gardian et de l'Arlésienne, auxquels il imposa un costume de « parade » très codifié. Pour les femmes, « quatre costumes [étaient] nécessaires : un pour l'après-midi, en laine, soie, velours uni ou côtelé, de couleur discrète...., un pour le soir, tous tissus habillés..., un pour monter à cheval..., un pour le voyage, en laine ou en coton, de teinte sombre... » (Dibon 1982 : 250-1). Quant au costume de gardian, il était constitué d'une veste en velours noir, d'une chemise blanche, d'une cravate et d'un chapeau noir à bords larges, d'un pantalon noir et de bottes, incarnant ainsi le « cow-boy français » (Belmon 1990 : 142). Cet accoutrement fut, bien entendu, âprement critiqué par les professionnels qui ne s'identifiaient pas à ces « gardians d'opérettes ». Mais qu'en est-il des femmes ? N'ont-elles jamais condamné ce carcan supplémentaire ?

Dans les écrits de Baroncelli, la femme est totalement réifiée, fragilisée et/ou « diminuée » - elle est « une fleur exquise, [un] fruit velouté que la moindre brise flétrit ». Complètement sous domination masculine, « on veut la protéger comme une perle rare, ne devant être ni prodiguée ni déflorée, car, dit le proverbe : *Femme peu vue, femme de*

choix. » (1983 : 102). Par ce vocabulaire somme toute bien poétique, cet aristocrate tentait d'imposer un idéal féminin qui n'existait pas. Les femmes qui ont eu l'occasion de s'exprimer à travers la littérature étaient de ferventes admiratrices du marquis de Baroncelli et restaient donc fidèles à ses préceptes et concepts. Toutefois, nous allons voir que leurs propos révèlent certains points très intéressants quant à la nature des relations entre les sexes.

Deux camarguaises ont écrit avec passion sur cet univers tauromachique : Henriette Dibon -dite Farfantello- dans les années 20, et Marie Mauron dans les années 50. Sans donc chercher à s'émanciper de la vision mâle prépondérante véhiculée par les intellectuels et poètes qui marquèrent leur époque, elles soulignent toutefois certains faits très pertinents quant à la place de la gent féminine dans cette société tauromachique. Ainsi Farfantello se souvient-elle du « temps où, en Provence, un père disait « J'ai un enfant et deux filles » , manière de s'exprimer qui [apparemment] confirmait le dicton : « Li femo noun soun gènt » (les femmes ne sont pas des gens) » (1982 : 106). Quant à Marie Mauron, qui témoigne d'une passion débordante pour le taureau dans son ouvrage *Le taureau, ce dieu qui combat*, elle se remémore ses jeux d'enfants où, précise t-elle, les filles contrairement aux garçons, ne pouvaient posséder ni même toucher les cornes de l'animal :

« Enfants, filles comme garçons, quoique pas mélangés, jouions d'abord et surtout au taureau. [...] La grande, l'écrasante supériorité des garçons d'ici, c'est que jamais fille n'a obtenu la moindre corne soit des bouchers, soit des détenteurs de trophées. J'en fus humiliée tout au long de l'enfance. Autre [humiliation] encore, et combien plus âpre d'avoir su, de naissance, que jamais ces garçons [...] n'auraient le courage galant d'accepter dans leur troupe un taureau, une vache, une vachette, un raseteur en robe. Pourtant à Cnossos nos aïeules ont raseté. Nous l'ignorions et nos aïeules provençales n'auraient pas toléré que nous nous mêlions à ces monstres. Même ostracisme, même misogynie persistent. Quand une fillette se plaint que ses frères et leurs amis ne la veulent pas aux taureaux, je lui réponds : 'Tu auras ta revanche, plus tard, au bal, où tu pourras te refuser.' » (1949 : 291-292) (Nous soulignons).

Cet extrait met en lumière plusieurs points explicites quant à la nature des

relations sociales et culturelles entre hommes et femmes -à l'époque de l'auteur- prescrites et régularisées dès l'enfance. On perçoit nettement que le taureau est aux yeux des enfants, autant filles que garçons, un animal fort étrange et mystérieux : sa force, sa masse musculaire et ses armes cornues représentent un danger évident mais réellement fascinant. D'autant plus fascinant que le taureau appartient au monde de l'animalité sauvage auquel seul l'adulte mâle peut accéder par l'intermédiaire du rituel taumachique. Mais surtout il paraît évident que le symbole taurin est un élément utilisé dans la confirmation de la distinction des genres : il est *naturellement* et dès la naissance, réservé au sexe masculin même si l'animal fascine tout autant les filles. Car « jouer » au taureau est considéré, dès le berceau, comme une affaire d'hommes. De plus, l'injustice que ressent Marie Mauron de ne pouvoir ne serait-ce que toucher les fameuses cornes du terrible animal, du monstre -comme disaient ses aïeules- démontre l'importance de cet autre symbole sémantiquement prolifique : les cornes.

Attributs du diable mais aussi du cocu, les cornes ne paraissent pas a priori (en tout cas en Occident) associées à la féminité, bien que ce soit la femme qui détienne le pouvoir de coiffer son mari de ce « trophée » symbolique. Par leur forme phallique et leur potentialité de pénétration, elles sont reconnues pour symboliser l'élément mâle par excellence (voir Chevalier 1982 :289-290). Ainsi, par leur possession exclusive, l'homme revendiquerait sa masculinité et affirmerait sa puissance sexuelle face aux femmes qui seraient, comme dit Pitt-Rivers, « méprisées parce que leur pouvoir créateur est convoité, et brimées parce que leur sexualité fait peur » (1985 : 291). Par ailleurs, le taureau est un symbole souvent utilisé pour personnifier l'esprit mâle et combatif, la virilité et la puissance masculine. Cependant, en se référant au *Dictionnaire des symboles*, on constate que ces deux symboles -les cornes et le taureau- sont singulièrement équivoques. En effet, « toutes les ambivalences, toutes les ambiguïtés existent dans le taureau. Eau et feu : il est lunaire [= féminin], en tant qu'il s'associe aux rites de fécondité; solaire [= masculin] par le feu de son sang et le rayonnement de sa semence. » (Chevalier 1982

:933). Même chose pour les cornes qui, selon Carl. G. Jung « représentent un principe actif et masculin par leur forme et leur force de pénétration; [mais aussi] un principe passif et féminin, par leur ouverture en forme de lyre et de réceptacle » (cité par Chevalier 1982 : 290).

Le taureau-Camargue pourrait-il donc symboliser à la fois le masculin et le féminin ? D'ailleurs ne témoigne-t-il pas déjà d'une certaine ambiguïté sexuelle par sa dénomination de taureau alors qu'il n'est en fait qu'un bœuf puisqu'il est châtré ? Selon Saumade les « deux glands de couleurs blanche reliés aux cornes, évoqueraient [...] un organe génital métaphorique, celui que la société de *Bouvino* aurait rendu par le langage au cocardier castré, en maintenant l'amalgame paradoxale *biòu* = taureau » (1994b : 83). À cette hypothèse -s'additionnant à la première qui identifiait les attributs du taureau comme étant ceux de la société (Ibid. : 81)- nous ajoutons que les attributs convoités rituellement peuvent être interprétés comme des emblèmes symboliques représentant d'une part, la puissance et la virilité masculine et d'autre part, les qualités féminines. Dans cette perspective, l'obtention des attributs du *cocardier* équivaut pour l'homme à asseoir son identité de mâle, à prouver aux femmes qu'il a non seulement vaincu le « sauvage », le parangon de la virilité mâle, mais aussi qu'il en a hérité ses qualités de dominateur. En revanche, nous avons vu que si le taureau « perd » ses attributs trop rapidement, l'homme n'en tire aucun privilège et l'animal déçoit le public à tel point qu'il se fait huer, insulter et menacer de l'abattoir. Mais face à cela, certains spectateurs disent plus subtilement que le taureau « s'est fait décoiffer » ou qu'« il s'est fait habiller en Provençale » (Saumade 1994b : 85). Deux indices traditionnellement féminins, le costume de la Provençale (ou Arlésienne) et la coiffe, élément principal du costume, sont utilisés ici pour qualifier ce « taureau déchu » qui n'a pas prouvé sa combativité, son agressivité et donc sa virilité. Mais l'aspect féminin qui se dessine ici se retrouve-t-il également dans le cas du « taureau exemplaire » ?

On a pu voir qu' à la fin du temps réglementaire de la course, si le taureau a gardé

ses attributs, c'est l'ovation du public et la présidence fait jouer l'ouverture de *Carmen* en son honneur. En supposant que le taureau peut témoigner de caractéristiques « féminines », il est possible de l'interpréter comme symbolisant, à l'instar de Carmen, la femme fière et intouchable. Celle-là même que le marquis de Baroncelli cristallisa dans le costume très élaboré de *l'Arlésienne* et qui, pour continuer à être la fierté de son peuple, ne doit être « ni prodiguée ni déflorée » (Baroncelli 1983 : 102), c'est-à-dire ne pas perdre ses « attributs »; exactement comme le taureau-cocardier. Et comme lui, c'est sur la tête que la Provençale ou l'Arlésienne porte ses attributs⁹, symboliquement représentés par la coiffe rituelle dont elle est vêtue le jour de ses quinze ans, âge où elle passerait de l'état de petite fille à celui de femme.

Dans le rituel de la course camarguaise, le double aspect du taureau, féminin et masculin, peut donc se résumer ainsi : d'une part, le taureau exemplaire ou idéal symboliserait la femme séductrice, aguicheuse mais dure à conquérir, voire quasiment inaccessible; et d'autre part, il serait le parangon de la masculinité dont la puissance est rituellement transmise à ses courageux assaillants. Quant au « mauvais » taureau, celui qui ne défend pas ses ornements contre les assauts répétés des hommes, il serait doublement féminin mais ne présentant que des caractéristiques féminines socialement et culturellement dénigrées : il symboliserait la fille facile qui se « donne » aux hommes sans résistance; et ne témoignant pas des qualités masculines attendues, le taureau serait considéré comme une « femmelette »¹⁰ -telle que l'insulte « il s'est fait habiller en Provençale » l'indique.

Cette interprétation fait ainsi ressortir les modèles et anti-modèles des comportements masculin et féminin. Cependant, les données recueillies sur le terrain paraissent ne pas vraiment correspondre à cette « traduction » symbolique de la course. En effet, un certain nombre de femmes font aujourd'hui parties de la communauté des

⁹ La fête qui célèbre le costume des Arlésiennes célébrerait donc effectivement –comme son nom l'indique (*fiesto de virginenco*) - la virginité.

¹⁰ Femmelette : homme faible sans énergie (Dictionnaire Le Robert 1993 : 905)

gardians. Une d'entre elles est même manadière. Aucune toutefois ne pratique le dur et dangereux métier de raseteur. Quant au costume traditionnel de l'Arlésienne, il n'est porté que par certaines et qu'à de rares occasions : lors des grandes courses, pour la remise des trophées aux raseteurs, ou pour l'élection « traditionnelle » de la « Reine d'Arles ».

Cependant, cette seconde symbolique dégagée, plus que de faire une déclaration sur les hommes et les femmes de la société camarguaise en particulier, énonce (selon nous) davantage des généralités sur une dialectique traditionnelle des sexes. L'affirmation de la virilité, l'admiration des « Don Juan » ou le mépris des femmes « faciles » sont autant de caractéristiques quotidiennement énoncées ou « dénoncées »; dans la société, les places et les rôles occupés par l'homme et la femme, l'un vis-à-vis de l'autre, doivent sans cesse être réaffirmés ou réajustés selon le contexte. À notre époque, la femme s'impose de plus en plus et l'homme voit sa puissance quelque peu remise en question. Ce qui, d'une certaine façon, expliquerait cette persistance du rituel qui peut être considéré comme une réaffirmation continue des idéaux traditionnels masculins et féminins, même s'ils ne sont plus des modèles couramment véhiculés par la société. D'ailleurs, ainsi que le souligne Bloch, les relations sociales exprimées dans le rituel sont en fait totalement différentes de celles qui existent dans la réalité. Car le rituel « creates a disconnected fantasy world that runs right against everyday experiences [and] serves to mystify and hide the real situation » (1980 : 94).

Mais le maintien actuel du rituel taumachique résulte également de la faculté de polyvalence qu'il a octroyée au symbole taurin. Dominant dans la société, nous allons montrer qu'il est devenu un instrument idéologique, un outil pour les revendications identitaires, territoriales, culturelles, et politiques.

II – Polyvalence du symbole taurin dans la société.

Cette dernière partie témoigne de l'envergure prise par le symbole taurin dans la société camarguaise depuis la finalisation de sa ritualisation. Ainsi allons-nous pouvoir constater qu'aujourd'hui « la fascination du taureau, la tauromachie, donnent à la vie, tant individuelle que collective, ses ancrages. » (Pelen 190 : 201).

1- Taureau, Territoire et Temps : utilisations du symbole dans les définitions de l'espace territorial et temporel

La tauromachie est aujourd'hui bien implantée dans cette région, même si les défenseurs des animaux dénoncent encore le « mauvais traitement » infligé aux taureaux, surtout bien sûr en ce qui concerne la corrida andalouse. Un article, paru dans *Le Monde* en 1980 (1980-09-18)¹¹ traite justement de ce problème. Intitulé « Réplique à... Mme André Valadier », il constitue une réponse du maire adjoint d'Arles (M. Michel Vauzelle) à la position radicale énoncée par la présidente de la Société Protectrice des Animaux, qui souhaite l'éradication des corridas et des courses provençales. En voici un extrait qui nous a semblé être très révélateur de ce que signifierait la suppression de cette pratique culturelle pour la population :

« Le taureau [est] inséparable de notre paysage... Il hante les rêves qui nous permettent de supporter le quotidien. Il est l'objet d'un véritable culte [...], le symbole d'une esthétique qui nous sert d'éthique... Supprimer les courses de taureau dans le Midi, ce n'est plus seulement bâillonner l'expression de l'âme du Mide, c'est vouloir atteindre cette âme elle-même... Plus de fêtes, plus de possibilités privilégiées de prise de conscience collective. [...] L'enjeu n'est pas du tout, comme on le voit, la vie de quelques taureaux mais la survie d'une culture populaire. »

Cet extrait dévoile toute l'ampleur symbolique et culturelle du taureau ritualisé : il est devenu *la* référence régionale, le symbole fédérateur identitaire qui définit,

¹¹ Cité par Charle 1980 : 42.

« essentialise » et particularise la population et son territoire.

a) L' espace taurin : « une communauté imaginaire ».

Considérant les expressions courantes de « taureau-Camargue » et « Camargue taurine » il existe de toute évidence une interdépendance entre le taureau et le territoire camarguais, et même plus encore, une identification totale, une fusion. Effectivement, après l'avènement de sa ritualisation, le taureau est devenu l'animal typique et même « stéréotypique » de la région. Il est le taureau de race camarguaise par opposition au taureau espagnol ; mais surtout, il est *le taureau des camarguais*, le *biòu*, pour parler de façon plus intime, en qui ils ont la *fè*. Par ailleurs, avec cette singulière appellation de « taureau-Camargue », le taureau est littéralement défini par la région qui lui donne son nom. Et inversement, l'animal détermine de façon identique la région qui est ainsi devenue la Camargue « taurine ». En résumé, les caractéristiques de l'un définissent-elles celles de l'autre et vice-versa : la Camargue, c'est le taureau ; et le taureau, c'est la Camargue. Le discours idéologique, par un procédé métonymique, crée une équivalence entre les caractéristiques du taureau et celles de la Camargue.

La Camargue est donc considérée par ses habitants comme le « pays du taureau ». L'extrait du *Monde* qui précède est d'ailleurs très explicite quant à la façon dont la population perçoit la région comme n'étant rien sans l'animal. Pourtant, celle-ci est intégrée aux grandes régions renommées de Provence et Languedoc. On aurait donc pu supposer que leurs stéréotypes, davantage connus et reconnus, seraient « identitairement » satisfaisants et auraient pris le pas sur ceux de la Camargue. Or c'est exactement l'inverse qu'il semble se passer : le taureau est devenu (dans cette partie de la Provence), bien « supérieur » aux référents traditionnels provençaux (l'olivier, l'accent, le pastis, la pétanque...). Ainsi, même si « on peut être un bon Provençal sans [taureaux...] ça vaut pas la peine d'être Provençal si on n'aime pas le taureau ! » précise un gardian (Pelen 1990 : 297). Même plus, il apparaît que cet animal fut l'instrument qui

permet la réunion des deux régions qui autrefois s'opposaient. Ainsi, en créant une unité « le taureau a lentement aboli les distinctions pour établir sa prééminence » (Ibid. : 188).

Il est manifeste que cet animal ainsi que les autres éléments symboliques auquel il s'articule¹² sont aujourd'hui de véritables stéréotypes régionaux. Devenus bien sûr des critères de reconnaissance et de classification pour tout étranger, ils sont également et surtout -comme le prouve cette citation d'un gardian- les marqueurs d'une identité pour les camarguais eux-mêmes, c'est-à-dire des « self-stereotypes that insiders express ostensibly at their own collective expense. » (Herzfeld 1997 : 3). Ce qui explique pourquoi les particularités ou stéréotypes de Camargue finissent par dominer ceux de Provence. En tout cas dans cette partie de la Provence. Car les stéréotypes provençaux déjà cités s'appliquent à un territoire trop vaste, aux frontières floues et sont donc incapables de démarquer la Camargue, par exemple, du pays niçois. Et, c'est justement là que se situe la qualité abstraite et parfaite à toute définition idéologique.

Finalement, le phénomène le plus remarquable induit par la prééminence du symbole taurin, est peut-être l'extension virtuelle du « territoire camarguais ». Des espaces régionaux qui n'appartiennent pas géographiquement à la Camargue sont ainsi régulièrement assimilés à cet ensemble. Bien que ce soit moins par leur appellation (les Alpilles restent les Alpilles, idem pour la Crau) que par la présence du taureau et des pratiques taurines. C'est pourquoi « trouve-t-on des camarguais dans les Alpilles ou à Nîmes, dans une acceptation toute tauromachique de la camarguité » (Pelen 1990 : 183).

Le taureau est donc effectivement devenu un emblème, une image mythique et idéologique qui sert à l'élaboration de frontières symboliques délimitant le fameux territoire de la *bouvine*. Aussi, comme région virtuelle et symbolique, on peut également qualifier la Camargue taurine de *communauté imaginaire et imaginée* -pour reprendre

¹² Notamment le gardian et l'arlésienne mais aussi le cheval blanc camarguais qui fut médiatisé par le célèbre film *Crin blanc*, ainsi que la croix de Camargue (créée en 1926, elle est formée d'une croix dont les bras sont prolongés de trois tridents -outils des gardians- d'un cœur (symbole de la charité) et d'une ancre (symbole de l'espérance) ; on la trouve sur les façades de maisons et même en pendentifs (Pelen)) ou la saladelle (fleur symbolique de la Camargue).

permet la réunion des deux régions qui autrefois s'opposaient. Ainsi, en créant une unité « le taureau a lentement aboli les distinctions pour établir sa prééminence » (Ibid. : 188).

Il est manifeste que cet animal ainsi que les autres éléments symboliques auxquels il s'articule¹² sont aujourd'hui de véritables stéréotypes régionaux. Devenus bien sûr des critères de reconnaissance et de classification pour tout étranger, ils sont également et surtout -comme le prouve cette citation d'un gardian- les marqueurs d'une identité pour les Camarguais eux-mêmes, c'est-à-dire des « self-stereotypes that insiders express ostensibly at their own collective expense. » (Herzfeld 1997 : 3). Ce qui explique pourquoi les particularités ou stéréotypes de Camargue finissent par dominer ceux de Provence. En tout cas dans cette partie de la Provence. Car les stéréotypes provençaux déjà cités s'appliquent à un territoire trop vaste, aux frontières floues et sont donc incapables de démarquer la Camargue, par exemple, du pays niçois. Et, c'est justement là que se situe la qualité abstraite et parfaite à toute définition idéologique.

Finalement, le phénomène le plus remarquable induit par la prééminence du symbole taurin, est peut-être l'extension virtuelle du « territoire camarguais ». Des espaces régionaux qui n'appartiennent pas géographiquement à la Camargue sont ainsi régulièrement assimilés à cet ensemble. Bien que ce soit moins par leur appellation (les Alpilles restent les Alpilles, idem pour la Crau) que par la présence du taureau et des pratiques taurines. C'est pourquoi « trouve-t-on des camarguais dans les Alpilles ou à Nîmes, dans une acceptation toute tauromachique de la camarguité » (Pelen 1990 : 183).

Le taureau est donc effectivement devenu un emblème, une image mythique et idéologique qui sert à l'élaboration de frontières symboliques délimitant le fameux territoire de la *bouvine*. Aussi, comme région virtuelle et symbolique, on peut également qualifier la Camargue taurine de *communauté imaginaire et imaginée* -pour reprendre

¹² Notamment le gardian et l'arlésienne mais aussi le cheval blanc camarguais qui fut médiatisé par le célèbre film *Crin blanc*, ainsi que la croix de Camargue (créée en 1926, elle est formée d'une croix dont les bras sont prolongés de trois tridents -outils des gardians- d'un cœur (symbole de la charité) et d'une ancre (symbole de l'espérance) ; on la trouve sur les façades de maisons et même en pendentifs (Pelen)) ou la saladelle (fleur symbolique de la Camargue).

l'expression de Benedict Anderson -dans le sens où ses membres « ne connaîtront jamais la plupart de ses concitoyens » (1983 : 19), mais se sentiront unis par ce lien symbolique, le taureau, et par le fait de partager une même passion. Et en effet,

« en dehors des proches, on connaît les gens de vue dans le village ou le quartier. On sait bien peu sur eux. Mais souvent on les a vus aux biòu et il y a ce regard de connivence, le bonjour poli. On sait alors qu'il y a cette passion commune ; on n'a rien d'autre à se dire ; on s'est 'reconnu' là » (Ricard 1990 : 170).

Par l'intermédiaire de l'animal, l'homme a donc réussi à construire symboliquement un « pays » unifié et une région « à part » qui ne correspond en rien aux limites géographiques standards et imposées de la Camargue, permettant la naissance d'un sentiment communautaire identitaire.

b) Le temps taurin.

Ainsi identifié au « pays » qu'il habite depuis des siècles et même depuis des millénaires diront certains, le taureau représente aujourd'hui, aux yeux des camarguais, l'histoire de leur pays et de leurs ancêtres. Il est l'entité « suprême » qui relie les camarguais autant provençaux que languedociens, à leur passé. Un passé qui, souvent, n'est pas réellement le leur, mais qui le devient symboliquement, par l'intermédiaire du taureau. Aussi revendiquent-ils, tel que nous l'avons montré au début, l'existence de filiations glorieuses avec les grandes civilisations méditerranéennes, qui faisaient elles-mêmes une large place au taureau. Ainsi est-il considéré, par ses adulateurs -qui s'appuient sur des preuves pseudo scientifiques- comme le dernier survivant de l'époque préhistorique et le tout premier « habitant » de la Camargue :

« Le taureau semble à tous les savants d'aujourd'hui [...] le Bos Primigenius de la Préhistoire, celui qui, quoique transformé, perpétue l'auroch peuplant alors ce qui devait devenir Germanie et Gaule. À la suite de Sanson l'éminent zoologiste, [...] on est d'accord pour reconnaître au Camargue les traits du grand taureau asiatique dont la migration vers l'ouest est certaine, dont on retrouve les vestiges dans l'humus des deux continents et, ça et là, sur leurs sols vivants respectifs, les survivants très facile à comparer, dont la parenté proche éclate » (Mauron 1949 : 29).

Il devient donc, par sa descendance revendiquée, un lien primordial et ineffable avec la grande Histoire de l'humanité. Mais surtout, le symbole taurin est le principe autour duquel s'est élaborée la « structural nostalgia..., this collective representation of an Edenic order –a time before time... » (Herzfeld 1997 : 109). En effet, tous les témoignages convergent vers l'idée que « c'était mieux *avant*, dans le temps... ». Certains regrettent la Camargue d'hier qui était beaucoup moins exploitée par l'homme, aux niveaux agricole et touristique surtout. D'autres se plaignent d'une baisse de qualité des courses camarguaises, causée en grande partie par les raseteurs qui ne sont plus ce qu'ils étaient. Ainsi en témoigne cet extrait d'article tiré de la revue de tauromachie *Arènes* :

« En ce moment on ne se régale pas. C'est à chier. La course camarguaise est à mourir d'ennui... »

« C'est quoi ces raseteurs ? Des fonctionnaires ? Pas un raset de plus, pas un geste pour le public. [...]. Mais enfin avant eux, il y en eut d'autres des moins capables physiquement, des moins appris techniquement, mais des plus amoureux du taureau. Tellement fou de se trouver en piste qu'ils y jetaient tout leur corps, toute leur âme. ». (*Arènes* : 3).

À un autre niveau, les adultes et les aînés regrettent leur fête d'antan où l'ambiance était formidable. Aujourd'hui, disent-ils, les jeunes ne savent plus s'amuser, au bal, ils ne dansent pas comme nous, ne flirtent plus et sont tous toujours saouls. Bref, on retrouve ici les critiques habituelles d'une génération envers l'autre. Le regret du passé, la nostalgie a toujours existé, car effectivement, *ce n'est jamais plus comme avant*. La « structural nostalgia » est caractérisée par sa « duplicabilité » et sa transmission de génération en génération (Herzfeld 1997 : 111). C'est pourquoi cet *avant*, même si les gens ne l'ont pas connu (si ce n'est au travers des histoires leur parenté) va quand même être regretté car ce passé est toujours enjolivé -par l'État autant que par les citoyens- par rapport au présent qui lui, est toujours critiqué. Selon Herzfeld, revendiquer la perfection perdue serait pour l'État, un moyen stratégique visant à expliquer et à justifier la nécessité d'imposer des structures et des lois et, pour les citoyens, un moyen d'y résister tout en s'y conformant.

En Camargue, alors que la course libre peut changer sensiblement malgré les

contestations des *afeciounados*, le taureau lui, ne change pas. Ce qui explique pourquoi seuls les hommes (les raseteurs mais aussi les organisateurs des courses ou même les manadiers) sont critiqués. Car le taureau a acquis une aura de sacralité et d'éternité qui font de lui le « gardien du Temps; [celui qui] rend actuelle l'antériorité, [...] assure l'avenir, le prémunit contre le changement. [Car] il y aura toujours des taureaux. » (Pelen 1990 : 200). Ainsi, la saison taumachique (la *temporada*) est-elle un repère temporel et cyclique : de mars à novembre, elle marque le retour du taureau en même temps que le retour du printemps, la renaissance de la nature ou « le temps qui recommence » (Ibid.). L'hiver, période de « morte-saison » pour la tauromachie, n'est toutefois pas exempt de taureaux. On continue à en parler, à y penser. C'est une sorte de temps de gestation mais aussi un temps de préparation : les jeunes bouvillons, castrés en novembre, ont tout l'hiver pour s'en remettre et être prêts pour le mois de mars. Mais c'est aussi, d'après Saumade, la période de « petits divertissements taurins qui [prennent] la forme de rites d'inversion [...] où éclatent les notions d'arènes, d'acteur consacré et d'animal héroïque » (1994b : 103). Effectivement l'*encierro*, qui (un peu comme l'*abrivado*) consiste à lâcher des taureaux aux cornes « emboulées » pour amuser la population, se pratique les dimanches d'hiver dans certains villages :

« Adapté au dynamisme de la culture locale, l'*encierro* renverse les canons de la culture taumachique : au lieu de cocardiers distingués individuellement dans l' « ordre de la course », opposés à des « as du crochet », ce sont des bovins anonymes, loués à un manadier sans gloire, qui sont lâchés ensemble au milieu d'une foule profane. » (Ibid. : 108).

Cependant, ce genre de pratique existe également lors de la saison « officielle ». Donc l'équation faite entre rites d'inversion ou « anti-taumachie » et morte-saison d'hiver, qui est selon Saumade un « non-temps », est peut-être un peu trop exagérée. Par ailleurs il n'y a pas, selon nous, une négation du temps mais plutôt une suspension du temps présent qui permet une réflexion ou une remémoration du temps passé ainsi qu'une attente, une anticipation du temps à venir. C'est ainsi que finalement, le taureau sur lequel est construit ce que nous appelons le « temps taurin », installe une continuité

et une linéarité qui rassurent : il donne l'illusion de protéger les hommes contre tout changement. En accord avec le temps naturel, le taureau est toujours là, sera toujours là et (dans l'imaginaire au moins) a toujours été là. Sa présence est ainsi une garantie illusoire et symbolique d'éternité ou de permanence.

La présence continue de ce symbole rentre selon nous dans la configuration classique du besoin de protection et d'anticipation contre l'inconnu ou l'imprévu, donc contre tout changement. Les hommes, sans cesse confrontés à l'angoisse de la mort, s'entourent de repères structurés et structurants qui balisent la vie de manière à arriver à contrôler les incertitudes. La tradition, de manière générale, fait partie de ces structures car elle entretient l'illusion de la permanence. Et le symbole taurin est, depuis sa ritualisation, entré dans la tradition; même plus, il est devenu *la* tradition, c'est-à-dire un de ces repères structurés et structurants. De plus, inséré dans un rituel, il fait inévitablement l'objet d'un processus de répétition, ce qui renforce le sentiment de constance : répétition des gestes des raseteurs à son encontre qui l'oblige à réagir de façon toujours identique, des paroles proférées à son égard par la présidence et par le public qui, inlassablement, répètent toujours les mêmes paroles d'admiration ou d'insultes. Par ailleurs, même si la course camarguaise ne met pas en scène la mort comme dans la corrida, elle la touche du doigt, l'effleure tout comme les cornes du taureau effleurent le corps du raseteur. Car le danger est bien là et les accidents ne sont pas toujours évités. Le public des courses de taureaux aime avoir peur, ressentir l'angoisse de côtoyer, par procuration, la Mort, cette inconnue qu'ils aiment provoquer. D'ailleurs, voyeur de nature, l'homme ne ressent-il pas le besoin d'être aux premières loges du drame potentiel, d'assouvir une curiosité qui peut paraître morbide, mais qui semble coutumière¹³?

Le symbole taurin, à l'origine de l'unité et de l'identité territoriale, est donc aussi une sorte de bouclier contre l'écoulement du temps. Il édifie un passé toujours présent et

¹³ L'attrait que représentent les accidents de la route en est une preuve contemporaine. On peut également penser aux antiques et sanglants jeux de cirque romains.

anticipe sur le futur incertain, devenant l'instrument qui, d'une certaine manière, actualise la Mort tout en la tenant (la plupart du temps) à distance, instaurant par là même l'illusion d'une certaine éternité ou immortalité.

2. Le symbole taurin naturalisé et mythifié : un fondement pour les revendications socio-culturelles.

Ce symbole est aujourd'hui le principe primordial sur lequel s'appuie la population pour s'enraciner dans l'Histoire, construire un territoire basé sur une identité et une culture partagées. Il s'agit maintenant d'expliquer théoriquement comment le taureau est devenu un tel fondement.

a) Naturalisation et mythification du symbole

Pour que le taureau devienne partie prenante de l'ordre universel, il se doit d'être légitimé par la société. La course camarguaise, officialisée, obtient peu à peu ses lettres de noblesses jusqu'à devenir aujourd'hui une véritable institution. Or, selon Mary Douglas (1989), les institutions qui sont elles mêmes naturalisées (ce qui leur permet de rester en place et donc d'être acceptées dans un consensus général), sont « naturalisantes ». Donc le taureau, en devenant la figure principale et indispensable de l'institution tauromachique, accède à la naturalisation. Sans oublier que les régionalistes dont il devient l'élément principal de revendication, comme les nationalistes, « naturalize their concerns by rendering them as self-evident truths » (Herzfeld 1997 : 39)

Ce qui explique pourquoi les camarguais sont aujourd'hui tous d'accord pour dire : « le taureau a toujours été là », « il est notre âme » ou « sans lui on ne serait rien »... Il leur semble indispensable car il est un véritable fondement, c'est-à-dire la justification de leur identité, de leur territoire et de leur culture.

Mais on peut aller un peu plus loin en s'appuyant sur la théorie de Marc Augé

concernant « l'élargissement du rite ... en direction du mythe » (1994a : 108). Reprenant l'exemple d'une analyse effectuée par Michelle de la Pradelle¹⁴ sur le marché aux truffes de Carpentras (103-111), Augé démontre comment un « dispositif rituel restreint » peut s'élargir en direction du mythe. La truffe joue ici le rôle de symbole identitaire, de médiateur qui « aide à personnaliser une ville ». Mais, « cette truffe qu'on mange de moins en moins et dont on parle de plus en plus, cette truffe objet d'histoires et personnage historique, cette truffe symbole d'une ville et de son passé, pour excellente qu'elle puisse être, est avant tout une truffe mythique. » (Ibid. : 108). Cette mythification du symbole, poursuit-il, est due essentiellement à l'élargissement du rite -le marché est ici traité analogiquement comme un rituel- vers la société en général. Plus précisément, l'élargissement est provoqué par les instances institutionnelles (« mairie, syndicat d'initiative, agences de tourisme » (Ibid. : 109)) qui utilisent le symbole à diverses fins stratégiques -touristiques, économiques, culturelles ou politiques.

Il en est de même pour le symbole taurin qui, aujourd'hui, est utilisé dans des stratégies régionales identiques. Naturalisé par les institutions, il est, à l'instar de la truffe de Carpentras, également pris dans un complexe mythique entrant « en relation d'équivalence symbolique avec d'autres figures (la ville, le terroir, la nature, l'histoire...) » (Ibid. : 111) comme nous l'avons vu dans la section précédente. En entrant, au début du siècle, dans une stratégie politique régionale de restauration et de conservation du patrimoine, le taureau fit son entrée dans le mythe. Mythe qui fut établi et renforcé par le développement du rite tauromachique définitivement légitimé par son officialisation. Ce qui explique pourquoi le taureau est habituellement au centre des différentes revendications politiques ou sociales. En tant que mythe et fondement de la société camarguaise il peut être à la fois, *la* référence ultime et, l'objet d'expression des contestations.

¹⁴ *Jeux de mots, jeux de choses : faire son marché à Carpentras*, thèse de doctorat, EHESS, 1990.

b) Le taureau dans le cas des revendications politiques et générationnelles.

Le taureau en tant qu'élément constitutif d'une identité culturelle, est effectivement impliqué dans la vie politique et sociale. Il est un outil privilégié, utilisé dans les expressions d'opinion, d'idéologie ou de politique.

Par exemple, nous avons eu l'occasion de vérifier sur le terrain que « le milieu de la *Bouvino* s'adonne volontiers au racisme anti-arabe [...]. N'a-t-on pas remarqué récemment que certains manadiers organisaient des ferrades [...] dans leur mas pour animer les fêtes du parti lepéniste¹⁵ ? » (Saumade 1994a : 736). Nous touchons ici un phénomène qui caractérise la France en général et le Sud en particulier où récemment, plusieurs communes (Orange, Toulon, Vitrolles) se sont prononcées en faveur d'un maire du Front National. En Camargue, chaque année des manadiers organisent des *ferrades* tout spécialement pour les réunions de ce parti politique. Les tendances pro-nationalistes semblent ne plus être à prouver. Que le taureau soit impliqué dans les revendications politiques extrêmes et extrémistes que propose le Front National n'est guère surprenant. Symbole clef d'un rituel ou d'un processus idéologique, il est lui-même devenu un outil idéologique. Qui plus est, incorporé dans une dimension mythique, il incarne presque à lui tout seul le patrimoine camarguais et provençal. Or, la conservation des différences culturelles régionales afin de mieux affirmer l'unité et l'identité nationale est aujourd'hui - comme au temps de Maurras - un des « chevaux de bataille » du parti d'extrême droite.

Pour tous nationalistes, il faut à tout prix protéger les éléments du patrimoine, symboles ultimes de la Nation. Ainsi à Paris, les nationalistes conservateurs s'insurgent-ils contre ces soi-disant « bandes de jeunes beurs des banlieues... » qui viennent « taguer » les monuments historiques, leurs gloires nationales. Similairement, en Camargue - d'après ce qu'on nous a raconté - certaines personnes respectables du milieu

¹⁵ Le Pen, né le 20 juin 1928, est aujourd'hui le président du parti politique *le Front National* (FN), parti d'extrême droite (qu'il a créé en 1972) et des droites européennes (depuis 1984). Le FN « se veut le rempart de l'identité nationale française », cherchant à protéger et rétablir les privilèges naturellement réservés aux français et qui ont tendance à favoriser les étrangers (accès prioritaire au travail, aux allocations diverses, au chômage...) (cf. site web officiel du parti). Ce parti trouve un écho favorable particulièrement dans les régions du sud.

taurin ont été atteintes dans leur « âme » d'*afeciounado* quand un groupe de jeunes recouvrit, dans la nuit, les corps de plusieurs taureaux de course avec de la peinture à l'huile verte –donc très difficile à ôter. Bien sûr, de tels actes font que les expressions du genre « les jeunes ne respectent plus rien » fleurissent...

Même si l'événement est ressenti d'autant plus tragiquement s'il est causé par des jeunes d'origine étrangère, « taguer » les monuments historiques ou peindre les taureaux-Camargue reposent finalement sur le même principe : porter atteinte aux principaux éléments sur lesquels l'idéologie s'appuie pour seoir son pouvoir. Car ces éléments sont des formes culturelles dont le contrôle, souligne Herzfeld, « allows significant play with cultural content » (1997 : 2). Effectivement, le contenu culturel du symbole taurin -qui est devenu une forme culturelle à part entière justement grâce à sa ritualisation- varie ou s'adapte selon les institutions ou groupes sociaux qui l'utilisent. Ainsi pour les jeunes, le taureau représente ce à quoi ils s'opposent par excellence, c'est-à-dire le monde adulte conservateur, le monde de pouvoirs, de décisions et de réglementations. En revanche, pour le parti d'extrême droite, le taureau sera l'image de la pureté « originelle », le représentant d'une culture locale « pure » et donc d'un peuple soudé par une identité culturelle qui se démarque de celle de l'Autre.

Ces derniers exemples témoignent une fois de plus de l'importance du taureau qui, dans la société camarguaise, est devenu l'outil des pouvoirs symbolique et idéologique. C'est pourquoi il fait l'objet de certaines contestations de la part de la jeune classe d'âge, toujours et *normalement* en « crise » de revendication contre l'ordre imposé par leurs aînés. Ordre dont le taureau semble être aujourd'hui le « mur porteur ».

Ces derniers points mettent une fois de plus en évidence la polyvalence du symbole du taureau dans la société camarguaise ou provençale. Il est le symbole essentiel sur lequel, les institutions et les groupes sociaux élaborent leurs discours ou leurs revendications. Car le symbole taurin, « essentialisé », constitue pour la population

l'élément clef de ce que Michael Herzfeld nomme la « cultural intimacy » qui « consists in those alleged national traits [...] that offers citizens a sense of defiant pride in the face of a more formal or official morality » (1997 : 3).

À une échelle régionale, cette « cultural intimacy » est également présente, particulièrement là où l'identité fut mise en question à un moment donné de l'histoire, comme c'est le cas en Provence et en Camargue. On a pu constater au cours de ce mémoire que le taureau est effectivement devenu un trait régional partagé, connu et reconnaissable, qui définit ce qu'Herzfeld nomme l'« insiderhood » mais qui en même temps peut être désapprouvé par les « powerful outsiders » (Ibid. : 94). Et en effet, il semble que la tauromachie¹⁶ reste pour beaucoup, un acte de barbarisme, un jeu machiste stupide qui maltraite les animaux, bref, un acte non-civilisé qui ne devrait plus avoir sa place à l'aube du XXI^e siècle.

¹⁶ Même si dans la tauromachie camarguaise il n'y a pas de mise à mort de l'animal, la corrida espagnole est pratiquée et relativement appréciée par la plupart des camarguais. Ce qui explique pourquoi la tauromachie est réduite par ses détracteurs à la *corrida de muerte* ('de mort').

Conclusion

Tout au long de cette analyse nous avons cherché à démontrer qu'il est possible d'appréhender le rituel de la course camarguaise comme un processus idéologique. Processus qui joue avec les capacités expressives du symbole taurin à des fins d'affirmation et de légitimation des pouvoirs symbolique et politique. C'est ainsi que la ritualisation taumachique eut pour conséquences la polarisation et l'orientation de la polysémie du symbole taurin. Le taureau-Camargue, pris dans les « mailles » du rituel, est devenu signifiant pour la société qui, en quelque sorte, l'a *fabriqué, naturalisé et immortalisé* à travers cette tradition jusqu'alors incessante. Et, ainsi devenu signifiant, son accession au rang d'image idéologique parfaitement manipulable par la population et par les instances institutionnelles, était inévitable. Explicitement polyvalent, sa mise en relation avec les autres figures rhétoriques habituellement employées dans les revendications identitaires et culturelles (la langue originelle, la terre de « nos ancêtres », l'histoire glorieuse, etc.), le propulsa en direction du mythe.

Finalement, par l'entremise du taureau la région camarguaise peut s'enorgueillir d'avoir débordé les frontières imposées par les géographes : cet animal, devenu le symbole fondamental de la région, est aujourd'hui le marqueur de « camarguité » par excellence, même dans les départements languedociens et provençaux. Même s'il est, pour certains, une entité traditionnelle « récupérée » à des fins économiques et politiques, il reste, parmi les principaux éléments de référence régionale, peut-être le plus populaire. Mais surtout le taureau reste le symbole clé autour duquel s'articulent les relations entre les différentes classes sociales –classes d'âge et de sexe autant que socioprofessionnelles...- ainsi que les relations avec l'« extérieur » représenté par l'étranger, qu'il soit immigré ou touriste.

Certains points abordés tels que la place de la femme dans la tauromachie camarguaise ou, le rapport entre taureau et politique mériteraient selon nous d'être poursuivis et approfondis.

Effectivement, parmi toutes les analyses ethnologiques concernant le sujet, aucune ne s'est réellement penchée sur la femme... la tauromachie ne serait-elle vraiment qu'une affaire d'hommes ? On a pu constater que ce n'était pas le cas, même si nous n'avons fait qu'effleurer le sujet.

Quoi qu'il en soit le symbole taurin est, en soi, un thème qui, loin d'être épuisé, laisse encore un vaste choix d'approches analytiques tant d'un point de vue ethnologique qu'historique ou archéologique.

Bibliographie

Anderson, Benedict

1996 *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte

Antoine, Jacques,

1968 *Les doigts de fer, connaissance de la course de taureaux provençale et camarguaise*. Nîmes : Ed. Salle

Augé, Marc

1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris : Hachette

1994a *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Flammarion

1994b *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Paris : Fayard

Aurouze, Jean

1907 *Histoire critique de la renaissance méridionale au XIXe siècle*. Avignon : Fr. Seguin.

Baroncelli-Javon, Marquis F. de,

1983 *La Camargue de Baroncelli*. Nîmes : Notre-Dame

Barthes, Roland,

1957 « Le mythe aujourd'hui » in *Mythologies*, pp.191-247. Paris : Seuil

Bayle, Louis

1977 *Considérations sur le Félibrige*, Toulon : L'Astrado

Belmon, Jean-Pierre

1990 « L'invention des mythes gardians », pp.135-144, in Pelen, J.-N., *L'homme et le taureau en Provence et Languedoc*. Grenoble : Glénat.

Benoît, Fernand

1975 *La Provence et le comtat Venaissien*. Avignon : Aubanel

Bloch, Maurice

1980 « Ritual Symbolism and the Nonrepresentation of Society », pp. 93-103, in Foster, Brandes ed., *Language, Thought, and Culture. Advances in the Study of Cognition*. New-York : Academic Press

1989 « From cognition to ideology », pp. 107-136, in *Ritual, History et Power*. London : The Athlone Press

Bourdieu, Pierre

1973 *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard

Bourdieu, Pierre

1984 « Espace social et genèse des classes », pp. 3-12, in *Actes de recherche en Sciences Sociales*, n° 52/53

Caro Baroja, Julio

1979 *Le Carnaval*. Paris : Gallimard

Charle, Christophe

1980 « Région et conscience régionale en France », pp. 37-44, in *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n° 35

Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain

1982 *Dictionnaire des Symboles*. Paris : Robert Laffont/Jupiter

Clébert, Jean-Pierre

1971 « Taureau », pp.399-417, in *Bestiaire fabuleux*. Paris : Ed. Albin Michel

Dibon, Henriette

1982 *Folco de Baroncelli*. Nîmes : Imp. Bene.

Douglas, Mary

1989 *Ainsi pensent les institutions*. Paris : Éd. Usher

Dupuy, Pierre et Perrin, Jean,

1988 *Ombres et soleils sur l'arène. La tauromachie à travers les âges*. Lyon : La Manufacture.

Dupuy, Pierre et Sioen, Gérard,

1994 *Camargue. Plurielle et singulière*. Vérone : Équinoxes.

Duret, Evelyne,

1990 « La course camarguaise, aspects historiques », pp.61-79, in Pelen J.-N., *L'homme et le taureau en Provence et Languedoc*. Grenoble : Glénat

Fabaron, Jean-Pierre

1990 « Répartition des jeux taurins dans le monde : essai de classification », pp. 35-48, in Jeux et enjeux du taureau, *Cahiers ethnologiques* (1). Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux

Fabre, Daniel

1987 « Le rite et ses raisons », pp.3-7 in Rituels contemporains, *Terrain, Carnets du Patrimoine ethnologique* (8). Paris : Mission du Patrimoine ethnologique

Firth, Raymond

1973 « Modern Anthropological Views of Symbolic Process », pp.165-206, in ed. V. Turner, *Symbols. Public and Private*. New-York : Cornell University Press.

Fouque, Mireille

1980 *Étude de la Bête du Vaccares de Joseph D'Arbaud*, mémoire de maîtrise, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice. Paris : Les belles Lettes

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books

Gaillard, Gérard

1997 *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*. Paris : Armand Colin

Herzfeld, Michael

1997 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York : Routledge

Leiris, Michel

1981 *Miroir de la tauromachie*. Montpellier : Fata Morgana

Lenclud, G.

1991 « Le Symbolisme », pp. 688-691, in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France

1991 « Turner Victor Witter », pp. 721-722, P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La pensée sauvage*. Paris : Plon

1971 « Finale », pp. 559-621, in *L'homme nu*. Paris : Plon

Lumeley (De), Henri

1992 « Essai sur le religion de l'âge de bronze et attribution culturelle des gravures », pp.91-113, in *Le Mont Bego*. Imprimerie Nationale, Ministère de la culture et de la communication, Direction du patrimoine

Martel, Claude

1990 « Le vocabulaire des « gens de bouvine » », pp.113-127, in Pelen J.-N., *L'homme et le taureau en Provence et Languedoc*. Grenoble : Glénat

1995 « Du vocabulaire des « gens de bouvine » à celui de la Course landaise : première approche lexicographique. », pp. 7-25, in Jeux et enjeux du Taureau II, *Cahiers ethnologique*, (17). Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux

Mauron, Marie

1949 *Le taureau, ce dieu qui combat*. Paris : Albin Michel

Meletinsky, Eleazar M.

1998 *The Poetics of Myth*. New York : Garland Publishing Inc

Naudot, Carl

1948 *Camargue et gardians*. Arles : éd. par le Parc National de la Camargue en 1977

Page, Dominique

1993 *La tauromachie*. Luçon : Ed. Sud-Ouest

Pasquini, Pierre

1988 « Le Félibrige et les traditions », pp. 257-266, in *Ethnologie française*, XVIII,(3)

Pelen, Jean-Noël

1989 « Le pays d'Arles : sentiment d'appartenance et représentations de l'identité », pp. 37-45, in *Terrain, Carnets du Patrimoine ethnologique*. Paris : Mission du Patrimoine ethnologique

Pelen, Jean-Noël, Martel Claude (éd),

1990 *L'homme et le taureau en Provence et Languedoc. Histoires, vécus, représentations*. Grenoble : Glénat.

Pelosse, Valentin

1990 « Jeu avec l'animal et pratique identitaire. Autour du taureau camarguais », pp. 303-310, in *Études rurales*, n°118-119,

Picon, Bernard

1978 *L'espace et le temps en Camargue (essai d'écologie sociale)*. Le Paradou : Éd. Actes/Sud

Pink, Sarah

1997 « Topsy-turvy bullfights and festival queens. On the meaning of gender, tradition and ritual in Cordoba, Andalusia », pp. 159-175, in *Social Anthropology*, 5, 2

Pitt-Rivers, Julian

1983 « Le sacrifice du taureau », pp. 281-297, in *Le temps de la réflexion*, t.IV. Paris : Gallimard

Ricard, Claude

1990 « Les vécus de l'arène (basse Provence) », pp.165-170, in Pelen J-N., *L'homme et le taureau en Provence et Languedoc. Histoires, vécus, représentations*. Grenoble : Glénat

Saumade, Frédéric

- 1990a « Culte du taureau ou cultures des taureaux ? », pp. 77-88, in Jeux et enjeux du taureau, *Cahiers ethnologiques*, n°11. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux
- 1990b « Le taureau dans la fête en Petite Camargue », pp.147-159, in Pelen J.-N., *L'homme et le taureau en Provence et Languedoc*. Grenoble : Glénat
- 1991 « Mythe et histoire dans une société du spectacle tauromachique », pp.148-159, in *Ethnologie française*, XXI, 2
- 1994a « L'hispanité en Languedoc et Provence », pp.728-737, in *Ethnologie française*, XXIV, 4
- 1994b *Des sauvages en occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris : Éd. Maison des sciences de l'homme
- 1995 « Les rites tauromachiques entre culture savante et culture populaire ». pp.41-64, in Jeux et enjeux du taureau II, *Cahiers ethnologiques*, n°17. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux

Smith, P.

- 1991 « Rite », pp.630-633, in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France

Sperber, Dan

- 1974 *Le symbolisme en général*. Paris : Herman
- 1975 « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », pp.5-34, in *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, XV, avril-juin

Soboul, Alain

- 1974 « De l'ancien Régime à la Révolution. Problème régional et réalités sociales », pp. 25-54, in *Régions et régionalisme en France du XVIIIe siècle à nos jours*. Colloque de Strasbourg, Actes publiés par C. Gras et G. Livet. Paris : Presses Universitaires de France

Todd, Emmanuel

- 1994 « La France : l'homme universel sur son territoire », pp.233-271, in *Le destin des immigrés*. Paris : Seuil

Tondeur, Freddy

- 1963 *Camargue secrète*. Coll. Connaissance du monde, Société d'édition géographique

Turner, Victor

1969 *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure.* Paris : Presses Universitaires de France

Willis, Roy

1974 *Man and the beast.* London : Hart Davis, MacGibbon

Revues spécialisées

Terres Camarguaises - Culture, Nature et Tradition, Saint-Rémy-de-Provence, Avril - Mai 1997, n°24.

La fe di Biòu, Magazine mensuel de la Fédération Française de la Course Camarguaise, Juillet 1998, n°13.

Arène, la revue de la Course Camarguaise, Juillet 1998, n°101.

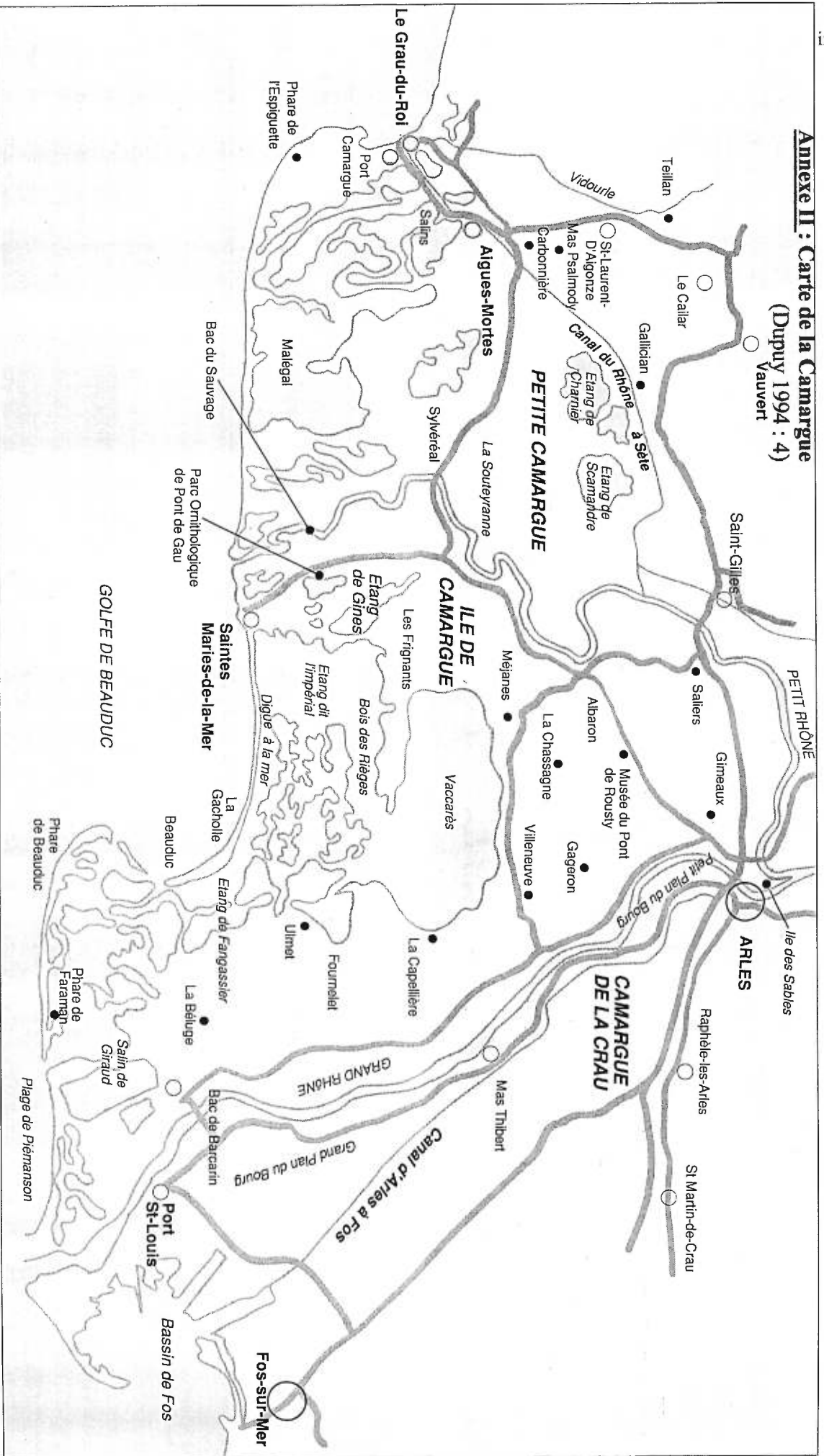
Document audiovisuel

Le trophée des As 1997, Temporada 1997 - Courses Camarguaises, AVR Com, Vidéo de 60 mn, Mudaison, 1997.

Annexe I – Peinture préhistorique de la grotte de Lascaux (Dordogne – France)
(Dupuy 1988 :14)



Annexe II : Carte de la Camargue
(Dupuy 1994 : 4)



Pampelune : les taureaux lâchés dans la rue aujourd'hui

PAMPELUNE, Espagne (AP) — La foule s'est pressée hier à Pampelune pour la mise à feu de la fusée «Chupinazo», qui donne le coup d'envoi de la feria de San Fermín, plus connue pour ses dangereux lâchers de taureaux à l'aube, devant lesquels les amateurs s'enfuient à toutes jambes dans les rues de la ville, jusqu'à l'arène.

Des dizaines de milliers d'étrangers sont chaque année de la partie, durant cette fête qui s'étale sur neuf jours. Parmi les plus célèbres «habitues», figurait notamment Ernest Hemingway, à qui l'événement avait inspiré en 1927 le roman *Le soleil se lève aussi*.

Aujourd'hui, devant l'affluence des touristes, le maire de Pampelune, Javier Chourrant, 62 ans, se souvient d'une «fête plus intime et plus familiale» avant leur arrivée massive.

Mais, vêtu de la tenue blanche égayée du foulard et de la ceinture rouges des participants, il précise toutefois, pragmatique, que «tout le monde est le bienvenu» et que le phénomène est inévitable.

Danger de mort

Mais les blessures sont aussi monnaie courante chez les adeptes de cette course, qui risquent la mort.

«Il n'y a pas de frisson comme celui-là», explique Bob Lombardo, un programmeur informatique de 45 ans, venu de Philadelphie pour sa 11^e participation. «Vous entendez le taureau s'ébrouter alors qu'il arrive derrière vous. Il pèse 915 kilos de muscles et il le sait».

De quoi rendre nerveux les nouveaux venus, comme Shawn Wilson, un steward de

33 ans chez American Airlines. «Le meilleur conseil que j'ai entendu, c'est, quand la fusée partira mardi matin, de ne compter que sur soi-même».

Bon conseil

Pour éviter les accidents graves, l'office de tourisme de Pampelune a distribué des brochures en plusieurs langues pour

Les trottoirs de la rue des toros ont disparu

PAMPELUNE (AFP) -
Fallait-il ou non supprimer les trottoirs de la «calle Estafeta», la plus célèbre des rues de Pampelune, où chaque matin du 7 au 14 juillet, plusieurs centaines de jeunes gens se jouent la vie à courir devant des «toros de lidia»?

À la veille du premier «encierro» des fêtes de la San Fermín, la polémique est vive dans la capitale de la Navarre, dont la municipalité a décidé cet hiver de «piétonniser» la rue Estafeta, au coeur du parcours de

850 mètres que les toros parcourent de leur enclos de Santo Domingo aux arches où ils seront tués lors de la corrida de l'après-midi.

Longue de 304 mètres, large de neuf, la «calle Estafeta» est un symbole pour les milliers de touristes étrangers venus à Pampelune voir «la rue où courent les toros».

Pour les coureurs d'encierro, la rue Estafeta est d'abord un lieu de danger, où les échappatoires sont rares. «Les trottoirs étaient une sorte de refuge. Même si

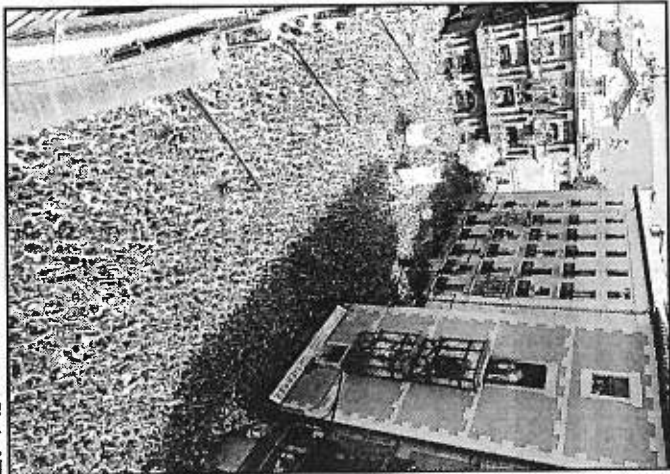


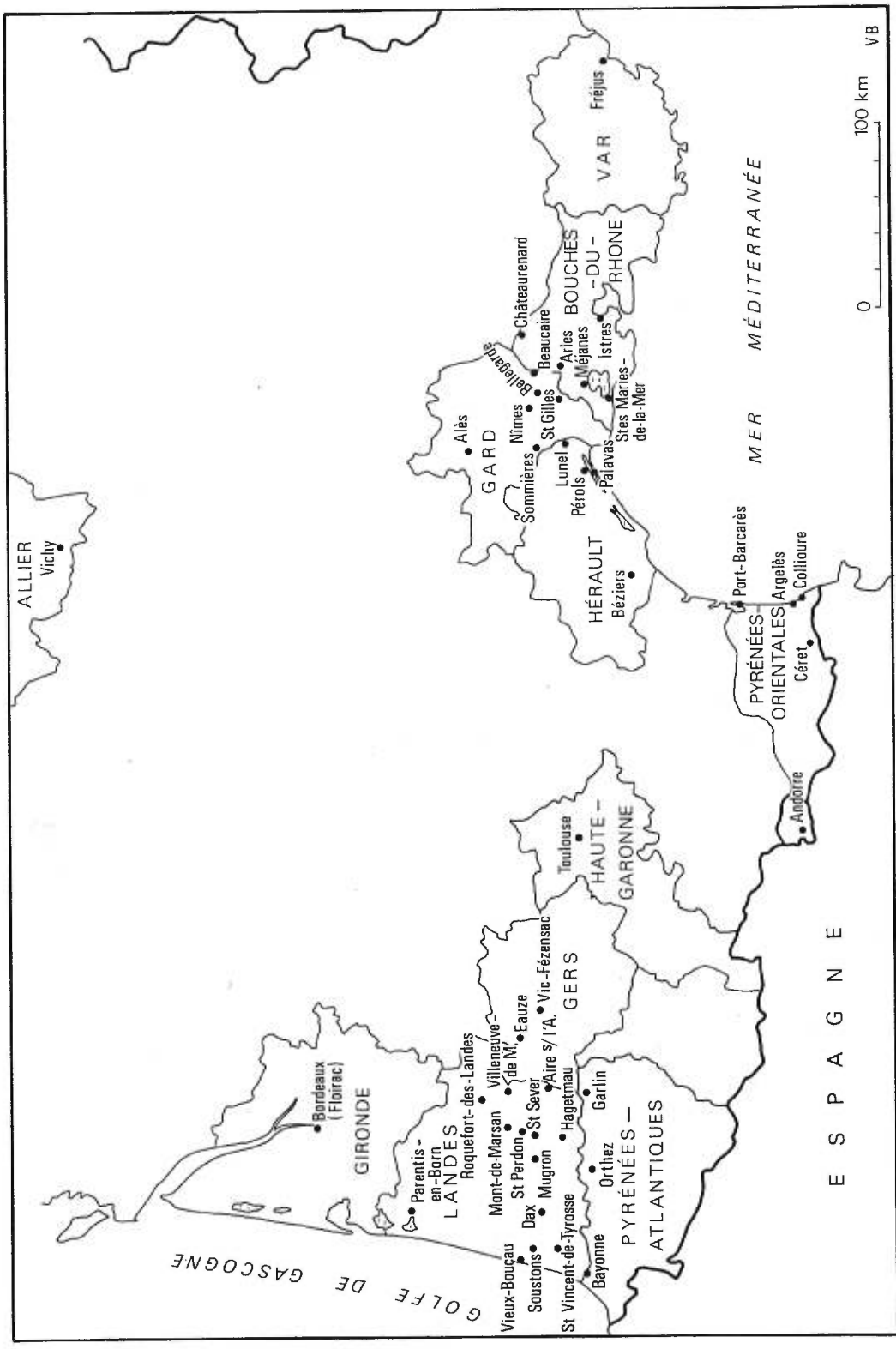
Photo AFP

DES MILLIERS DE PERSONNES ont attendu pendant des heures l'ouverture officielle de la feria de San Fermín, hier.

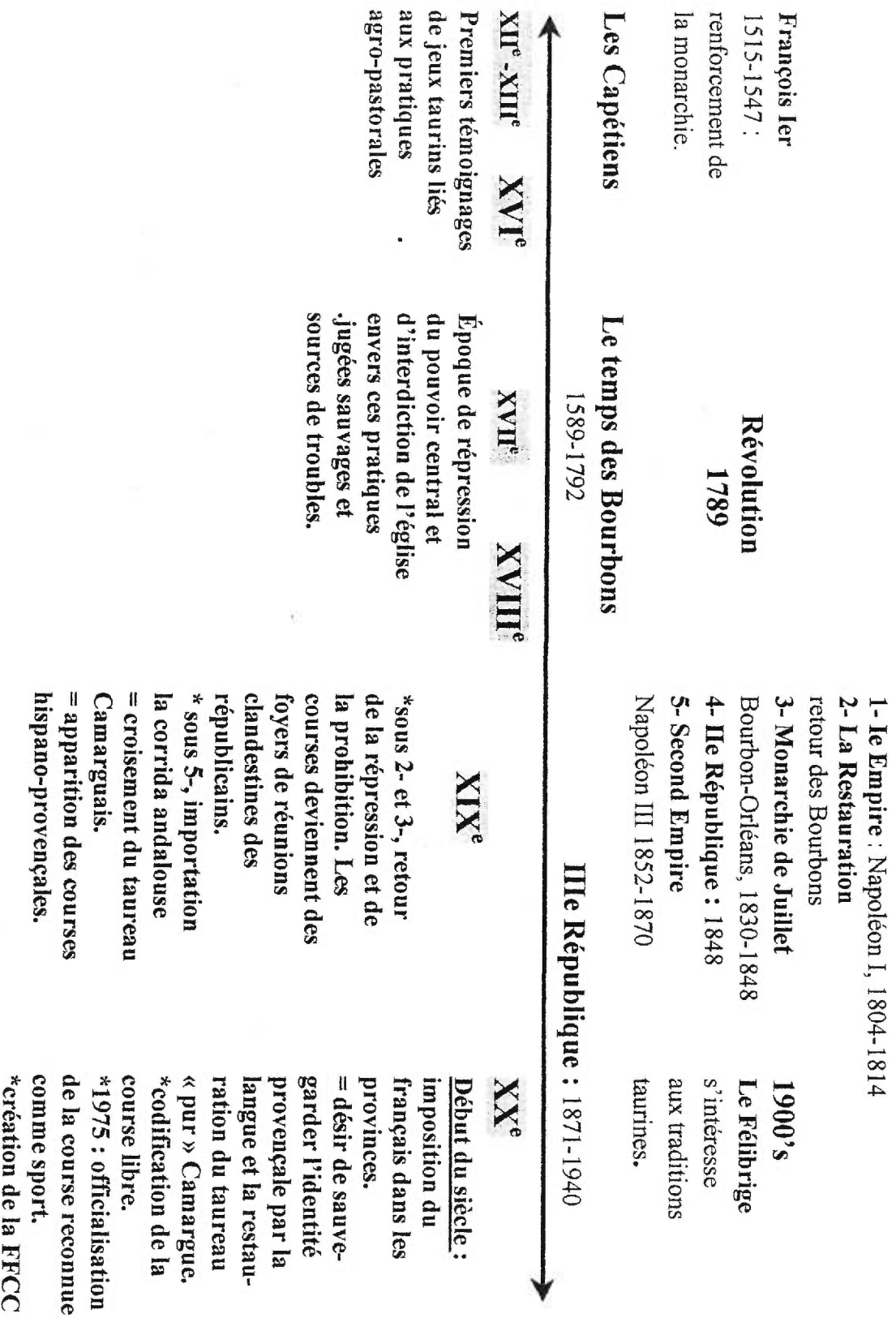
c'était seulement psychologique», affirme Julien, 43 ans, un vétéran de la Estafeta. José Antonio, 26 ans, ajoute que les toros évitent généralement les quelques centimètres de haut des trottoirs, offrant ainsi un refuge relatif aux coureurs.

La municipalité, qui a investi 432 millions de pesetas (2,8 millions de dollars américains) dans les travaux de réforme, est fielle : la disparition des trottoirs n'entraîne pas de danger supplémentaire.

Annexe IV : Carte des villes taurines françaises (Dupuy 1988 :188)



Carte des villes taurines françaises.

Annexe V : Repère Historique

DIMANCHE 13 MAI à 11 h. Abrivado

16 h. GRANDE FINALE DU MUGUET D'OR

SUPER ROYALE de la Manade RIBAUD avec

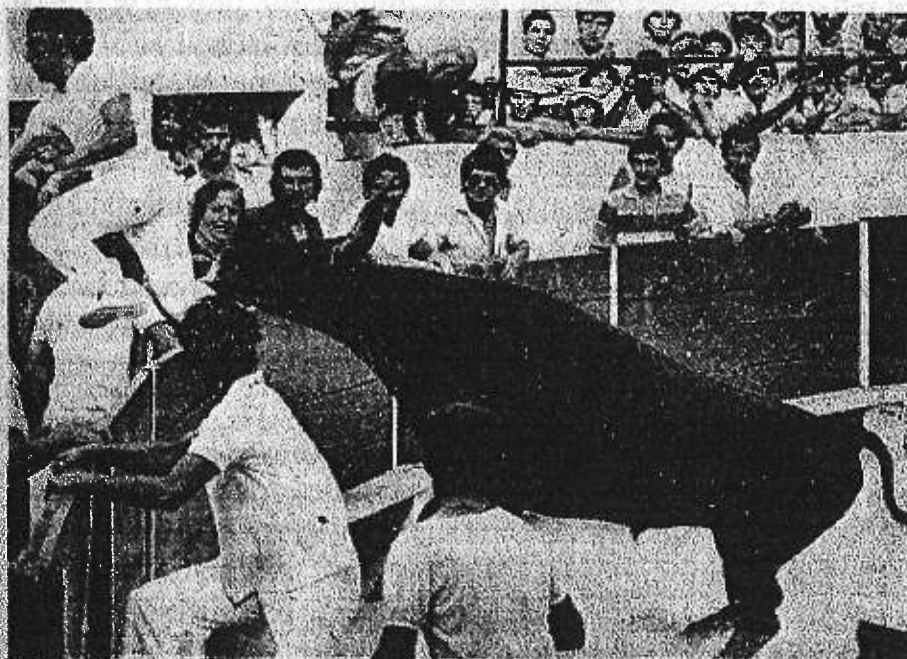
AMIRAL LAITON MILLAN

CHARLOT TRITON FÉLIBRE

APRÈS LA COURSE (départ des Arènes) Bandido

18 h. 30 Place de la République, chez C. CAMBI

Remise des Prix aux Razeteurs, Manadiers et Gardians



JANOT

Photo NAVAL



Annexe VII : Camargue, taureau et tourisme