

CAHIERS ETHNOLOGIQUES

Jeux et enjeux du taureau

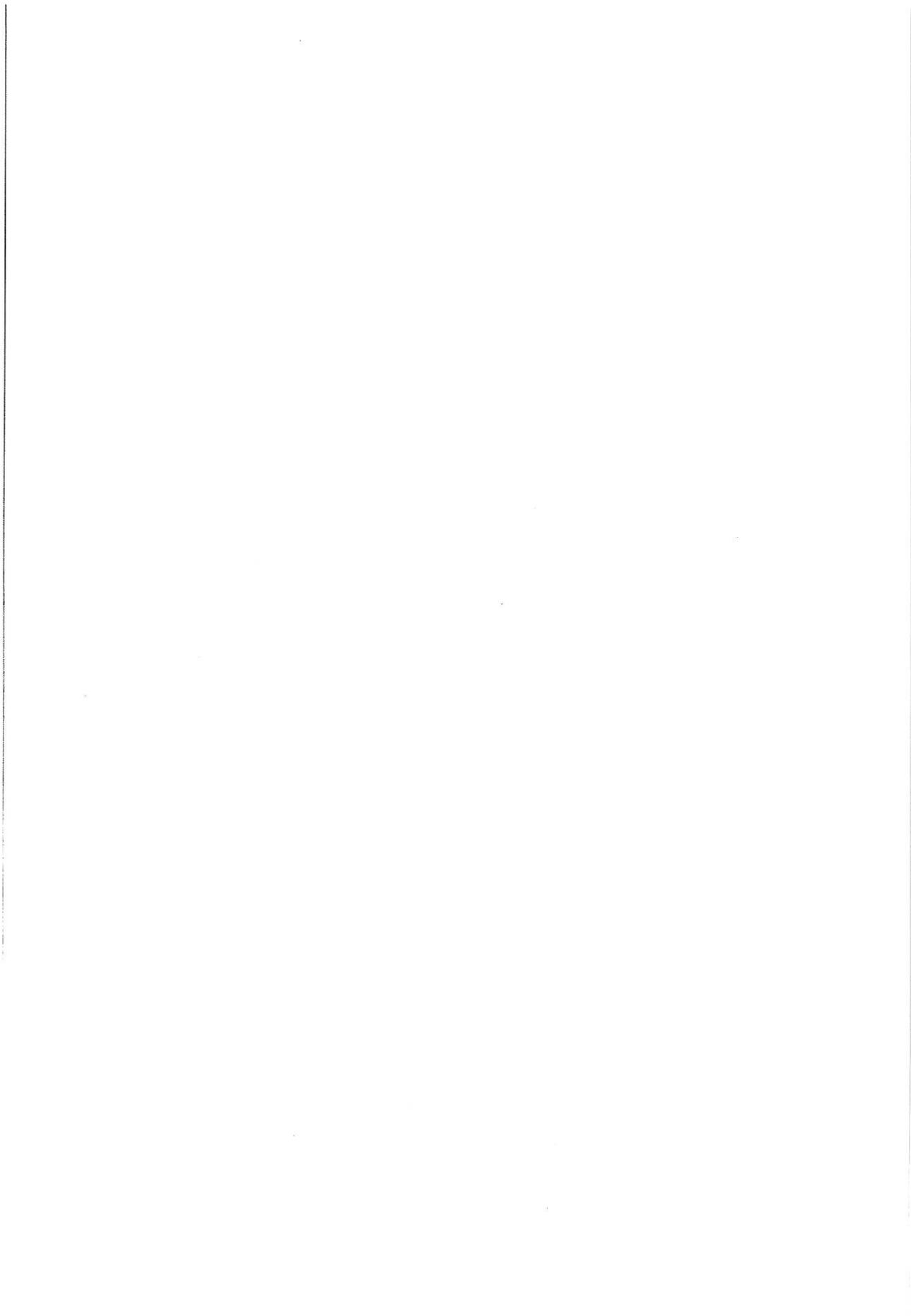


N° 11 - 1990 (nouvelle série)

18e année

Diffusé par les Presses Universitaires de Bordeaux

UNIVERSITE DE BORDEAUX II



SOMMAIRE

Résumés/Abstracts	p. 6
MERLOT Christian : Préface	p. 15

I- TYPOLOGIQUES

CARO BAROJA Julio : Taureau et Homme... sans toreros.	p. 21
FABARON Jean-Pierre : Répartition des jeux taurins dans le monde : essai de classification	p. 35

II- IDEOLOGIQUES

FOURNIER Dominique : Les toros comme mode de transmission du mythe	p. 51
PRATS I CAOS Joan : Taureaux, images mariales et culte de fécondité en Catalogne	p. 65
SAUMADE Frédéric : Culte du taureau ou cultures des taureaux.	p. 77
TRAIMOND Bernard : La représentation des animaux en Gascogne	p. 89

III- ETUDE DE CAS

ANDRIANANTENAINA Paul : Sport, zébu et société dans le Moyen-Ouest de Madagascar	p. 99
CALLEDE Jean-Paul : L'affaire des corridas de Floirac : la production de la tradition tauromachique	p. 103
GUYOT Dominique : Du sacrifice du taureau chez les Wirarika Indiens Huichols (Mexique)	p. 137
LAFORCADE Michel : Genèse de la tauromachie en pays gascon.	p. 147
NIKLAS Ulrike : Les courses de taureaux sud-indiennes	p. 161
Hors-texte :- Bilenchi Romano : Taureaux italiens	p. 181
- Corridas à Madagascar en 1901	p. 185

RESUMES:ABSTRACTS

Julio CARO BAROJA

Hommes et toros... sans toreros.

La rencontre des hommes et des taureaux attestée dès la préhistoire prend dès cette époque des formes complexes. Ces animaux semblent jouer un rôle protecteur mais les formes de jeux qu'ils suscitent varient énormément même si les liens avec les sanctuaires, les autorités et la nourriture peuvent être assurés.

Man and bull... but no torero.

The coming together of men and bull since prehistory has to this day a complex relationship . The animals seem to take on the form of protector. But as to the format of the games they invoke, these vary enormously, even if the same links with shrines, authorities and food can always be found.

Jean-Pierre FABARON :

Répartition des jeux taurins dans le monde. Essai de classification.

Depuis toujours l'homme a utilisé les bovins : soit comme nourriture ou bêtes de trait, soit en tant qu'objets de vénération, incarnation des dieux ou parfois animaux de sacrifice offerts aux divinités. Il s'en sert aussi pour son plaisir dans de nombreux jeux taurins qui persistent de nos jours. Il y a 9000 ans, les Anatoliens sautaient déjà par-dessus du bétail. Plus tard, les Crétois jouèrent aussi avec ces animaux que les Romains firent combattre dans leurs amphithéâtres. L'auteur a essayé de classer ces jeux en deux catégories : les uns incluent une mise à mort du bétail, les autres sont sans mise à mort. On pouvait ou non avoir recours au cheval ou à d'autres animaux (les chiens par exemple). De plus, les taureaux étaient ou non tenus à la corde et divers ustensiles (étouffes, tonneaux, paniers, mannequins) étaient parfois employés. Ailleurs, les bêtes sont objets de paris, ainsi, dans l'île d'Okinawa, au Japon.

Man has always used cattle, either for food or as draught animals. They have also been objects of worship, regarded as the embodiment of gods or used as sacrificial animals. Bulls have also been employed for pleasure in numerous games that still exist today. Nine thousand years ago, the Anatolians would leap over bulls. Later the Cretans also played with them and the Romans made them fight in their circus games. We have attempted to divide these games into two categories : the bulls could be killed or not.

Besides, horses or other animals such as dogs, could be used or not ; the bulls could be held on a rope or not ; a variety of objects (fabrics, barrels, baskets, dummies) could be added. In other places such as Okinawa in Japan, people could bet on the cattle.

Dominique FOURNIER :

Les toros comme mode de transmission du mythe.

La tauromachie moderne est une trilogie dont tous les éléments : le toro (l'éleveur), le torero et le public se révèlent indispensables, à un degré ou à un autre, à l'harmonie de l'ensemble. Les deux premiers parce qu'ils participent directement d'un rite, le dernier parce qu'il assiste à un spectacle qui se réfère à une conception culturelle du monde, à des principes d'organisation sociale. Il devient ainsi un vecteur de transmission de ce qu'il faut bien définir comme un mythe.

L'introduction dans la **fiesta nacional** de moyens d'enregistrement et de communication extérieurs à cette trilogie fondamentale remet-elle en cause la structure du mythe, ou seulement certaines de ses expressions formelles favorisant une démarche plasticienne au détriment du contexte rituel primitif?

Modern tauromachy refers to a trilogy whose elements : the bull (the bull-breeder), the torero and the audience are truly necessary, to a certain degree, for the harmony of the whole. The formers because they play a direct role in the ritual, the latter because they assist to a show which integrate a cultural conception of the world and elements of social organization. Therefore it becomes a peculiar means of transmission for what has to be defined as a myth.

Does the introduction of video tecnic external to the original trilogy of **the fiesta nacional** operate as a destructor of the myth structure, or does it actually change the primitive ritual context into a process where esthetism alone would be an oustanding feature ?

Joan PRAT I CAROS :

Taureaux, images mariales et cultes de fécondité en Catalogne.

Les innombrables sanctuaires mariaux catalans ont tous été créés selon un même scénario. Des boeufs ou des vaches découvrent une image miraculeuse de la vierge et des prodiges indiquent la nécessité d'édifier une église sur les lieux même de la trouvaille toujours situées à la limite des zones habitées encore aujourd'hui, lieux de chasse et de cueillette de champignons.

Bulls, the depiction of Virgin Birth and fertility rites in Catalonia. The countless sanctuaries dedicated to the Virgin Birth which are found in Catalonia have all been created following the same schema. Bulls and cows look into a marvellous image of the virgin, while prodigies point to the necessity of constructing a church on the very sight of the finding which are always to be found just on the limit of habited zones, even to this day, spots where people hunt and pick mushrooms.

Frédéric SAUMADE :

Culte du taureau ou cultures des taureaux ?

Si la tauromachie est un rituel moderne relatif à des formes imaginaires qui engendrent une mythologie autour de l'animal, l'analyse anthropologique doit rendre compte du contexte culturel au sein duquel est apparu ce rituel et non pas tenter de le relier artificiellement à des cosmologies antiques fétichisées.

L'approche comparative montre que des sociétés différentes telles que la Basse Andalousie et la Camargue ont ritualisé de manière symétriquement opposée la relation des hommes au taureau, et partant, ont produit des idéaux antagonistes de la bête emblématique. Ce paradoxe s'éclaire en considérant les conditions socio-historiques respectives qui ont participé à l'élaboration de la représentation spectaculaire du taureau.

If bullfighting is a modern ritual, having imaginary forms and creating a mythology around the animal, the anthropological analysis must take into account the cultural context in which this ritual appeared and not try and artificially link it to fetishistic cosmologies.

Comparative studies show that different societies, for instance how Andalusia and Camargue, have ritualized in an opposed symmetrical way the relation between men and bull, and starting from these areas antagonistic ideals of the emblematic animal have been produced. This paradox becomes clear when considering the respective socio-historical conditions which have participated in the development of the bull's spectacular performance.

Bernard TRAIMOND :

La représentation des animaux en Gascogne.

La distinction entre les animaux familiers, domestiques, le gibier et les nuisibles permet d'expliquer, en Gascogne, un certain nombre d'attitudes. On joue avec les vaches que l'on refuse de manger. A l'inverse, les boeufs et les sangliers ne peuvent être consommés que castrés afin de changer leur statut

transformant les familiers en domestiques et les nuisibles en gibier.

The representation of animals in Gascony.

The distinction made between pets, domestic animals, game and vermin helps to explain a certain number of attitudes adopted in Gascony. Peasants play with the cows but refuse to eat the meat. However, owl and wild boar are not consumed but castrated so as to alter their status from that of pets to domestic animals, and vermin into game.

Paul ANDRIANANTENAINA :

Sports, zébu et société dans le Moyen-Ouest de Madagascar

Le zébu occupe la plus grande partie de la vie quotidienne du paysan malgache. Son élevage est sentimental et contemplatif. L'abondance du troupeau rend son propriétaire heureux et surtout serein envers les ancêtres. L'entretien du cheptel vise à satisfaire les besoins rituels : offrandes, sacrifices lors des manifestations coutumières liées au monde surnaturel.

En outre, l'homme et l'animal participant à un ensemble d'épreuves physiques assimilées au sport, offrant un spectacle agréable et distrayant pendant les temps libres et pendant les travaux agricoles. On pratique ainsi le *tologn'aomby* (la lutte), l'*osi-tanimbany* (le piétinage de rizières), l'*adin'ombalahy* (le combat de taureaux). Ces jeux méritent d'être commentés.

Animal adulé, le zébu est à la fois le ciment de l'unité du peuple malgache et paradoxalement un motif de discorde...

Sports, ox and society in the Middle-West of Madagascar

The humped ox they call "zébu", everyday takes the greater part of malagasy countryman's life. The breeding includes a lot of feelings and symbols. Pantiful herd makes the owner glad and happy, it satisfies ancestor's requirements and appease the surnatural anger. Presents and sacrifices are necessary to customs and ceremonies.

Moreover, man and animal take part in physical games like sports chowing pleasant and nice attractions. They go in for *tologn'aomby* (wrestling), l'*osi-tanimbany* (walking on rice-field), l'*adin'ombalahy* (bullfighting). These games need explaining.

The "zébu" is malagasy's pet, it means at the same time people's unity and strangely people's variance with the details of life...

Jean-Paul CALLEDE :

L'affaire des corridas de Floirac, dans l'agglomération bordelaise.

9 juillet 1961 : un escalier vétuste s'effondre aux arènes du Bouscat, sous le poids des spectateurs, faisant un mort et quatre blessés. L'autorité préfectorale interdit l'exploitation des arènes, jusqu'à nouvel avis. Depuis, elles sont restées fermées. 25 octobre 1987 : une corrida est proposée dans des arènes mobiles à l'initiative de la municipalité de Floirac, une autre commune de l'agglomération bordelaise.

Les Aficionados sont enthousiastes. Pour eux, la tauromachie est bien une "tradition culturelle locale" et vivante. Divers groupements associatifs, fermement opposés à la corrida, se mobilisent contre une "coutume" jugée "anachronique et dépassée", contre un "jeu cruel et irrationnel". L'affaire des corridas de Floirac est lancée, sagement entretenue par le journal Sud-Ouest...

Le but de l'étude est d'appréhender dans leurs grandes composantes les univers de pratiques et de représentations qui individualisent les principaux acteurs et/ou groupes mobilisés autour de cette expression festive qu'est la corrida. Paradoxalement, il semble que la négation d'un "particularisme culturel" et d'une "tradition locale" aide activement à la (re)composition de l'un et de l'autre. Si tel est le cas, la dimension polémique de l'échange social portant sur le thème de la "tradition" n'est-elle pas, dans les faits, productrice d'identité régionale ?

On July 9th : a worn out flight of stairs collapses in Le Bouscat, (a little town of Bordeaux area) under the weight of the spectators. Four of them are wounded, one is killed. The use of the arenas was banned by the prefectural authority. Since then, the arenas are still closed. On October 25th, 1987 : a corrida is proposed in movable arena, through the initiative of the municipality of Floirac, another little town of Bordeaux area.

The Aficionados are enthusiastic. For them, the tauromachy is a "local cultural tradition" and a lively one. Various associations are firmly opposed to a practice judged "anachronistic and now obsolete", and more, a "cruel and irrational game". The corrida affair of Floirac is started, knowingly fed by the local newspaper : Sud-Ouest...

The aim of this article is to study the practices which characterize the main actors and/or groups mobilized about this festive manifestation : the corrida. Paradoxically, it seems that the negation of a "cultural particularism" end of a "local tradition" helps to recreate both of these expressions. If such is the case, it would be reasonable to speculate that the polemical dimension of the social relations, in the facts, is productive of regional identity.

Dominique GUYOT :

Du sacrifice du taureau chez les Wirarika Indiens Huichols (Mexique).

Chez le peuple Wirarika, le sacrifice de taureau ne semble pas être la mise à mort de l'animal, mais un instant privilégié de retour aux Sources, celles-là mêmes qui donnent la vie.

In the Wirarika people, the sacrifices of bull don't seem to be the killing of the animal, but a privileged moment of return to the Sources tradition, those who give the life.

Michel LAFORCADE :

Genèse de la tauromachie en pays gascon.

La tauromachie dans le Sud-Ouest de la France est une pratique constante au moins depuis le XIII^{ème} siècle. Elle s'est heurtée successivement aux autorités religieuses, aux représentants de l'Ancien Régime, puis aux préfets républicains. Rien n'a pu mettre un terme à son essor. Elle est aujourd'hui présente avec force dans le Sud-Ouest sous ses deux formes (course landaise et corrida espagnole) mais à l'intérieur d'un territoire précis dont les limites n'ont quasiment pas varié depuis des siècles. La tauromachie espagnole n'est apparue en France qu'en 1853 : elle ne s'est développée que dans la zone où les habitants étaient naturellement enclins aux jeux taurins.

La tauromachie dans le Sud-Ouest est une des pratiques sociales qui symbolisent le mieux l'identité culturelle de cette région à la fois pour ses habitants eux-mêmes et pour les autres. Près de quatre vingt arènes constituent un patrimoine architectural unique au monde par sa densité et sa richesse. La course landaise, qui ne connaît pas la mise à mort, ne semble pas inquiétée par l'évolution des mentalités.

En revanche, la corrida a tout à craindre d'une époque de zoophilie galopante où la différenciation traditionnelle entre humanité et animalité s'estompe dans beaucoup d'esprits.

Le Gascon a une histoire qui peut faire rempart : sept siècles de pratiques taurines devraient résister à cette nouvelle version du mythe de la modernité.

Bullfighting in the South West of France has been a common practice back from the 13th Century at least. It has been in conflict successsively with religious authorities, the Old Regime and Republican "Prefets". But nothing could put an end to its development. It is now firmly established in the South West under its two forms (the "Landais style" and the "Spanish style") but restricted to a defined territory the boundaries of which have hardly ever

varied over centuries. Bullfighting - in a Spanish style - appeared in France as late as 1853. It has developed only in the parts where people are naturally prone to the bullfighting games. Bullfighting in the South West of France is one of the social activities which best symbolizes the cultural identity of that district both for the natives and for outsiders. 80 arenas or so make an architectural heritage which is unique in the world for its number and diversity. Bullfighting in the "Landais style", which does not end with the killing of the bull, is not very likely to suffer from an evolution in mentalities. But the future of bullfighting "Spanish style" appears far less secure in these days of a spreading animal-craze, when the differentiation between humanity and animality is getting less and less clear in many people's minds.

Yet the Gascon man has a history which may offer a bulwark against attacks: 7 centuries of bullfighting practices should resist this new version of the myth of modernity.

Ulrike NIKLAS :

Les courses de taureaux sud-indiennes.

Les courses de taureaux sud-indiennes ont une longue tradition, étant mentionnées déjà dans des textes qui datent du commencement de l'ère chrétienne et font partie de la littérature classique Tamoule. Bien que les anciens arrières-plans sont presque entièrement oubliés aujourd'hui, les sports eux-mêmes ont lieu dans des centaines de villages chaque année.

La callikkaTTu, dans lequel les concurrents doivent vaincre les taureaux de sorte qu'ils les mettent par terre; c'est - parmi tous les sports d'aujourd'hui - la meilleure reproduction des coutumes anciennes.

La manciviraTTu, dans lequel les acteurs doivent suivre et attraper les taureaux sur une surface d'environ 10 kilomètres. L'ayant attrapé, ils doivent enlever les primes qu'ils portent. L'errutukaTTu, qui est un peu semblable au mandiviraTTu, mais qui a lieu sur une place délimitée dans le village.

Tous ces sports sont organisés aujourd'hui en connection avec des fêtes dans les temples des dieux-gardiens des villages. Les taureaux ne sont ni blessés, ni tués dans ces événements - on y prend grand soin.

Dans le pays du Andhra Pradesh, il y a une grande fête, qui marque la fin de la récolte et pendant laquelle on adore les dieux des villages. Les deux derniers jours de cette fête sont dédiés au bétail et son dieu. On organise une "course de taureaux" pendant laquelle des hommes des villages voisins doivent essayer d'attraper des taureaux d'un autre village. C'est le relief des anciennes coutumes militaires, dont on trouve les sources aussi dans la littérature tamoule classique.

Dans la Kerala, il y a une fois par an un évènement qui attire beaucoup de spectateurs : une course avec des attelages de taureaux et de buffles, dans l'eau. Malheureusement, on ne connaît plus la source de cette coutume.

The bull-fights in Southern India have a quite long tradition, being mentioned already in several texts of Classical Tamil literature, dating from about the beginning of the Christian era. While the ancient background of these traditions is almost forgotten today, the fights take place in hundreds of villages every year.

In Tamil Nadu, there are three major forms of bull-fights : callikaTTu, in which the fighter has to subdue the bull, throwing him on the ground - this is the best reflection of the ancient tradition shown in Tamil literature. ManciviraTTu, in which the fighter must follow and capture the bull within an area of about 6 miles from the stables, where the bulls are released. ErutukaTTu, which closely resembles manciviraTTu, but which takes place within the village, on a fenced ground.

All these forms of bull-fight are organized today in connection with festivals of the village-gods.

It is very important that in these fights, the bulls are neither hurt nor killed.

In Andhra Pradesh, a special sort of bull-fight takes place during a festival of the village-gods, at the end of the harvest-season. In this fight, men from neighbouring villages try to capture bulls of another village, thus reenacting ancient martial traditions - which may be seen in classical Tamil literature, too.

In Kerala, every year bull - and buffalo-races take place, which are very special and famous, for they are conducted on a surface of water. Unfortunately, nothing is known about the sources of this custom.

PREFACE

Ch. MERIOT

Une des ambitions de l'anthropologie est de pouvoir définir l'Homme par delà la spécificité de ses comportements et de ses croyances, de ses modes de faire et de penser.

L'Humanité se caractérise par sa "manie classificatoire" qui correspond par ailleurs à une véritable nécessité, gage de son engagement dans son combat pour sa survie. Cette nécessité se pense à travers des mots, des signes, des mythes, des accumulations de "savoirs" divers. Elle s'éprouve à travers des gestes, des rituels. Elle opère par le truchement d'archétypes empruntés au monde "naturel", végétal ou animal, au monde "surnaturel", au cosmos.

C'est ainsi que par sa façon de se représenter ou de consommer l'animal -ce qui est une certaine façon de se le représenter sous certains modes- l'homme social dit ce qu'il prétend être en faisant comme si ce n'était pas lui qui produisait cet appareil de diction et de prédiction. Si l'animal peut nous apprendre beaucoup sur nos sociétés, c'est précisément parce que celles-ci en quelque sorte le "produisent". L'animal est ainsi un moyen utilisé par les sociétés pour parler d'elles-mêmes et agir sur elles-mêmes.

En particulier, toutes les sociétés humaines tiennent à se dire et à se faire reconnaître comme humaines et donc à se rajouter tous signes leur permettant de se distinguer de ce qui n'est pas, à leurs yeux, de l'ordre de l'humain auquel elles prétendent se rattacher de plein droit (1).

La classification incarne la "culture" et l'oppose à la spontanéité amorphe de la "nature". Elle fonde une hiérarchie qui sans cesse est à confirmer ; elle permet une initiation et une intégration sociales, religieuses, politiques.

Ce n'est pas seulement dans nos fables que les animaux, par leur comportement et leurs paroles, délivrent des messages récupérés pour assoir l'idée d'humanité.

L'Homme, peut-être effrayé de sa propre liberté s'est ingénié à "traduire" ou à décrire des notifications prétendument issues des Dieux, de la Nature, de l'Histoire par le biais de spécialistes attitrés : prêtres, docteurs, politiciens. Cette naturalisation et cette réification de l'Humanité nous permettent en fin de compte de nous authentifier et de nous certifier, incertains que nous sommes toujours de notre véritable humanité, jamais donnée, jamais définitivement et totalement acquise. Nous avons peur d'être autre jusque dans le visage de notre frère.

Tantôt on scarifie, on déforme, on tatoue, on parfume le corps, tantôt on le pare de feuilles de chêne ou de laurier, de canons et soutaches divers que la mode s'ingénie à varier pour mieux nous rassurer sur notre excellence. Ailleurs, on empruntera des pierres colorées à la nature, mais aussi des plumes à l'autruche comme nos grands-mères ou à l'oiseau comme le guerrier ou le chaman amazonien.

Ailleurs encore, on se servira de sa fourrure ou de sa distinction (le pedigree de l'alezan ou du caniche) ou tout simplement de son aptitude au combat, à la course (molosse, coq, taureau). Toutes ces pratiques apparemment si diverses, se ramènent peut-être à un seul et même souci : se distinguer de ce qui n'est pas humanité : ici nommé animalité. Celle-ci ne se réduit pas à une seule espèce zoologique, scientifiquement parlant, et tout un chacun peut voir son humanité contestée parce qu'il est un âne, un caméléon, un porc, un lion, un bouc. Il nous importe donc de nous distinguer pour dépasser et occulter ensuite ce qui reste d'animalité en notre humanité.

Nous sommes comme hantés par l'indistinction et la confusion qui peuvent s'abattre sur notre prétention à l'humanité. Nous sommes caillou, arbre, chien, taureau et nous ne le voulons pourtant pas. Il nous faut sans cesse inventer des rituels, des "jeux" par lesquels nous puissions nous en mettre à distance, à la bonne distance. Il s'agit aussi de montrer à la fois notre solidarité "naturelle" avec eux, gage de notre survie naturelle et notre différence essentielle. Regard éloigné...

Le regard éloigné... philosophie immergée.

Faisant mine de parler de choses non humaines et par là apparemment neutres et anodines, ces jeux ou ces regards sont des moyens essentiels mais souvent détournés de parler du désir, de la mort, de la hiérarchie, du pouvoir, de Dieu et de la liberté... Caligula dans sa "folie" n'avait-il pas désigné son cheval comme consul... et dans la chanson de Trenet, l'ours n'est-il pas le modèle de maire qui pourrait bien servir d'exemple à ceux qui nous gouvernent à Paris...

Dans certaines zones culturelles, à certaines époque en fonction de tel ou tel besoin ou de telle ou telle aspiration, le taureau a joué ce rôle. Les articles qui composent ce numéro en offrent une approche à la fois historique et anthropologique. Le jeu du taureau n'est qu'une invention de la société pour se représenter et se parler d'elle-même à elle-même.

On pourrait ainsi voir dans nos classiques corridas un discours social, politique, religieux, familial, esthétique, juridique comparable à ce qui ailleurs serait la parole des Anciens ou des Ancêtres- à la fois fondateurs et miroirs de l'ordre social.

En ce discours s'incarnent les valeurs du prestige ou d'identité du groupe (ici ou là on veut "retraditionnaliser" telle corrida comme ailleurs on veut revenir au latin de l'Eglise de notre enfance, en tout bien tout honneur...). On peut y déceler un certain amour et une certaine justification de nos

propres formes de violence, conscientes ou inconscientes. La violence des corridas que certains ne peuvent souffrir au premier degré - comme d'autres ne sauraient voir le spectacle des abattoirs qui permet pourtant leur nourriture quotidienne - peut prendre l'allure, au second degré, d'une réflexion de la part de certains **afficionados** - et peut-être même d'une maîtrise sociale - sur leur propre violence. Catharsis à la Raspoutine qui incitait ses maîtresses à pêcher pour être pardonnées : affronter le mal et même s'y vautrer pour mieux en être sauvé...

De la violence à l'amour, la distance n'est jamais bien grande et la différence jamais très assurée. On a beaucoup écrit à bon droit sur cet érotique du combat du taureau où l'élément féminin est presque totalement absent : corne, sexe, épée, sang, bave, estocade et coït, bravos et éjaculation. Compagnon (2) parle de transmutation non aboutie de la férocité en fierté. Toute la corrida selon lui serait dans cette volonté imparfaite -impuissante- d'y parvenir qui rappellerait à la fois l'homme à l'humilité d'une possibilité d'une existence brute, sans sens autre que précisément la brutalité et la plénitude de l'existence avant la Pensée. Les jeux du taureau évoquent concrètement et métaphoriquement cette possibilité d'un retour de l'Animalité. Un tel retour serait le gage d'une immersion, d'une adhésion complète -voire d'un engluement dans l'Être. Son complément affectif et vital s'exprimerait dans la jouissance nue, totalitaire, ravageuse à laquelle nous pouvons aspirer dans notre soif de transcendance quand nous portons attention non à ce qui nous tendons mais à nos enracinements : cette jouissance, indicible, Compagnon, l'identifie conceptuellement à la jouissance du taureau.

Leiris (3) voit dans le rituel tauromachique une manière de transmuier ce qui pourrait n'être que pure et simple boucherie par le truchement de l'esthétique du geste. On apprend qu'il faut suivre des règles et ici en particulier pour donner la mort. Par ce biais de la règle, on pose un état de la différence entre l'homme et la bête, l'homme et la femme, état qui autorise chacun de ses partenaires à recevoir des attributs et des prérogatives spécifiques grâce auxquelles le monde, la nature sont fréquentables, sont domestiqués.

Pour être pleinement homme, sans doute faut-il faire la bête, mais pas n'importe comment, n'importe quand, n'importe où et l'on revient aussi à la contrainte de la bonne distance. En ce sens, l'animal -ici le taureau- garantit les normes et les rites qui assurent le bon équilibre des sociétés humaines. Il peut même, sur le plan mythique ou légendaire, punir l'homme qui a contredit ou contrefait la bonne distance. L'animal est en quelque sorte un intermédiaire entre nous et le cosmos : il assure une certaine responsabilité de cet ordre. Il nous met face à nos contraintes et à nos devoirs, entre fatalité et responsabilité.

Enfin, la mort du taureau n'est pas inutile, elle peut être l'élément de survie d'une communauté qui y trouve la marque d'une identité tout comme les blasons et les emblèmes militaires ou publicitaires totémisent tel ou tel animal : dragon, lion, léopard, tigre, salamandre.

Ce qui peut paraître au premier abord une simple esthétique renvoie à une mystique de l'ordre, prise en compte par l'homme pour l'homme en vue de constituer sa livrée singulière et symbolique tantôt grâce à une plume au chapeau, tantôt grâce à l'art d'une passe face au toro.

Dans tous les cas, le taureau est bon à utiliser et bon à penser.`

(1) cf. : Mériot et Mangalaza : Une anti-mmétaphore de l'humanité : le chien chez les Betsimisaraka. (Madagascar) **Cahiers Ethnologiques** n° 8 nouvelle série, Bordeaux 1987.

(2) Compagnon, Antoine : La jouissance du taureau, **Critique**, 1978, n° 375-376 p. 884-908.

(3) Leiris, Michel, **Miroir de la tauromachie**, Paris, 1964, Guy Levis Maro.

I
TYPOLOGIQUES

TAUREAUX ET TOREROS... SANS TOREROS

Julio CARO BAROJA

Taureaux et hommes... sans toreros

La rencontre de l'homme et du taureau lors d'un spectacle, la corrida* a suscité une littérature très variée : une "production" qui prend souvent un certain air industriel, car ceux qui s'y consacrent recherchent avant tout le profit économique. On disait qu'un ancien critique taurin vénal qui traitait le torero* selon la somme d'argent perçue, avait conclu un accord de ce type avec un jeune espoir, financièrement bien pourvu semble-t-il. Arriva la corrida* et le jeune y brilla. Mais l'argent n'arrivant pas à l'heure d'écrire le compte rendu, celui-ci fut critiqué et nuancé et se terminait ainsi : Quand à X, il promet. Nous verrons s'il donnera".

La corrida* donne et il ne manque pas de gens qui en ont tiré une interprétation économique fondée sur le proverbe populaire andalou : "La faim donne des couilles". Et je crois, pour de bonnes raisons, que, quand un voyageur nordique capable d'écrire ses impressions de voyage en Espagne consacrait une longue partie à la description d'une corrida et à son appréciation, il pensait, presque toujours, que son livre ou son article connaîtrait grâce à cela un plus grand succès et lui donnerait une plus grande notoriété et de plus grands profits qu'un autre sujet. Dans tous les cas, une liste complète d'Anglais qui ont laissé, écrites ou imprimées leurs impressions sur les corridas* tout au long des XVIII, XIX, et XXème siècles attristerait les spécialistes de tauromachie eux-mêmes. Une telle liste n'a pas encore été faite. Cependant, les références aux taureaux dans la poésie arrivent à être complètes, à ce que je vois, mais pas encore, celle des romans et nouvelles : je pense en particulier à un roman français décadent du milieu ou du début du XIXème siècle qui manque dans la bibliographie et qui pourrait servir d'illustration au thème à la mode de la relation du toreo* et de la sexualité. A notre époque en effet, plus que la poésie taurine, la nouvelle tragique ou le roman truculent se publie avec succès l'essai sur les taureaux qui notamment a tenté philosophes, sociologues et anthropologues. Ce numéro de la **Revista de Occidente** est le fidèle reflet de cette préoccupation**.

Pour approfondir notre connaissance, je crois aussi qu'il faudrait valoriser davantage les études sur les taureaux et les toreros* dans les Beaux-Arts tant en peinture et arts graphique qu'en sculpture ou musique...

Musique et torero* s'associent dans les **pasodobles** typiques et en quelque tango tragique comme celui d'Espartero que peu pourraient aujourd'hui fredonner. Mais il me semble que de tous les arts, la musique est le moins capable d'exprimer quelque chose lié à cet art problématique de toréer*. Non par rapport aux taureaux en soi, mais parce que les "taureaux encordés", les "taureaux de feu", courses, etc. bien connus, nous donnent un "rythme" distinct du sautillant pasadoble ou des lamentations du tango tragique.

L'art du toreo* en tant que tel, cependant, apparaît comme quelque chose qui reste hors du rythme mélodique même ; si dans l'arène retentit la musique, elle est ressentie par le public, non par le torero*, encore moins par le taureau". De toute façon, le thème de "musique et taureaux" ou "taureaux et musique" se prêterait à plus d'une considération esthétique difficile à résoudre.

Par contre, les images du taureau et du torero* ont suscité beaucoup de formes de représentations ou de graphismes différentes et des plus courageuses, en commençant par celles de Goya. L'expression elle-même donne un résultat varié. Des froides représentations du XVIIIème siècle des différentes phases de la corrida* dues à Don Juan de la Cruz à celles de Goya lui-même, il y a une telle distance qu'on ne peut la comparer qu'à celle qui sépare les dessins de taureaux et toreros* de Picasso et le pittoresque folklore des groupes de toreros* de peintre comme Zuloago, Solana, Vasquez Dias, etc., Chaque dessinateur, graveur ou peintre a vu dans le taureau un animal ou un être différent. Dans le toreo aussi : la représentation de l'essence du toreo* en soi, semble le plus difficile, car elle peut donner lieu à la représentation de la violence rayonnante de la brutalité d'un côté et de l'autre, un précieux ou une féminisation bien connue. Mais je laisse cette affaire à mon fraternel ami Julian Pitt Rivers. Avant d'aborder la question posée, celle des taureaux sans toreros*, je voudrais proposer une autre recherche que me suggère le souvenir du jugement de Nietzsche sur la philosophie de Sénèque, l'appelant "le torero* de la vertu", si je me souviens bien.

Qu'est-ce que la "vertu"? Une position de l'homme devant lui-même et devant les autres mais Sénèque, semble-t-il, (et selon ce que disent les mauvaises langues), adoptait avant tout, une position devant les autres. Quand il écrivait ses traités sur la brièveté de la vie, la tranquillité de l'âme ou la démence, le philosophe de Cordoue mettait son costume de torero* moral. Ensuite, dans la vie quotidienne, il le quittait et agissait à sa façon, comme un quelconque négociant enrichi par des transactions sur les exploitations agricoles et le bétail.

Sénèque était-il un moraliste hâbleur élaborant des concepts admirables ? Il cultive l'art de la persuasion (il est l'unique rhétoricien cohérent du début à la fin). Ensuite, sa philosophie est faite de beaucoup d'apparat fait en public, pour le public. Le courage du torero* est aussi un courage démonstratif en public, pour le public. A ce propos, je me souviens d'un vieil ami, hostile à la corrida*, dans la lignée des hommes de 98 (au milieu desquels j'ai vécu), me dire un jour, brusquement : "Croyez-vous qu'il y ait un sens à remuer les fesses devant la Mort"?

Quel sens donner à cette phrase car depuis longtemps, le toreo* exercice rhétorique dangereux, mérite d'être examiné. Exercice qui, selon les cas, donne lieu à des formes ou des formules dépouillées, sobres, concises, ou fleuries ou encore grandiloquentes. Chaque torero* fameux a trouvé sa rhétorique particulière comme les grands orateurs andalous. Dans les terres méridionales, l'orateur est ce qui ressemble le plus au torero*. En effet, ce que cherchent l'un et l'autre se ressemble et les lieux où interviennent sont parfois les mêmes. Dans les grandes arènes, l'orateur peut exciter la foule, comme le torero, en gesticulant. Il peut recevoir des critiques analogues, critiques solennelles où s'opposent le "fond" et la "forme" et le critique taurin d'un journal populaire, de fait, est le frère jumeau de celui qui fait, ou faisait, le compte rendu des journées parlementaires. "Pain et taureaux" peut être la devise du régime avant Franco (comme le **panem et circenses** de la plèbe romaine).

Mais dans les périodes d'illusion démocratique, on a pu parler et on parle aussi de "politique et taureaux". Si Sénèque fut le "torero* de la vertu" au temps de Néron, don Antonio Canovas fut, à l'époque d'Alphonse XII, le plus grand torero* de la politique espagnole, pour ne pas dire le **matador***** car on songerait toujours à mal en entendant dire "matador de la vertu" ou "matador de la politique". Ils sont là, mais sans relation avec le thème qui nous occupe : comme il y a aussi des **puntilleros*** et des empotés dans la vie politique.

II

Mais laissons la corrida* et le toreo* aux amateurs. C'est un thème que je ne vois que de loin et surtout, je ne possède pas l'essentiel pour comprendre: l'amour des taureaux, lui-même. Il se cultive d'abord à la maison, en famille, dans le milieu social dans lequel chacun de nous naît et grandit ; également, par l'éducation ou l'instruction publique. Moi, j'ai été élevé dans un cadre anti-taurin et mon seul effort personnel a été de comprendre pourquoi il peut y avoir des milieux taurin ou taureauphiles. Cela a supposé un travail

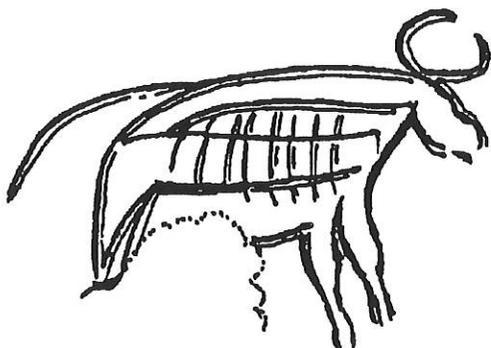


Fig. 1 - Clotilde de Santa Isabel (Santander)

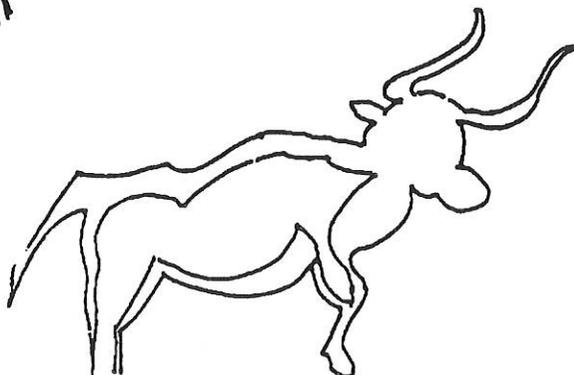


Fig.2 - La Pileta, Benaolan (Malaga)

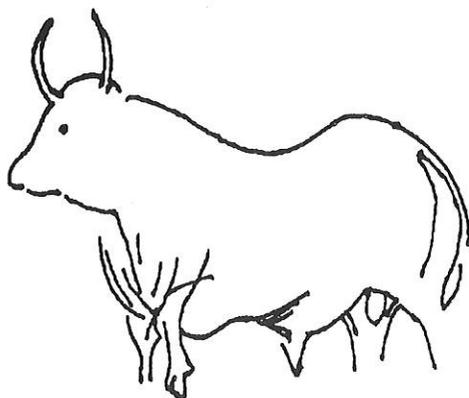


Fig. 3 - San Roman de Candamo (Asturias)

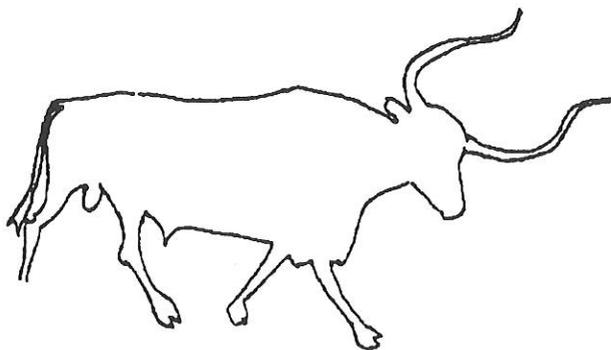


Fig. 4 - Boniches (Cuenca)

d'anthropologue, d'ethnographe ou autre (chose qui pour moi est actuellement incertain) ; observateur de la nature humaine en tout cas comme M. Picwick ; mais pas en Angleterre dans les années 182.. mais dans la Péninsule Ibérique, en Espagne...

Et l'Espagne nous le savons tous, déjà dans l'Antiquité était décrite comme une peau de taureau et les taureaux et les aurochs ont été des animaux forts familiers de l'homme ibérique. Mais depuis cette époque lointaine, nous devons distinguer représentation et représentation. L'image du taureau varie selon la société et le milieu. Mais, à ce que je vois, depuis l'époque des chasseurs de l'Aurignacien à ceux du néolithique, la représentation du taureau change. Ainsi, celle d'un taureau gravé avec les doigts de la grotte Coltilde de Santa Isabel dans la province de Santander de la période aurignacienne (fig.1). De la même période époque, date également, le taureau de la Pileta (fig.2). Plus voir texte Candamo (fig.3). En avançant, nous rencontrons les représentations de la zone du Levant : taureau de Cogull (Lérida), auroch de Navazzo (Teruel), taureau de Bonichez (Cuenca) (fig.4). Les archéologues considèrent que ces images correspondent à quelques "sanctuaires magiques" où se pratiquaient la "magie de la chasse" : idée plausible en principe. Mais, il y a des images qui ne semblent pas essentiellement correspondre à cette idée utilitaire. Par exemple, l'impressionnant taureau blessé qui appartient au lieu de chasse de la grotte de Remigia à Ares de Maestre (Castellon) (fig.5) qui, pourrait-on dire en termes graphiques, est la première représentation d'une "fuite"... peu explicable d'un point de vue utilitariste.

Les siècles passent, les cultures changent et nous rencontrons de nouvelles représentations de taureaux, plus statiques, sous forme de sculptures petites ou monumentales. Le taureau ne lutte plus, il devient, en lui-même, un animal grave, comme celui proche d'Osuna (fig.6), oeuvre d'art plus ou moins ibérique, ou les taureaux et les verrats de la zone centrale également plus ou moins céltibères, avec en tête ceux de Guisando (fig.7).

Il se peut que l'idée selon laquelle le taureau est un animal protecteur traverse à quelque moment le taureau d'Osuna déjà évoqué qui par sa position et ses formes rappelle d'autres sculptures ibériques comme la bête de Balazote (fig.8) : un monstre mâle, ni lion, ni taureau, sans aile d'influence orientale. Sans doute, fut-il considéré comme un être protecteur : il suffit de le comparer avec le taureau d'Osuna, fier animal blessé avant que ne l'achève le chasseur et aussi avec l'animal irrité ou furieux des fêtes populaires.

A une époque quelque peu postérieure, le taureau nous est présenté comme un emblème ou un symbole plus clair. Déjà, dans la numismatique ibérique du temps de la République romaine, nous rencontrons des séries de

fig. 5 - Remigia. Ares del
Maestre
(Castellon)

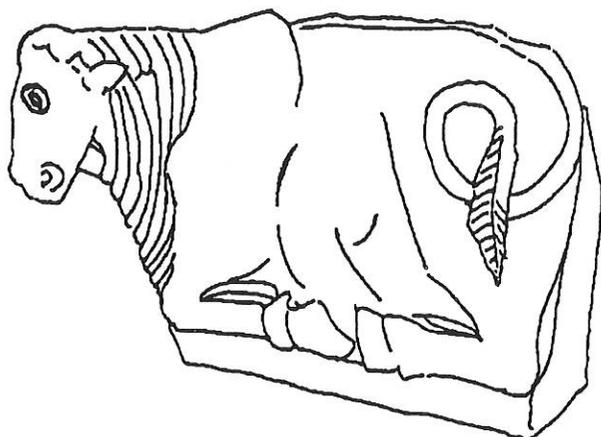


fig. 6 - Osuna

fig. 7 - Guisando

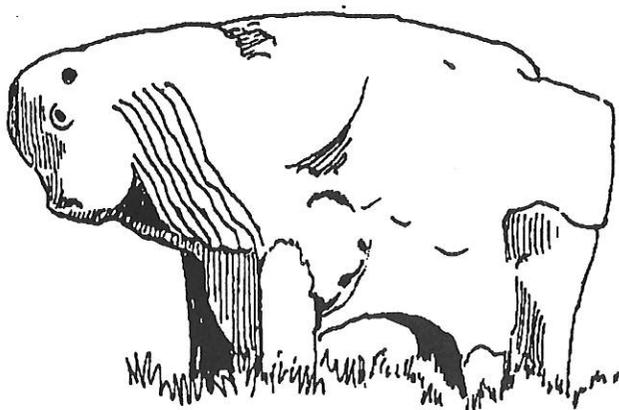


fig. 8 - Balazote

monnaies de certaines cités qui portent le taureau comme emblème. Par la suite, sur des monnaies hispano-romaines aux caractères latins, le taureau continue à apparaître avec un air de symbole municipal, pourrions nous dire. Un taureau également robuste et statique. Il y a aussi des représentations de taureaux dynamiques, les plus vieilles, d'autres esthétiques, postérieures.

La question serait de voir comment se forment les deux aspects et pourquoi une fois constituées, ils alternent dans l'esprit populaire hispanique. Les auteurs grecs qui inspirèrent déjà Strabon virent les taureaux barbotant sur les rives du Bétis et déjà, le taureau était chargé, dans la vie ibérique, de significations multiples.

Pour les Grecs eux-mêmes, la zone méridionale de la Péninsule proche du détroit de Gibraltar était un pays où le taureau était si abondant qu'à un moment, ils localisèrent là le siège de Gerion, le redoutable personnage entouré de monstres qu'Hercule vainquit et tua, emportant ensuite son bétail. Cette transposition géographique, signalée déjà par quelques auteurs antiques, est significative. Dans l'Antiquité, la présence de grands et nombreux taureaux et de grands propriétaires, ajoutée à celle des pasteurs qui vivaient dans ces solitudes et de jeunes gens qui se consacraient au vol de ce bétail est bien connue et déjà, Joaquin Costa écrivit un article érudit sur ce thème.

Mais il faudrait ne pas oublier que lorsque les historiens espagnols à partir de la Renaissance voulurent chercher une explication aux sculptures de taureaux comme celle de Guisando déjà évoquée, ils utilisèrent le mythe d'Hercule et pensèrent qu'il s'agissait de souvenirs du travail du héros quand il tua le géant à trois têtes qui régnait en Erighéia. Combien d'"explications" érudites ou populaires de ce type à propos de monuments et sculptures trouve-t-on ?

Le taureau ou le boeuf ibérique apparaissent d'autre part, dans les anciens livres de stratégie, comme on sait, par une anecdote, plus ou moins fabuleuse, également relative à la lutte de quelques soldats contre Hamilcar que certains historiens du toreo* mettent, comme ils peuvent, au commencement de leur histoire. Cette anecdote, comme les autres textes classiques, pourraient nous éclairer davantage sur les origines du taureau de feu que sur le taureau en soi.

Mais maintenant venons-en au double caractère du taureau.

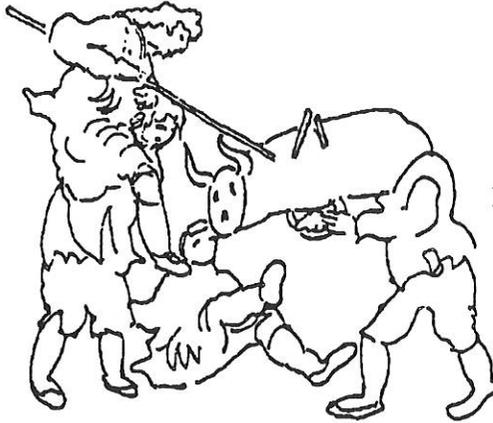


Fig. 9 - R. Bayeu (1746-1793)

Fig.10 et 11 - " La vaquilla " de Los Molinos et " la Barrosa " de Abéjar (Soria)

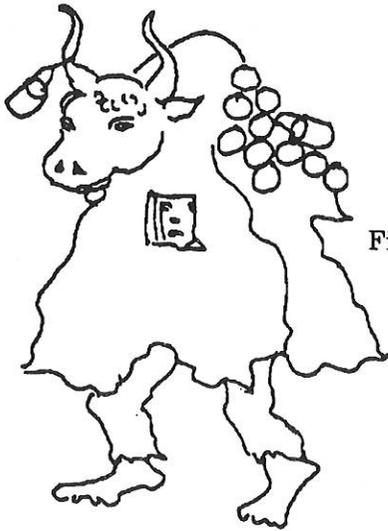
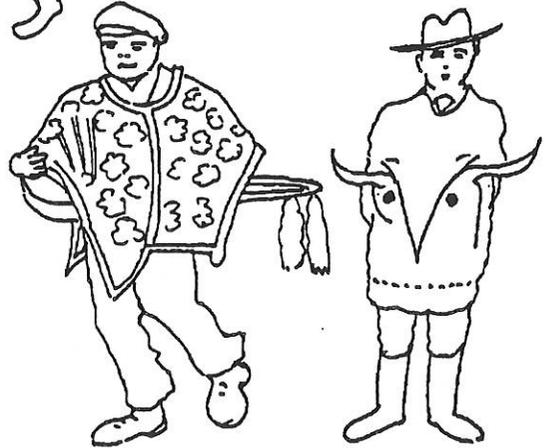


Fig. 12 - Quito



Fig.13 - La Paz

III

Dans le monde chrétien, en laissant de côté certains symbolismes érudits, le taureau apparaît d'un côté, avec le caractère d'un animal fort et redoutable, et de l'autre, celui d'un être protecteur et pacifique. Parfois, il passe d'un caractère à l'autre de façon miraculeuse.

Dans une des chansons d'Alphonse le Sage, on raconte comment un taureau furieux, déjà dans une fête typique, laisse sa fureur dangereuse et se convertit, grâce à la Vierge, en un animal qui proclame la vérité de la Foi. Mais cela est moins intéressant que ce que l'on raconte sur le taureau de Saint Marc, objet d'un essai de père Feijoo, et à qui j'ai consacré, il y a longtemps, une étude apportant quelques informations supplémentaires (1).

Dans une large zone de l'ouest de l'Espagne mais surtout en Extrémadure, il y avait des communes qui, le jour de Saint Marc, date très importante du printemps, rendaient un culte à l'évangéliste, organisant des processions. Celles-ci avaient la particularité de voir un taureau très sauvage, doux comme un agneau, occuper une place privilégiée. On disait qu'une telle douceur était due au pouvoir du saint que l'animal "représentait" jusqu'à un certain point, après qu'on soit allé le chercher dans son pâturage d'où on l'appelait avec son maître. Beaucoup de théologiens discutèrent du cas avant Feijoo ; certains le considérant comme un culte idolâtre, d'autres comme un miracle. Il faut dire, selon certains témoins, que la douceur de l'animal s'obtenait artificiellement en lui faisant ingérer une quantité considérable de vin.

Laissant de côté la possibilité de rencontrer quelques antécédents ou parallèles classiques à ce cas (dans le culte dionysiaque), thème que j'ai en principe traité et qu'aujourd'hui je considère secondaire, il faut souligner que le choix du taureau de Saint Marc tomba en désuétude en raison de l'interdiction de l'Eglise même, mais que cependant, il semblait subsister dans quelques villages de la Province de Jaen, au commencement de ce siècle. Dans ce cas, nous voyons comment l'animal fier et redoutable peut devenir doux par l'identification du saint au taureau et quand la fête se termine, il revient à son "état naturel". Il est étrange qu'un saint associé canoniquement au lion soit en Espagne lié au taureau de telle sorte que l'on en arrive à parler, en termes sexuels de la "confrérie de Saint Marc", à propos d'hommes à la douceur honteuse, les "cornus".

L'utilisation du taureau à l'occasion de diverses fêtes religieuses nous conduit à d'autres systèmes et à d'autres appréciations populaires relatives à son pouvoir et à sa signification dans la vie publique.

Laissant à part la corrida* en soi et ce que l'on a étudié jusqu'à présent, il faut se consacrer plutôt aux faits suivants :

1° La connexion des arènes et des enceintes où l'on toréait* à l'occasion des fêtes religieuses avec les sanctuaires, hermitages et églises.

2° La célébration des corridas* dans lesquelles les autorités civiles et religieuses jouent un rôle spécial.

3° Les repas collectifs après les corridas* avec les taureaux tués à cette occasion.

4° L'extension et la variété des spectacles festifs avec taureaux ou figuration de taureaux, encordés, munis de pétards, précipités dans le vide, etc.

Tout cela, comme dans le cas du taureau de Saint Marc, peut donner lieu à des interprétations plus ou moins historico-archéologiques. Mais avant de se lancer dans cette direction, il convient de les analyser cas par cas, s'il y a la possibilité de le faire, car dans bien des occasions, nous n'aurons seulement que des références anciennes, d'une désespérante brièveté.

Nous rencontrons ainsi, par exemple, dans le dictionnaire de Madoz des références à des temples propriétaires d'une enceinte pour faire des corridas* à l'occasion des fêtes patronales ou saisonnières.

Nous trouvons ainsi dans la même publication, l'information selon laquelle dans quelques villages, durant les fêtes, le curé devait toréer* lors de la première corrida*. Qu'y a-t-il derrière cela ? Peut-être beaucoup, peut-être peu.

Au sujet de la consommation collective de la viande des taureaux tués à la corrida*, il faut analyser des cas peu connus également signalés par Madoz et d'autres -fameux- comme celui de la fête des chaudières de Soria, autour des origines de laquelle courent de multiples légendes. Pour les traiter, il faut toujours savoir que la légende explicative, circonstanciée, se forge presque toujours sur un rite antérieur souvent de caractère général. L'étude de la consommation collective d'un animal sacrifié pourrait nous amener aussi, à réaliser certains types de spéculations audacieuses aux prétentions anthropologiques mais, en vérité, nous sommes très loin de connaître en détail tout ce que le catholicisme populaire espagnol a créé autour des repas publics, charitables, rassemblements à caractère festif, religieux et civique à la fois.

IV

Nous connaissons, ou pour le moins, nous pourrions connaître mieux, le rôle que le taureau joue dans les fêtes populaires en distinguant le *toreo** de la *corrida** classique (2). Il semble, en premier lieu, que ce rôle s'observe, très clairement, à l'occasion des fêtes patronales qui vont de la fin du printemps du début de l'automne. Il semble aussi, qu'il se manifeste en des formes très figées dans de larges zones.

Un de ces rôles, sera le "taureau choisi", un autre, le "taureau de feu", avec de sensibles variantes. Il y a beaucoup de textes sur le taureau en Navarre et même le *Fuero general***** l'évoque. Egalement, dans le nord, nous trouvons de la musique pour la circonstance. A Saint Sébastien, par exemple, on jouait au *Xistu*, encore au XIX^{ème} siècle, une mélodie précise connue sous le nom de "Iriyaarena" pour laquelle mon grand-père, Serafin Baroja, écrivit un texte. La mélodie, je crois, ne remonte pas plus loin que la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle et jouée au piano, a un air très classique.

La liste des villages où il y a un taureau encordé durant les fêtes serait interminable et les références aux textes anciens, très abondants.

A propos du taureau de feu, il faut distinguer entre les feux d'artifice, nombreux, et les feux réels dont le nombre a diminué en raison de leur cruauté et se sont souvent convertis en communs "taureaux emboulés".

Aux XVI et XVII^{ème} siècles, sortir un taureau "à flamber" (expression de Quevedo) devait être chose commune en d'autres occasions que les fêtes patronales comme les visites des rois et des personnes importantes. Il semble que le pôle de cette forme de fête soit l'Aragon mais il y a eu en Castille, à Lerma, par exemple, à l'occasion d'une visite de Philippe III, dit un texte. Mais là, le jeu le plus connu et le plus barbare consiste à poursuivre un taureau jusqu'à sa chute dans un précipice. En Aragon et les zones alentour, on nomme "taureau jubilé" les taureaux munis de pétards ou de feu et encore de nos jours, le "taureau jubilé" de Medinaceli (Soria) qui sort à l'occasion de fête tardive, automnale, en l'honneur de quelques saints patrons, est fameuse. Comme dans d'autres cas, le "rite" ancien s'explique par la légende hagiographique probablement très ancienne, selon laquelle les taureaux ibériques, en viennent à représenter un chameau exotique.

Il est loin d'être moderne, le taureau d'artifice qui court la nuit au milieu du vacarme sans grand danger pour le public. Egalement, nous le rencontrerons avec profusion en Espagne et dans quelques cas sous un terme spécifique, *zezenzko* en basque.

Dans le cycle festif des saints patrons, il faudrait tenir compte aussi de quelques cas où il y a des lâchers de taureaux pour les femmes, en particulier en Navarre. De tels développements restent cependant loin du concept de *corrida** qui également, depuis le XVII^{ème} siècle, s'est plus ou moins séparé du vieux *toreo** à cheval. Il faut également parler des jeux d'enfants basés sur les taureaux comme ceux représentés dans le tableau de R. Bayeu du Prado qui semble montrer qu'au XVIII^{ème} siècle, le *toreo** à cheval était plus répandu que le *toreo** à pied (à condition qu'il ne soit pas la réplique infantile de la phase des piques de la *corrida**) (fig.9).

Taureaux et imitations de taureaux ! Mais comme note finale à ces remarques écrites à main levée, il faut se rappeler qu'en plus des taureaux, il y a les vaches et que les vaches dans le folklore de certaines parties d'Espagne jouent un grand rôle. On peut aussi souligner que les origines des fêtes de taureaux sont enveloppées de légendes et de fables comme celle de l'origine maure (à laquelle contribua Moratin et Goya dans la *Toromaquia*) en relation avec les fêtes de vaches, vaches postiches que nous allons voir et dont l'origine remonte à une époque très reculée. En effet, il est connu depuis longtemps qu'à l'époque des calendes de janvier, les jeunes gens sortaient déguisés en cerfs, "génisses" ou veaux et cette pratique qui s'étendait à l'Europe Occidentale autour des IV^{ème} et V^{ème} siècles après Jésus-Christ est attestée en Espagne. Les canons donnaient trois ans de pénitence à ceux qui se déguisaient de la sorte, parce que sans doute, ils les considéraient dignes du paganisme. Dans un concile d'Auxerre, on parle du *vecolo* ou *cervolo facere*... ; dans d'autres de *vetula* ou *vitula*, etc. Saint Paciano, évêque de Barcelone des années 360 à 390 approximativement, composa un petit traité sur cette coutume où il se plaignait entre autre, de l'effet pervers de ses paroles. Le saint aurait été très choqué qu'à la période qui va du premier de l'an à Carnaval, comme encore aujourd'hui, beaucoup de villages d'Espagne sortent la "vachette", c'est-à-dire la *vitula*. Il y a longtemps, j'en vis une à Los Molinos, près de Madrid, le jour de la Saint Sébastien et il y a peu, j'en ai revu à Colmanar Viejo, le 2 février. C'est dans le centre de la Castille que se célèbre la fête avec le plus d'intensité bien que sortent aussi des masques semblables dans les régions de Leon, Palencia, Extrémadure, etc.

En général, les déguisements sont très sommaires. La figure 10 donne une idée de la "vachette" de Los Molinos telle qu'elle apparaissait vers 1934, la figure 11 de "la Barrosa" de Abéjar (Soria) qui sortait pour Carnaval.

Le rite ou l'action reste. La signification s'est perdue. Aujourd'hui, personne ne pense que ces modestes sorties de masques des campagnes et villages à l'antique économie pastorale, portent atteinte à la foi : ils ne sont qu'une expression machinale. Mais le *quid* réside dans la force de

l'automatisme. En tout cas, la modeste "vachette" est aussi associée à la fête (hivernale) et à la mort. Les Espagnols l'introduisirent sans doute en Amérique. Au milieu du XIXème siècle, par exemple à Quito, les Indiens célébraient le jour des Innocents avec la mort d'un "taureau de esieros" comme celui de la fig. 12.

Autre type de fête, dans le cas de La Paz cette fois, les Indiens se déguisent en taureau comme celui de la fig.13, qui correspond à la même époque (1853). Le déguisement n'est pas indigène, comme on pourrait le penser, à moins qu'il ne rentre dans un groupe très européen et espagnol, pour figurer des équidés et bovins dans les fêtes y compris les processions, musiciens zoomorphes représentant déjà, en miniature et avec relief, les petits chevaux du jour du Corpus... ainsi que des boeufs comme le bou de Solsona et autres.

Quelque chose lie les taureaux et les hommes. Les taureaux et les toreros, ultime expression de ces relations multiples, mystérieuses : à notre époque évidemment parce que la règlementation de la corrida* classique relativement récente, correspond à un moment précis de l'histoire et de la civilisation ibérique ou espagnole.

(traduit du castillan par Bernard Traimond)

Notes du traducteur

* Quelques mots techniques espagnols parfois francisés, sont utilisés :

Corrida : courses de taureaux âgés de quatre ans obéissant à des règles précises.

Puntillero : aide ou "peon" qui donne le coup de grâce dans le bulbe à l'aide d'un couteau (puntilla).

Toréer : combattre le taureau.

Toréo : art de combattre le taureau.

Torero : celui qui combat le taureau.

** Revue madrilène où est paru en mai 1984 l'article traduit ici. La remarque vaut pour ce numéro des **Cahiers Ethnologiques**.

*** Une traduction possible de **matador** est tueur.

******Fuero** : ensemble des lois spécifiques à la Navarre.

(1) CARO BAROJA, Julio, **Ritos y mitos equivocados**, Madrid ; Ediciones Istmo, 1974, pp,77-110.

(2) CARO BAROJA, Julio, **El estio fetivo, Fiestas populares del verano**, Madrid : Taurus, La otra historia e Espana, 1984, 287p.

REPARTITION DES JEUX TAURINS DANS LE MONDE : ESSAI DE CLASSIFICATION

Jean-Pierre FABARON

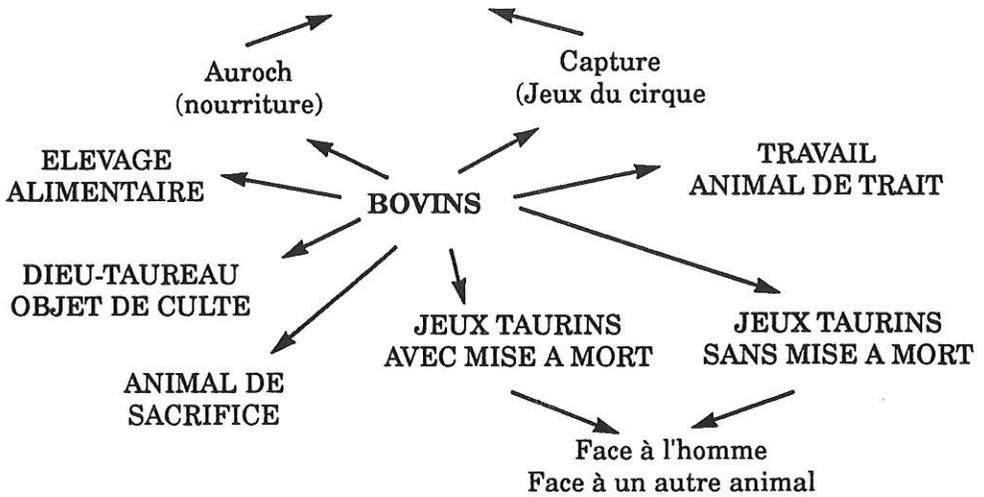
"Les plantes ont été créées pour les animaux et les animaux pour les hommes".
Aristote

La formule fétiche de JUVENAL "du pain et des jeux" convient bien à l'utilisation des bovins par l'homme ; celui-ci a joint l'utile à l'agréable depuis la capture de l'auroch, le grand ancêtre du paléolithique, puis après, lors de sa domestication au néolithique. Les bovidés devenus animaux de trait et nourriture protéinique, ont été aussi utilisés comme animaux de jeux : dans l'antiquité, l'homme profita de leur agressivité d'auto-défense pour les faire combattre contre d'autres bêtes ou contre lui-même, en le poursuivant ou l'attaquant. Le cheval, autre gros animal domestiqué, qui va assurer pendant des millénaires le transport de l'homme jusqu'à la découverte de Denis Papin, sert non seulement dans le travail et les déplacements, mais aussi pour son plaisir dans les courses du cirque. Si le début de la domestication des bovins est localisée en Mésopotamie, il y a 10.000 ans environ, les premiers jeux ou sauts de bétail d'Anatolie du sud datent de 8 à 9000 ans.

Le taureau, qui incarne la force, est à la fois un dieu, objet de vénération, mais aussi parfois un animal de sacrifice dont le sang est versé pour apaiser ou remercier les dieux. Il est Dieu de lumière, c'est le dieu-soleil MARDUK à Babylone, 3000 ans avant J.C., c'est Râ ou MNEVIS au noir pelage en Egypte ou MINOS en Crète, qui est roi également. Les romains dans le culte de MITHRA, ont assimilé culte taurin et soleil. Il est aussi Dieu de l'orage et Dieu de la pluie bienfaitrice en Anatolie chez les Hittites. Divinité à la fois du soleil et de la pluie en Hindoustan sous la forme d'INDRA, le taureau rouge ou encore Zeus lui-même se transformant en taureau pour enlever la belle Europe.

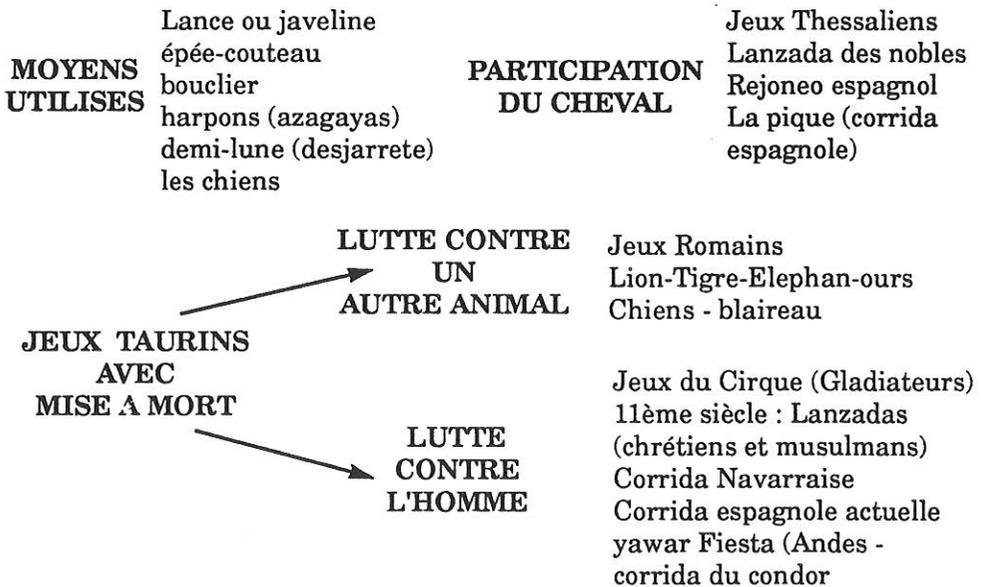
Le taureau primitif ou **Bos Primigenius** se répandit à partir de la Mésopotamie tout autour de la Méditerranée. Il fut piégé dans des fosses creusées sur le chemin du point d'eau, ou chassé à l'aide de javelines et de flèches lancées d'abord à la main, puis au moyen d'arcs. Pour l'homme, sa chair est nourriture, mais sa peau est aussi vêtement. Plus tard, à l'époque romaine, une autre forme de chasse fera son apparition, c'est la chasse-capture d'animaux vivants en Afrique, destinés aux jeux des amphithéâtres et illustrée par de nombreuses mosaïques tunisiennes ou siciliennes notamment.

UTILISATION ET VENERATION DES BOVINS



Dès l'origine, la chasse alimentaire des bovins devient un jeu taurommachique et la distraction des rois et des grands. Un bas relief représente le roi d'Assyrie ASHURNASIRPAL (884-860 avant J.C.) chassant l'auroch à l'aide d'un attelage.

On peut envisager de classer les jeux taurins en 2 catégories : les jeux avec mise à mort du taureau et ceux sans mise à mort du bovin, qui sera parfois mangé lors des agapes qui clôtureront les fêtes ou qui souvent resservira, dans bien des cas deviendra l'élément primordial du spectacle et dans quelques cas, connaîtra la célébrité.



Parmi les spectacles avec mise à mort, les jeux romains sont passés à la postérité, en partie grâce à la conservation de l'architecture monumentale des amphithéâtres. Il y avait spectacle le matin et l'après-midi : le soir, les gladiateurs s'affrontaient, tandis que les **venetiones matinales** opposaient des fauves entre eux ou au **venator** combattant pourvu d'armes surtout offensives (épieu ou épée), mais dépourvu du filet du rétiaire ou d'autre armement défensif, panoplie du gladiateur "thrace" ou du "mirmillon". Il n'a jamais été prouvé que la corrida espagnole ait puisé à la source des jeux du cirque, mais que de similitudes : le défilé initial des jeux romains, le **pompa**, accompagné de trompettes et de flûtes, est bien l'ancêtre du **paseo** espagnol. Le tour de piste triomphal du **venator** ou du gladiateur avec palmes et couronnes annonce celui du torero brandissant l'oreille du taureau. La plèbe romaine agitait sur les gradins des tissus ou des pièces d'étoffe pour obtenir la grâce du combattant, comme l'**afinionado** (amateur) actuel sort son mouchoir et l'agite vers la présidence pour solliciter le trophée.

Chez les Romains, cette passion des jeux du cirque fait détourner l'argent réservé aux routes ou entraîne la plèbe à rançonner les riches pour organiser des **munera** (1). Les organisateurs ou les autorités font distribuer sur les gradins blé, nourriture, oiseaux ou augmenter les pensions des légionnaires à cette occasion.

L'empereur CLAUDE organisa des jeux thésaliens où un cavalier, après avoir attaqué le fauve à cheval, le saisit par les cornes pour le maîtriser au sol. L'autre utilisation du cheval (attelé par paire), est réservé à un autre gladiateur, l'**essédaire** armé de lance ou javelot sur son char.

Dans l'Espagne arabe, chrétiens et musulmans affrontent les taureaux. Jeu plébéien, brutal ; sur une place cloturée, les hommes sont armés d'épées, de lances, d'épieux ou de harpons (azagayas en Espagne du Nord). Des chiens l'achèvent ou on lui coupe les jarrets (**desjarrete**) avec cette "demi-lune", instrument emmanché, qui a exactement la forme et le même manche que cet outil agricole dénommé "croissant" et servant à débroussailler. Au 14ème siècle en Navarre ou Aragon, la ville paye un spécialiste, le **matatoros**, pour tuer les toros, comme le nom l'indique, la coutume horrible des chiens ou **desjarete** sera réservée aux toros fuyards, puis disparaîtra (1880). Cette demi-lune avait été importée d'Amérique, où elle servait aussi à la chasse aux taureaux.

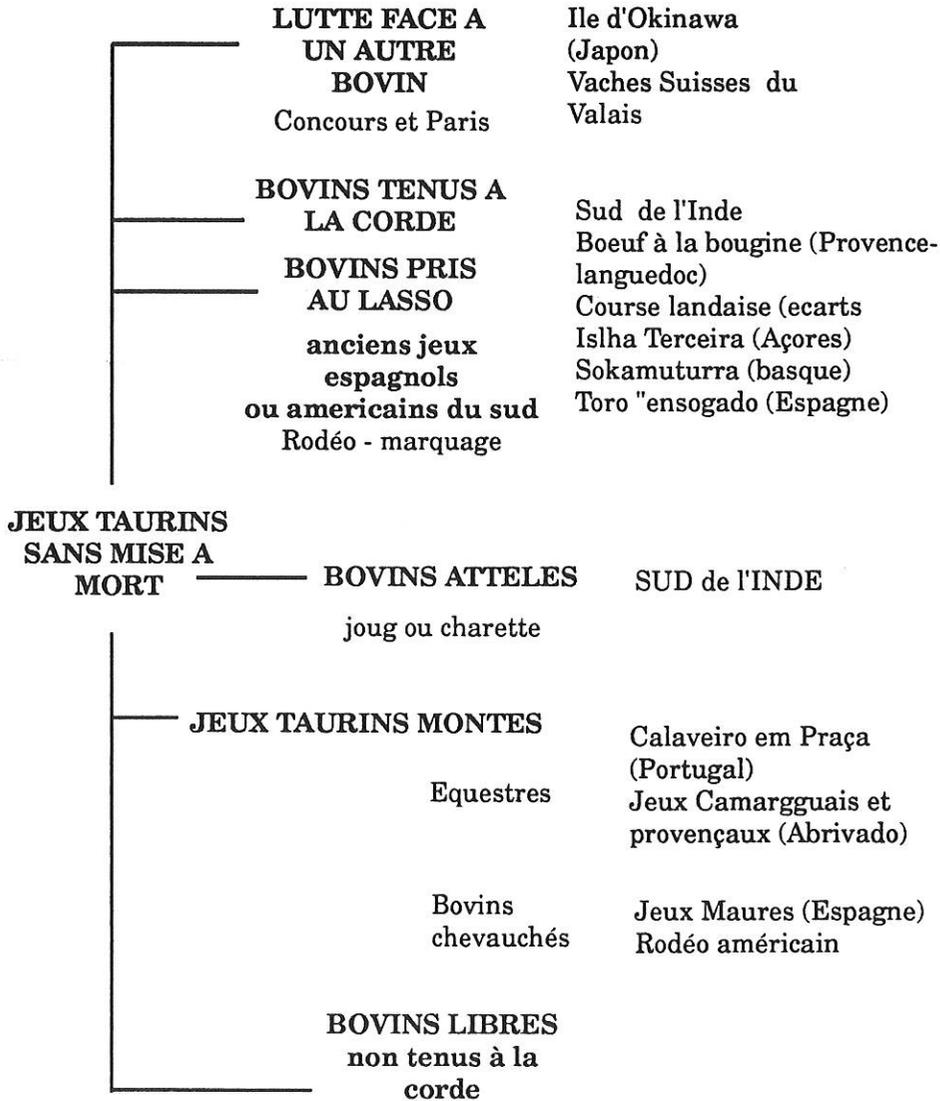
La corrida navarraise qui suivit, connut son heure de gloire avec ses tourbillons de cape, ses poses de banderilles, ses sauteurs de toros à la **gorracha** (perche). Goya a immortalisé les Martincho et autre Apinani. On sautait avec ou sans perche, au frontal (**al testuz**) ou entre les cornes

(traseuerno). Tout était permis, en l'absence de règles strictes, jusqu'à enduire la bête de poix. Puis l'usage de la lance à pied va céder la place à la lance à cheval (**lanzada a caballo**), sport uniquement pratiqué par les nobles et les exploits du Cid Campiador deviendront légende. Plus tard, la plèbe revient, aux côtés de la noblesse, qui se désintéresse insensiblement de la tauromachie : les intermèdes burlesques avec singes et dogues se multiplient. A la fin du 17ème siècle, la noblesse s'éloigne, les **Romero** et **Costillares** prennent leur place, la corrida moderne est en train de naître. Finies les estocades données du haut des échasses ! finies les banderilles posées le bas du corps dans un tonneau ! les premiers toreros comme Pepe Hillo ou Montes ont écrit les règles du jeu. Le cheval est maintenu, mais le picador a remplacé le cavalier, la pique s'est substituée à la lance, l'équidé a perdu sa mobilité, seule le rejoneo ou travail entièrement à cheval va maintenir le prestige de l'art équestre. Chez les hommes, les rôles sont inversés, le piéton joue les premiers couteaux et le piquera (picador), un comparse. La course de taureaux avec mise à mort va s'imposer en Europe Méditerranéenne (France et Espagne), gagnera l'Amérique à la suite d'Herrnan Cortes ou de Pizarro, qui, en tant que conquistadors, importeront les taureaux braves espagnols (Mexique, Colombie, Pérou, Equateur, Vénézuéla, Bolivie sont toujours des adeptes de la **fiesta brava**). Seul le Portugal la rejettera par décret royal à la suite de la mort dans l'arène d'un personnage important.

La corrida espagnole a peu d'imitations, une des plus bizarres, est bien cette corrida au condor des Andes péruviennes : dans certains villages, pris au piège, dans une fosse recouverte de branchages et d'un animal mort comme appât (exploit réalisé par le futur marié, obligation nuptiale), le condor descendu des cimes, est fixé par les pattes sur le dos du taureau (cousu sur le cuir). Il bat de ses 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 (vêtement) 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 l'occupant espagnol (taureau). La **yawar fiesta** (**yawar** est le sang en inca), toujours pratiquée dans quelques villages andins, porte bien son nom, car les tués et les blessés sont fréquents.

Le combat des animaux entre eux suivi de mise à mort, a fort justement disparu. Au 13ème siècle en Angleterre à Harewood et Darlington (entre Manchester et Newcastle), les taureaux, remplacés parfois par des ours ou des blaireaux, attachés à un anneau (**bullring**) affrontaient de féroces chiens anglais dans un champ, sur la place publique ou la cour d'une auberge. C'est le bull baiting. A Bordeaux, Goya lui-même, se rendait souvent dans le quartier de Saint Seurin pour voir combattre un taureau contre les chiens. Au

17ème siècle, le duc de Lerma oppose lions et taureaux en l'honneur de Felipe III. Au Retiro à la même époque, tigres et ours sont opposés au bovin, un loup également à Malaga en 1895. Une grande cage était parfois installée au centre des arènes de Madrid ou de Séville pour ce genre d'affrontement. Toujours au 19ème siècle, le combat contre un éléphant fut présenté dans les grandes villes ; blessé souvent à la trompe, le pachyderme se dérobait généralement. En 1904 à Saint Sébastien, taureau et tigre se répandirent dans la foule après avoir malmené les barreaux de leur prison. Beaucoup de blessés (17), mais plus par les coups de pistolet et les bousculades que par griffe ou corne.



voir schéma suivant

Dans les jeux taurins sans mise à mort, la notion de jeu se substitue à la notion de combat. En principe, (ce n'est pas toujours vrai), personne ne risque sa vie, ni l'homme, ni l'animal. Les cornes de la bête portent aux extrémités des petites boules ou sont gainées de cuir ou arrondies et raccourcies.

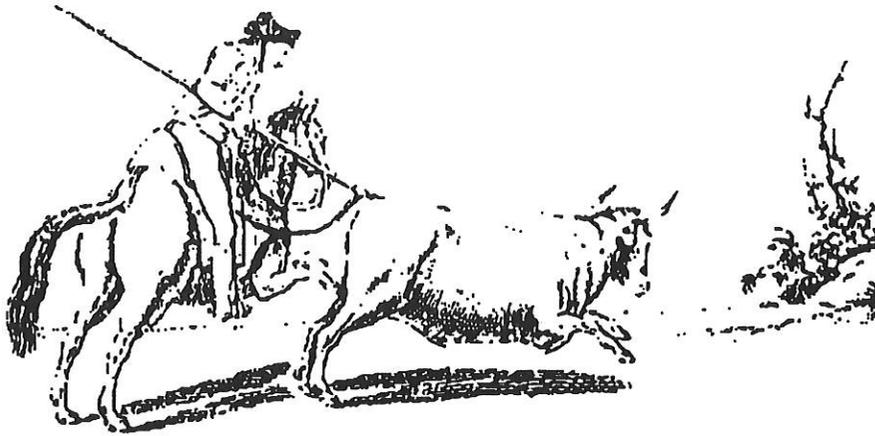
Les bovidés sont soit tenus à la corde (pour faciliter le jeu ou parfois pour limiter les accidents), soit libres.

Dans de nombreux pays, la corde est un ustensile essentiel du jeu taurin : le bovidé est parfois tenu en laisse dans le Sud de l'Inde, en Provence dans la course de boeuf à la bourgine, dans la course landaise également pour remettre la vache dans le droit chemin. Elle est utilisée dans les rues de quelques villages de l'Islla Terceira aux Açores, en Espagne, c'est le toro "ensogado" ou le "Sokamuturra" comme à El Arenal, le vieux quartier de Bilbao.

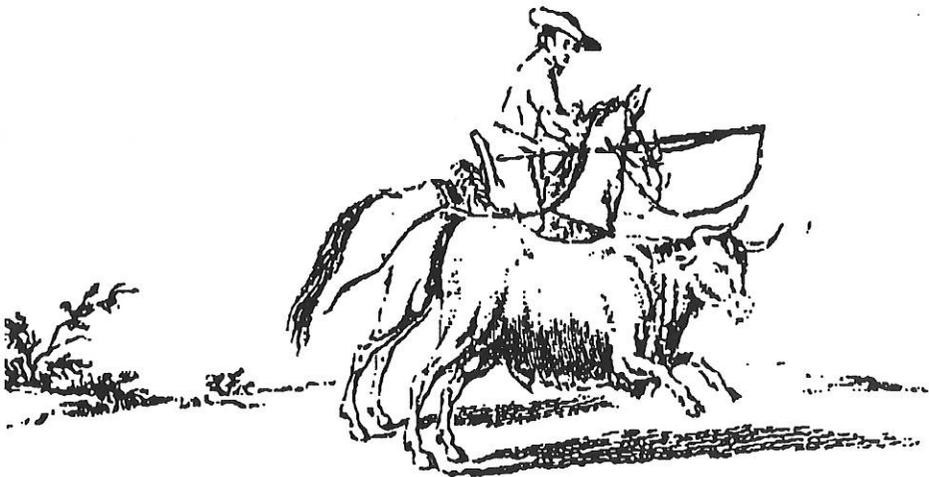
Parmi les jeux taurins montés sans mise à mort, les jeux camarguais ou provençaux sont aussi connus que "les cavaleiros em Praça" portugais (corrida portugaise classique). Plus rarement, les bovins eux-mêmes sont chevauchés : les Maures, selon Goya, auraient pratiqué ce sport, équivalent du rodéo américain. En Inde du sud, les bovins participent à des courses, attelés à un joug ou une charrette.

Le bétail qui s'affronte à Okinawa (Japon) , tout comme les boucs tunisiens ou les coqs de combat sont l'objet de paris. Les vaches du Valais s'opposent avant et après l'alpage pour choisir la reine et participer au concours.

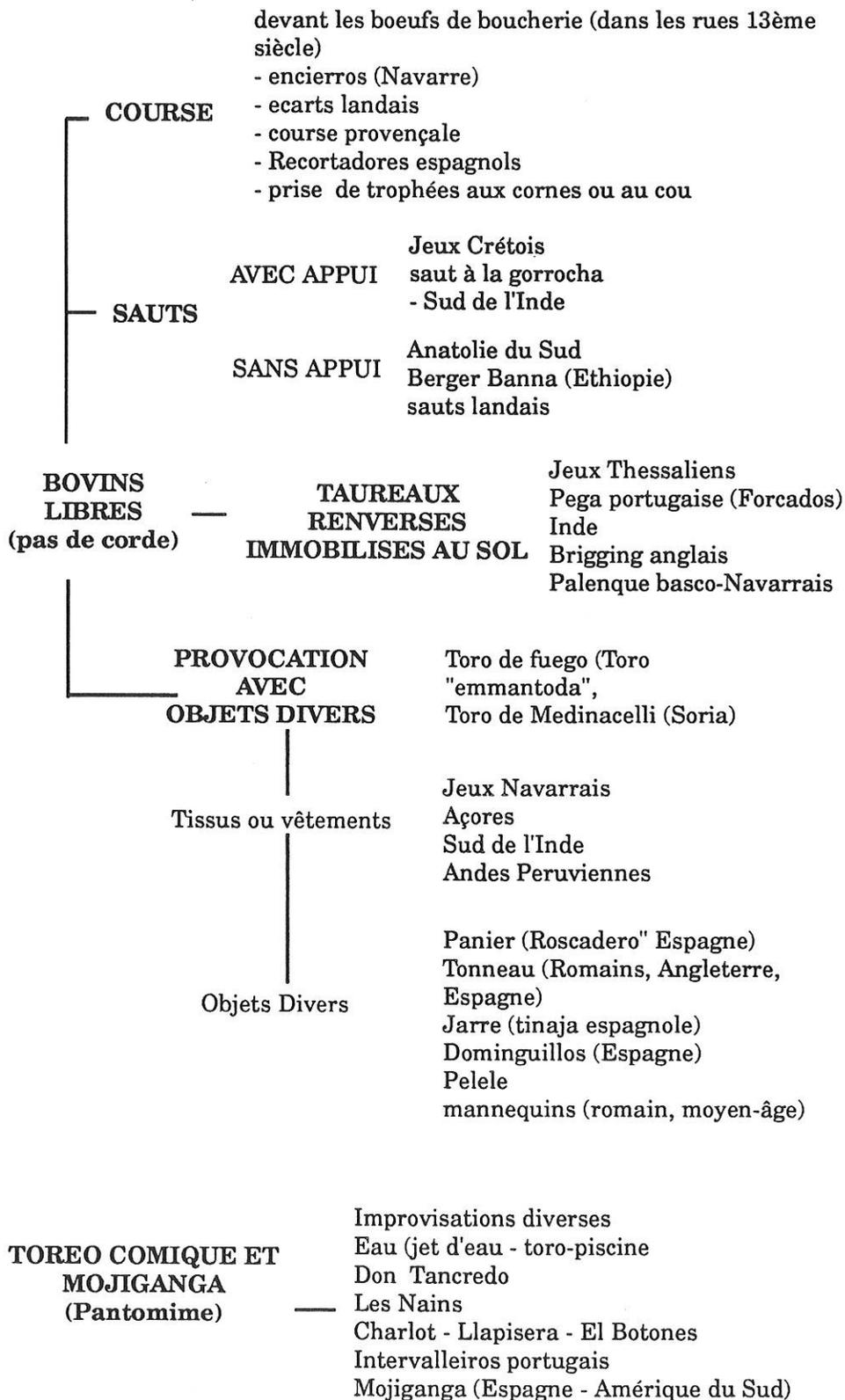
Les jeux sans corde sont bien plus nombreux : on court devant, derrière, à côté, on arrache ce qui est attaché entre les cornes, on saute au-dessus, on provoque avec les objets les plus divers, on attache même des pétards aux cornes. Depuis le 13ème siècle à coup sûr (avant probablement), les jeunes gens courent avec les boeufs amenés à l'abattoir, et ceci en France comme en Espagne. A Bordeaux, le parcours classique était le cours Victor Hugo (depuis le croisement de la rue Sainte-Catherine) et le cours Pasteur (jusqu'à la rue du Hâ). Ces courses de boeufs se sont perpétuées en **encierros** actuellement (Navarre). Au 13ème siècle également, les Anglais courent les taureaux dans les rues de Tutbury (Stafforshire) ou de Stamford (Lincolshire), c'est le "Bull running".

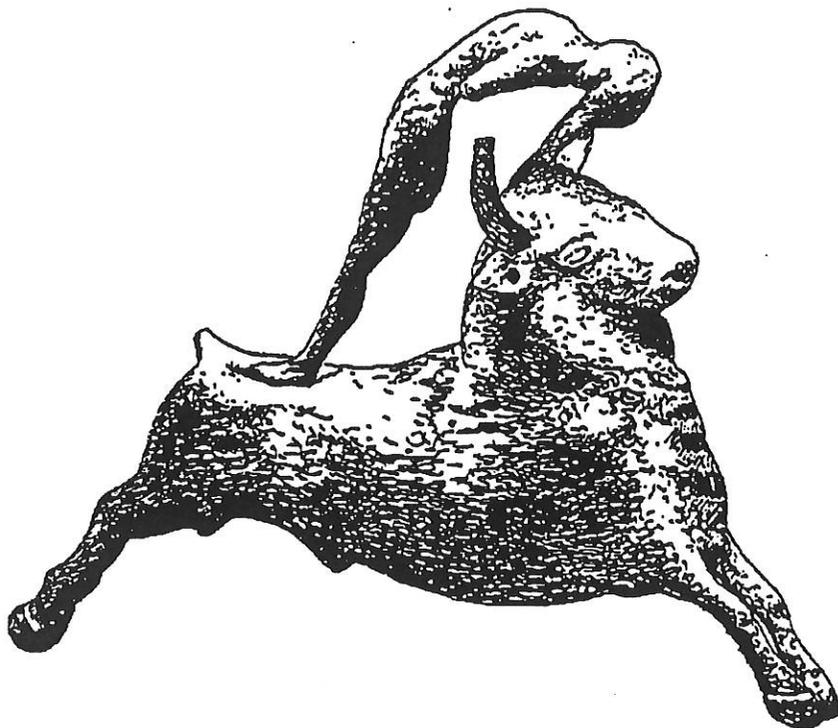


Façon de renverser le taureau à la course (Pepe Hilio) *Tauromaquia*

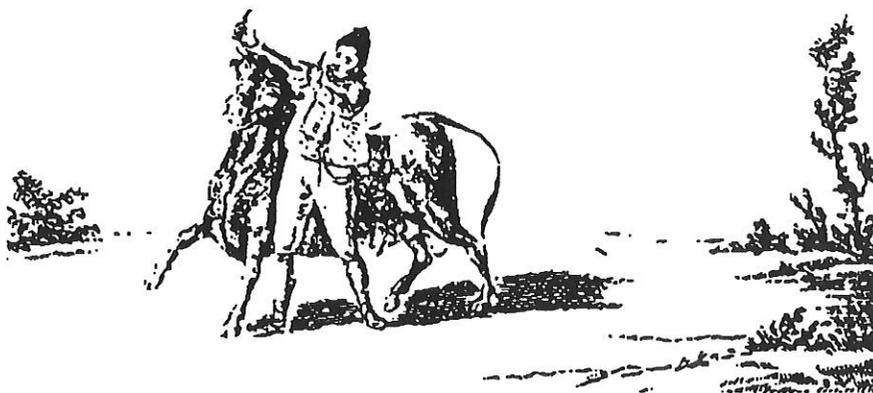


Façon d'attaper le taureau au lasso (Pepe Hilio) *Tauromaquia*





Pierre VIGNAUD - "L'art du taureau"
"Jeux taurins crétois"
Tauromachie - 1500 AV J.C. Crète Bronze



Façon de saisir le taureau par
les cornes (Pepe Hillo)
"Tauromaquia"

Dans la course à la cocarde provençale, l'homme va au devant de l'animal pour lui arracher les trophées attachés entre les cornes. En Espagne du Nord (Navarre, Rioja, Aragon), les Recortadores de Vacas vont aussi à corps découvert, par équipes de deux, essayer de saisir quelques petits rubans placés sur un fil de fer au front des vaches. Un jeu voisin persiste aussi dans le sud de l'Inde.

Les sauts taurins sont connus depuis l'antiquité par des vases, des statuettes, des bas-reliefs ou des fresques. La plus connue est celle du palais de Cnossos (Crète) : de jeunes gymnastes (femmes) sautent au-dessus des cornes d'un taureau bicolore en réalisant plusieurs figures. Les différents temps du saut sont indiqués par la position de plusieurs sauteurs autour du bovin. Les sauts d'Anatolie se sont perpétués en Ethiopie, chez le berger Banna qui, en période pré-nuptiale, doit réaliser des sauts au-dessus de nombreux bovidés alignés. On saute aussi en Inde du Sud

Le **toro de fuego** présentait initialement plusieurs variantes : **Toro de Medinacelli** (Soria), **toro emmantado**, recouvert d'un bât supportant la pyrotechnie. Son origine remonte aux guerres puniques. Hamilcar Barca fut mis en déroute par des taureaux sauvages, mais son fils Hannibal décima les légions romaines de Fabius grâce à des taureaux munis de torches de résine ou de cire enflammées attachées aux cornes. Un procédé identique fut employé en Espagne du Nord contre les troupes napoléoniennes. Si le jeu s'est généralisé de nos jours et humanisé, c'est que deux hommes sous le déguisement ont pris la place de l'animal.

D'autres jeux consistent ou se terminent par la saisie du taureau qui est renversé et maintenu au sol : les jeux thésaliens ont ouvert la voie. Une reproduction ancienne montre un taureau maîtrisé et tenu par la langue, ce qui ne paraît pas très vraisemblable, et démontre qu'il est difficile de discerner entre la légende et la réalité. A ce propos, dans le roman médiéval, en langue d'oc du **Jaufre**, hors de la forêt de Brocéliande, le roi Arthur aurait "mancorné" (saisi par les cornes et estoqué (2) un bovin sauvage. Au Portugal, la file indienne des **forcados** se précipitant de face sur le **toro** (3) et le plaquant au sol (**pega**) est bien connue dans nos régions. En pays tamoul (Inde) aussi, comme tous les autres jeux taurins sont pratiqués, on renverse également. Plus drôle est le **briggig** anglais de Stamford : c'est sur le pont que le taureau est renversé, puis jeté par-dessus bord ; le boviné regagnait la rive à la nage. Egalement renversé au sol dans le **palenque** basco-béarnais, l'animal est mangé plus tard comme dans le **briggig** (sauf s'il a évité la chute dans l'eau, auquel cas il a la vie sauve. C'est le fair play britannique)

Les morceaux d'étoffe (rouge ou pas rouge) ont souvent la préférence pour exciter les bovins sauvages. Faute de tissu approprié, la veste et le manteau sont utilisés aussi bien chez les Navarrais, aux Açores, en Inde, aux Andes. Les Romains aussi, parfois, dans l'amphithéâtre, comme dans quelques peintures rupestres africaines, montrent les premiers essais.

Les objets les plus divers sont utilisés : comme le tonneau dans les jeux du cirque romain, en Espagne pour banderiller au Moyen-Age et plus tard, chez les Anglais pour rouler vers le bovin en se cachant à l'intérieur. En Navarre, les **roscaderos** n'ont pas disparu, en Aragon non plus ; on provoque la charge de la bête à l'aide d'un grand panier fixé à un bâton, qu'un vacher maintient devant lui pour se protéger de la charge de l'animal. Ce vacher est poussé par quelques auxiliaires, afin de ne pas tomber à la renverse. Le bétail est noté selon sa façon de charger, d'aller au panier et de pousser. Le **roscadero** est l'homme qui tient le panier.

Dans la suerte de la **tinaja** (jarre), ce récipient est enterré, l'ouverture au ras du sol, l'homme s'y réfugie à l'abri du coup de corne. Avec les **dominguillos**, **pelele**, et autres mannequins, nous entrons de plein pied dans le toreo comique. Ces mannequins gonflables verticaux car lestés de plomb à la base datent des Romains (Ovide). Le boeuf d'Esperaza (Aude), lui, joue avec un vieux cuir ficelé.

Les nains, mis à l'honneur par Velasquez, occupent une grande place dans ce toreo comique, qui est davantage prisé en Espagne ou en Amérique du sud qu'en France méridionale. Néanmoins les vachettes de la télévision ont séduit une partie de l'Europe lors des **Jeux sans Frontières**. Le personnage de Don Tancredo, sorte de Pierrot, enfariné de plâtre, immobile sur un socle dans une attitude marmoréenne pour tromper le taureau, a connu son heure de gloire au début du siècle.

L'énorme succès de Charlie Chaplin se répercuta dans l'arène, les "charlotades" se multiplièrent. Un émule de Charlot, Llapisera, adopta l'habit que Chaplin avait emprunté à son maître Max Linder. A ses côtés, un groom en costume (El Botones) était toujours présent.

Un autre genre de toreo comique a évolué à part depuis les 16ème et 17ème siècles, pour tenir une place importante au 19ème siècle. C'est la **mojiganga** ou pantomime : mélange de théâtre et de spectacle taurin, comme la **lidia** d'un toro lors de la représentation de "Carmen" dans nos arènes françaises. Plus proche de la farce que du mime, la **mojiganga** utilise des sujets très différents : épopée, roman picaresque, zarzuela, les grands événements d'actualité, des sujets guerriers par exemple.

Le Diable est resté longtemps un choix de prédilection. Robinson Crusoé ou Don Quichotte faisaient partie du grand répertoire. Les **intervalheiros** portugais sont assez proches des **mojigangas**. Le Vénézuéla aussi aime bien ce genre.

Le toreo bouffon a influé sur le toreo classique et vice-versa. Certains grands toreros ont débuté dans le même spectacle mais pour assurer la partie tauromachie classique, et ceci a peut-être contribué à introduire à faible dose quelques attitudes de ce toreo dans la corrida espagnole. Il y a une vingtaine d'années, devant un très nombreux public, un torero vedette a mélangé un peu les deux genres, en recherchant le sensationnel. Il draina un néo-public de touristes. Il n'a pas eu de disciples, le genre n'a pas survécu lors de la retraite de son créateur.

Après ce tour d'horizon forcément incomplet et discutable, (ce dont nous sommes bien conscient), nous souhaitons que cette première ébauche de classification soit complétée ou remaniée, mais serve de point de départ à une investigation complémentaire.

Que cette corde de taureau soit le fil d'Ariane qui nous guide, nouveaux Thésée, dans ce labyrinthe encore plein de Minotaures ignorés.

BIBLIOGRAPHIE

BEDOYA (Fernando G. de) **Historia de l toreo y de la spricipales ganaderias de Espana.** Madrid 1850.

CANTIER (Francis) "Quand la pompa tenait lieu de paseo, **Revue Toros**, Nimes n° 1177-1178.

CAMPS (G.) "Les **origines de la domestication dans le nord de l'Afrique**". Ed. CNRS Paris 1977.

CONTRERAS GORDO (M. Pilar) "**La agresividad del toro de lidia**". Cordou. 1980.

COSSIO (J.M. de) **Los Toros**, Espasa Calpe. Madrid.

DARRACQ (J.P.) **Aficion**. Ed. Barnier. Nimes, 1980.

DUPUY (Pierre) **Légalisation et réglementation de la corrrida en France -** Barnier Nimes 1983.

EPSTEIN (H.) **The origin of the domestic animals of Africa**. New York 1971.

FERRUS (Maurice) **La corrida à travers les âges à Bordeaux et dans le Sud-Ouest**. Bordeaux 1925.

FRIEND(J.B.) et BISHOP (D.) **Cattle of the World**. Press Poole Dorset. 1978.

GAUFRETEAU (Jean de) **Chroniques bordelaises du début du 17ème siècle**.

GUILAINE (J.) **Les débuts de l'élevage en Méditerranée Occidentale**. Ed. CNRS Paris 1977.

LACROIX (Louis Gilbert) **Le taureau de combat**. Nimes. 1981.

LEGRAND (Michel) **Les courses de taureaux dans le Sud-Ouest de la France jusqu'au début du 20ème siècle**. Ed. Lacoste. Mont de Marsan. 1934.

LINDNER (Kurt) **La chasse préhistorique**. Payot. Paris 1950.

MAURON (Marie) **Le taureau, ce Dieu qui combat.** Albin Michel 1949.

ODUAGA-ZOLARDE **Les courses de taureaux expliquées** 1854.

ORTEGA y GASSET **La caza y los toros.** Espasa Calpe 1962.

PELLETIER (Claude) **La tauromachie et les Basques.** 1981.

PETTER (Francis) **Les animaux domestiques et leurs ancêtres.** Bordas Paris 1973.

PEYRIE (Daniel) **Histoire des bêtes à cornes.** Toulouse. 1931.

RELANCE **El toro de lidia.** Madrid 1912.

REMY (G.) **Les courses landaises.** Edition Lacoste Mont de Marsan.

URIARTE (Luis) **El toro de lidia espanol.** Union des bibliophiles taurins - Madrid 1973.

NOTES

(1) **Munera** : combat de gladiateurs

(2) **Matar** : en espagnol tuer

(3) **estoquer** : tuer avec l'épée

(4) **Touro ou toira** : taureau en portugais

(5) le **brigging** a disparu au 19ème siècle

(6) **Abrivado** : jeu camarguais bien connu, qui consiste, lors des fêtes, à lacher à partir d'un camion dans une rue de la ville ou du village, plusieurs vaches braves qui galopent entre les chevaux des gardians de l'élevage. Des jeunes gens essaient de détourner une ou plusieurs bêtes du groupe.

II

IDEOLOGIQUES

LES TOROS COMME MODE DE TRANSMISSION DU MYTHE *

Dominique FOURNIER
C.N.R.S. - M.S.H.

L'attente avait été longue pour tous ceux qui n'avaient pas eu la chance de se trouver à Madrid pour la corrida de la **feria de otono** 1987 au cours de laquelle Rafael de Paula avait surpris et ému, pour longtemps, l'arène tout entière. Quelques jours plus tard la rumeur courut à Séville que la télévision allait retransmettre l'enregistrement de la course vers 13h30. Chacun se déprit alors de ses occupations professionnelles comme il put et se précipita chez lui afin de se rendre compte par lui-même d'un évènement taurin déjà abondamment commenté. Il vit de belles choses, il admira certains détails, il ne parvint jamais à vibrer totalement, ni à inscrire pour toujours la **faena** (**un extasis nada exagerado**) dans sa mémoire. L'"ivresse" communicative du torero s'était dissipée lors de son passage par les canaux cathodiques ; le téléspectateur n'eut même pas à dessoûler pour remarquer quelques défauts techniques et il se surprit à juger avec froideur l'oeuvre du maître gitan. Le véritable **aficionado**, l'inconditionnel de la **fiesta nacional** n'admit bien vite qu'il ne lui restait en fait d'autre choix que d'oublier peu ou prou ce que l'écran lui avait donné à voir pour accepter de participer à la transmission d'une légende naissante en répétant à l'envi ce qu'il avait lu ou entendu de ces instants exceptionnels. Comment éviter sans cela le découpage abusif du fait social total que représentent les toros, comment éviter une rupture individuelle avec un discours culturel fondamentalement collectif, comment éviter l'asservissement d'une vision enchanteresse à la lourdeur tyrannique d'une technique de communication importée ?

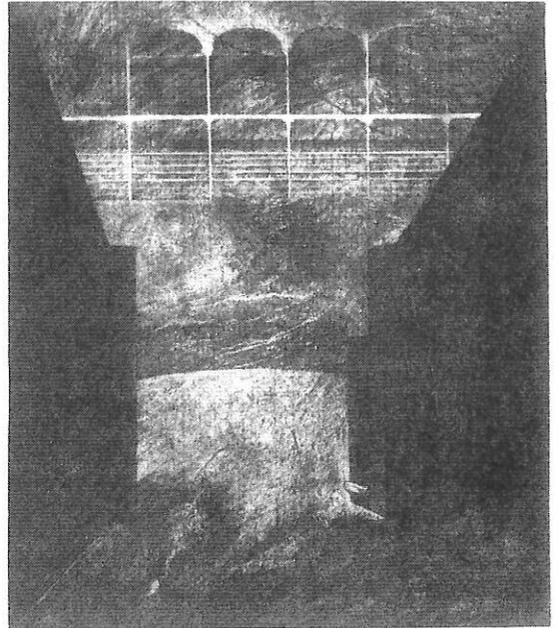
Les toros comme un mythe

En fait, les toros fonctionnent comme une forme de tradition orale ou, plus largement, comme un authentique mythe dont la morphologie se rapproche de nombreux mythes d'origine européenne (et même américaine). Fondée de façon classique sur un schéma dualiste d'oppositions parfaitement mis en valeur par certains auteurs (ex. Manuel Delgado Ruiz, 1986), la corrida comme système

* cf. **TAUROLOGIA** n° 3-1990.



Décembre 1988



La Plaza de toros de Madrid, vide. (pointe sèche)
Gravure d'Annie Rodriguès (1986).



La photographie arrête le mouvement
mais accentue la force des normes symboliques.
Festival à El Bosque (Cadix) F. Ruiz Miguel ; novilla de Guardiola.
Janvier 1988.



Le contrôle technique de la mort. Festival à El Bosque (Cadix) F. Ruiz Miguel ;
novilla de Guardiola. Janvier 1988.

se structure sur un mode ternaire qui concerne aussi bien les acteurs que le rite, et même la chaîne opératoire globale (de la production de reses bravas à leur consommation). Pour résumer, on pourrait énoncer ces quelques groupes d'exemples qui tiennent parfois du lieu-commun :

1° a) Le toro symbolise la nature ; b) le torero, le sacrifiant culturel au contact des forces de l'irrationnel ; c) les spectateurs, la société.

2° a) l'irruption du toro dans la piste (ruedo) resitue dans un lieu public le chaos originel ; b) celui-ci provoque l'apparition du héros culturel dont les qualités naturelles lui permettent d'affronter le danger trivialement admis comme inhibant ; c) la mise à mort de l'animal et la victoire de l'homme sur la monstruosité divine rétablissent l'ordre et peuvent se voir sanctionnées par l'attribution de récompenses spécifiques, culturellement significantes (1).

3° a) l'élevage prétend à une reconstruction de la sauvagerie ; b) la réalisation du rite exprime la volonté de contrôle de la violence du contact inévitable entre la nature et la culture ; c) l'après-course, qui est consommation et, comme on va le voir, discours, implique des formes de jubilation culturelle.

Mais au-delà de ces formes morphologiques, les toros (2) répondent à merveille à la définition du mythe, un discours composé de symboles qu'une société utilise pour transmettre ses propres modes de représentation du monde, ses conceptions relatives aux formes d'organisation sociale, ses critères d'identité culturelle. D'une façon ou d'une autre, les grands auteurs anciens, le Conde de las Navas, Fernando Villalon, Ortego y Gasset ou Enrique Tierno-Galvan, s'il faut en citer quelques-uns, ne disent pas autre chose de la **fiesta nacional**. On comprend mieux alors cette préoccupation essentielle des premiers toreros à pied célèbres de figer par écrit leurs conceptions et les règles naissantes du toreo moderne : issus du peuple, analphabètes, Pepe-Hillo ou Francisco Montes (3) aspiraient à une reconnaissance sociale en tuant des toros élevés à cet usage par des représentants de la classe dirigeante (4). L'écrit marquait la rupture intervenue au XVIIIème siècle dans la tradition tauromachique, il rappelait l'urgence d'une évolution sociale qui eût permis à des individus-héros issus des milieux populaires d'assurer, eux aussi, la transmission spectaculaire des vertus reconnues par l'ensemble du peuple espagnol.

En osant se munir de l'épée pour remplacer le cavalier hidalgo comme acteur principal de la fête, le torero à pied se parait symboliquement des dépouilles du guerrier dont le représentant "naturel" dans l'ordre de l'imaginaire espagnol n'était autre que le grand éleveur de bovins. Bien que celui-ci n'appartînt pas nécessairement à la noblesse dominante au moment où

commençaient à s'élaborer de vagues techniques de sélection du côté de Utrera en Basse-Andalousie (cf. P. Romero de Solis, 1983), il se référait de façon explicite à des conceptions nobiliaires immuables. De là cette insistance toute particulière sur la notion de caste, de lignée par le sang, et cette recherche forcenée, alors non-économique, de prestige à travers l'activité pastorale, ce qui, comme l'écrivait G. Bataille (1953 : 365) "est une attitude de maître, liée à un ensemble de valeurs dont la vertu guerrière est la principale." La codification nouvelle proposée par le tueur de toros plébéien recomposait des formes paradigmatiques sur lesquelles chacun allait pouvoir gloser à sa manière, qu'il fût torero, éleveur ou spectateur.

Il était alors fondamental que la corrida moderne, forme ritualisée du mythe, appartienne à un complexe spectaculaire dans lequel, comme l'a fait remarquer Pedro Romero de Solis, la foule pouvait enfin exprimer son avis, juger et imposer une évolution qui tînt compte de ses goûts. Chaque corrida s'est désormais transformée en un véritable absolu sociologique dans lequel, réunis pour assister à l'affrontement culturellement symbolique d'un homme d'exception et d'un animal rendu dangereux par l'illusion du sauvage, les spectateurs taurins deviennent des acteurs indispensables à la fête. Mais cette corrida, parfaitement insérée dans son temps, continue paradoxalement de raconter le mythe fondamental parce qu'elle conduit la foule indistincte à prendre part à une situation où le bien et le mal auraient une signification ontologique dépassant les valeurs éthiques socialement établies (E. Tierno, 1988 : 54). Elle n'aura donc de cesse de rappeler, par la mise en scène irréfragable de la mort (personnifiée par le toro), que l'individu-spectateur doit conserver sa sagesse ancestrale face au mystère de la mort (la victoire absolue de la nature), qu'il doit reconnaître avec humilité la supériorité de l'homme qui est aussi fou que fort pour se jouer et triompher de la force létale à laquelle il a choisi de s'affronter. En effet, à l'instar du guerrier, le torero est seul capable d'assurer un équilibre entre la nature et la culture parce qu'il accepte d'accomplir l'acte scandaleux qui consiste à donner la mort ; le spectateur admet, lui, sa propre défaite face à la nature, représentée par cette peur de la mort qu'il partage avec ses voisins de gradins. C'est pourquoi il ne peut que s'enthousiasmer lorsque celui qu'il admire lui fait oublier, l'espace d'un instant de grâce, sa condition première.

Peut-être faudrait-il un poète, ou un théologien, pour comprendre et décrire comment naît ce moment précieux qui touche parfois celui qui assiste à une corrida de toros. Simple effet d'un art qui semble chaque jour plus intériorisé, ou réaction charnelle devant un spectacle sanglant, enivrant, et exaltant ? Sans doute les deux à la fois dans la mesure où il existe alors une adéquation avec des sentiments nés d'une compréhension instinctive d'un univers culturel spécifique qui appelle une réaction forcément populaire. Qui

peut nier en effet que la corrida ne constitue un art profondément baroque conjugant, face qu péril suprême, la passion et la raison, l'exubérance vitale et le contrôle intellectuel (E. Tierno, 1988 : 49) ? Qui ne sera prêt à reconnaître que, devant un spectacle dont elle a conscience qu'il émane d'elle-même, la foule indistincte ne retrouve la volonté d'affirmer une identité parfois menacée (E. Gil Calva, 1989 : 26) ? C'est bien pourquoi, pour se pérenniser, une telle vision du monde et de soi-même n'admettra, pour devenir histoire, d'autre mode de transmission qu'un discours forcément communautaire.

De l'ivresse du spectacle à la communication vinaire

La tauromachie demeure l'art de l'instant, et comme telle, soumise à une subjectivité d'autant plus absolue qu'elle en appelle à des réactions émotionnelles intenses. Il lui faut donc, pour réintégrer le domaine de la collectivité, passer par des relais de communication qui appartiennent au même univers culturel. Sans échange, pas d'histoire, ni d'ivresse.

Dans *Taurofilia racial*, F. Villalon évoquait un spectateur madrilène assidu, toujours déçu, dont il faisait en quelque sorte le parangon des véritables "gardiens du temple", ceux qui ne voient dans les toros qu'un rite fermé à caractère religieux, dont les règles ont été établies une fois pour toutes. Cet homme est taciturne, il est solitaire. Soucieux d'orthodoxie tauromachique, il risque pourtant d'en devenir l'un des contempteurs dans la mesure où il refuse de s'ériger comme simple vecteur de transmission du mythe. Or c'est celui-ci qui a conféré au rite sa structure. Et le mythe se revivifie périodiquement à l'occasion des célébrations spectaculaires, il se nourrit des libations et des consommations festives ultérieures qui font partie intégrante de l'ensemble du processus sacrificiel.

Sur les gradins, les spectateurs ont besoin de ressentir qu'ils participent à une authentique communion, et c'est sans doute pourquoi la fiesta nacional suscite le plus grand enthousiasme à l'occasion des *ferias*. C'est alors que se nouent des liens de voisinage avec échanges de propos et de nourriture, que les différentes parties des arènes deviennent autant de quartiers s'efforçant de se reconnaître une identité propre, que chaque public se distingue d'une façon ou d'une autre de celui des cités voisines (1). L'évènement unificateur, national, donne l'occasion aux tendances régionales de s'exprimer au coeur même des arènes. Dès que le toro a roulé à terre, dès que s'est relâchée la tension extrême unissant torero et spectateur, commencent quelques courtes palabres qui n'ont d'autre but que de se rassurer, de vérifier que l'on a bien vu. Avant la sortie du toro suivant, l'individu qui s'était isolé dans la contemplation angoissée de la défaite de la

mort, retrouve le contact avec sa communauté la plus proche. Redevenu être social, il cherche à obtenir confirmation de son propre jugement, il veut savoir s'il se trouve bien en adéquation avec les normes établies sur place. Il vit encore dans l'instant, il voit pour témoigner.

Aux toros, le spectateur n'a le droit de s'exalter que dans la mesure où il participe d'un tout social, et parce que, pour reprendre l'expression d' E. Tierno (1988 : 44), **todos los que sin riesgo miran al torero jugandose la vida son en ese momento, desde el punto de vista español, inferiores a él.** La satisfaction hédoniste et le profond jugement individuel qu'il tire de l'évènement auquel il assiste, doivent vite se retrouver intégrés dans un espace culturel supérieur. Ce n'est sans doute pas en vain que l'on évoque l'ivresse provoquée par le toreo : une société n'admet en matière de modification de conscience individuelle que celle qu'elle parvient elle-même à contrôler. Or, comme le vin, la vision d'une **faena** est utilisée par les hommes comme un moyen de communiquer entre eux. On ne s'étonnera donc pas de constater que cette vision sociale, définitive, s'élabore dans les bars, après la course.

Bars ou tavernes, **penas** et clubs divers, lieux clos éminemment culturels s'opposant au calice de l'arène ouvert vers le haut, espaces reconnus ou marginaux, tous favorisent la rencontre d'individus soucieux d'exprimer en public le sentiment qu'ils viennent de connaître. C'est au fond des estaminets que se refont les courses, que chaque charge d'un toro, chaque passe de cape ou de muleta qui s'est inscrite dans une vision éphémère, nécessairement tronquée, subissent aussitôt une transformation critique, sont disséquées, analysées, commentées et finalement replacées dans un tout harmonieux, rythmé, exemplaire. C'est là que s'affirme la vision définitive, parce que collective, de la course. Reproduites à la manière d'un **toreo de salon** (1) par des consommateurs qui enrichissent aussitôt leur connaissance de l'expérience subjective de l'autre, les passes s'enflent d'une qualité qu'elles n'avaient peut-être pas.

A l'origine de ce mensonge, il y a sans doute l'émotion artistique transmise lors du combat. Mais il y a aussi cette identification commode, revivifiée par le vin des tavernes, avec l'homme qui a risqué sa vie. Le vin, qui facilite la communication entre les gens, devient un refuge où l'on se rassure devant la présence de la mort conjurée par procuration. En groupe, on aime à se tromper soi-même sur sa vie alors que le torero, lui, s'est individuellement joué de la mort.

Pour la transmission du mythe, le passage par le bar comme lieu de libation et de communication devient partie intégrante du processus rituel (2). Si l'on accepte de considérer les toros comme un mythe, on admettra en effet

que les qualités intrinsèques de la faena de l'après-midi ont pu transformer celle-ci en une variante, une mise en parole particulière du mythe. Ce caractère paroxystique risquant à terme de déstabiliser les règles énoncées par la tradition orale, une réinterprétation immédiate de la variante rituelle devient vite nécessaire. parce qu'elle récuse les visions individuelles (naturelles) qui sont autant de facteurs de désordre, l'ivresse de la parole collective parvient alors à transformer l'histoire éventuelle en légende reconnue, et elle enrichit le mythe. Peut-on en attendre autant des modes d'enregistrement et de communication modernes ?

L'avidité visuelle nourrit la technique et refroidit les enthousiasmes

S'il est bien inutile d'insister ici sur la subjectivité de l'objectif de la caméra, il convient de rappeler que celui-ci contraint à l'excès les choix du spectateur, et donc bientôt de l'ensemble des acteurs de la corrida. En tant qu'option technique, l'enregistrement moderne transforme les règles formelle du rite, en tant que mode de communication, il dépossède chaque **aficionado** de son rôle, essentiel, de vecteur du mythe identitaire.

Même si sa connaissance des choses taurines le prédispose à observer efficacement ce qui se passe dans la piste, le spectateur des gradins ne parvient à conserver d'une **faena** qu'une vision volontairement fragmentaire ou, à l'inverse, globalisante à l'excès. L'enregistrement, avec sa démarche profondément analytique, impose une vision différente dans la mesure où l'ensemble des **aficionados** dispose désormais de la possibilité d'assister au rite de façon rapprochée; chacun sera alors à même de juger de la bravoure d'un toro et de décortiquer la technique d'un torero à partir des informations gravées sur la pellicule sensible.

Bien plus, l'enregistrement permettant la répétition, la notion de rythme devient moins essentielle, tandis que la linéarité intrinsèque au toreo peut se voir réduite à des ensembles de plans successifs, presque indépendants les uns des autres. Et que dire des multiples incidents qui peuvent émailler le travail des hommes dans la piste ? Le film alors devient capable d'expliquer ce que l'émotion rangeait du côté de la fatalité et, partant, livrait à l'exaltation de la légende. Le toreo, art de l'éphémère, tend à se figer dans le temps, à ralentir son mouvement rituel pour accorder plus d'importance à la notion de plasticité qu'à celle d'expression spirituelle.

On sait bien sûr que de nombreux facteurs d'ordre socio-économiques contribuèrent à faire évoluer la corrida moderne. On doit pourtant admettre

que le fait technique aurait été capable à lui seul d'affecter son cours : le cinématographe, puis le magnétoscope, reposaient la question des toros comme mode de communication traditionnelle. Car les savoir-faire techniques, quel que soit le statut de l'acteur du rite (éleveur, matador ou spectateur), s'étaient jusqu'alors transmis empiriquement ; à présent que l'effet-spectacle, la tendance à l'objectivisation (due à l'archivage et à la répétition) prennent le pas sur la puissance intérieure du rite, la norme devient patente et la parole seule ne suffit plus à dire les règles techniques. Mieux instruits par un mode d'information extérieur à leur propre culture, les spectateurs réclament une cérémonie qui fait la part belle aux détails techniques, renforce la sensation artistique, glorifie le style individuel, plus culturel, au détriment de la faculté à mener une lutte tumultueuse. Chacun sait dorénavant que ces exigences ont conduit à des modifications substantielles dans le toreo, et même bien sûr chez le toro.

A la manière de la transcription d'un mythe aux capacités adaptatives infinies, l'arrivée de l'information moderne dans la fête crée une rupture dans la tradition orale et elle tend à en figer les possibilités d'évolution conceptuelle. Dans le même temps toutefois, elle accentue les paradoxes inhérents au monde taurin. On constate ainsi que c'est en poussant le sacrificateur à opérer par des gestes plus strictement conformes à l'ordre du rite que l'enregistrement cinématographique évacue le sentiment du sacré : voici que l'organisation de la lutte à mort primitive, génératrice de vie, se transforme en une esquisse de collaboration ambiguë entre les forces opposées à l'origine (1) ; voici que malgré les longues focales, va s'agrandissant la distance entre le spectateur et le héros sacrificateur, toujours courageux, mais aussi mieux armé techniquement. L'excès de technique et, donc, la domination de la raison, atténuent l'émotion, limitent la communication immédiate avec la foule, font oublier l'ivresse de l'irrationnel.

Bien entendu, la prise en compte envahissante des facteurs techniques implique aussi un renouvellement des logiques sociales telles qu'elles se sont toujours exprimées, malgré tout, dans l'univers des arènes. Ainsi, l'emplacement des loges réservées aux maestranes, les classes les plus favorisées choisirent de se réserver l'accès aux travées supérieures des premiers bâtiments consacrés aux jeux taurins parce qu'il s'agissait alors pour elles d'affirmer symboliquement l'excellence de leur rang social. On a assisté depuis à un renversement de critères d'occupation des sièges dans la mesure où, les détails primant désormais sur le tout et les notions individuelles l'emportant sur les conceptions communautaires, le spectacle public impose une vision rapprochée, plus conforme à celle qui est offerte par le confort de la modernité.

Le téléspectateur qui assiste chez lui au déroulement d'une corrida perd la notion de l'environnement communautaire ; revenu dans le cadre des arènes, sa vision sera déformée par ses nouvelles habitudes. L'Etat moderne, maître des ondes, parviendrait enfin à cet objectif qui, d'après M. Delgado Ruiz, lui serait prioritaire depuis le XVIIIème siècle : évacuer la foule de la fête. Auparavant, à l'époque de Philippe IV par exemple, et contrairement à ce qu'une certaine tradition rapporte en matière de contrôle du jeu taurin par la seule noblesse d'épée, "Les Grands d'Espagne, les **caballeros**, les **hidalgos** et les plus humbles des classes populaires se disputaient avec enthousiasme le droit de prendre part au combat" (A. Rodriguez Villa, 1886 : 279). L'Etat commença donc par expulser du **ruedo** certains éléments qui se comportaient en effet de façon anarchique, de même qu'il avait fait très tôt obligation aux garçons de piste d'effacer le plus rapidement possible toute trace de souillure sacrificielle après la mort de chaque toro. Mettant ensuite les courses sous son contrôle exclusif au moyen de réglementations officielles et d'une dépendance au Ministère de l'Intérieur, il ne lui restait plus qu'à dépouiller le public de sa fonction de transmetteur de mythe. Que peut alors devenir, sans lui, l'essence même de la fête : la volonté de conjurer la mort et d'assurer la reproduction de l'identité populaire ?

Car la manzanilla, le vin ou la bière des tavernes ne libèrent dans le langage que des impressions immédiatement "transmises" par la confrontation de l'homme et du toro au coeur d'un espace privilégié englobant la communauté tout entière. Or cette confrontation n'a de sens que si elle transmet une émotion fondamentale qui n'est autre que la peur. La peur profondément populaire plus que strictement taurine motive la fête, la peur admise de la mort, l'inconnu incontournable qui fait de l'homme commun un spectateur ; la peur directe du torero pour la corne de la bête, peur dépassée par un subtil mélange de courage et de technique. C'est la prise de conscience de cette peur née avec un toro appartenant à un sauvage savamment préservé qui sert de courroie de transmission du mythe dans l'espace rassurant du bar, parce qu'il faut alors s'en libérer.

Dépouillée de cette émotion par la froideur de l'écran ou l'impersonnalité de la bande magnétique, la fête oublie son aspect baroque, l'équilibre entre la folie et la raison, le courage et l'ivresse. Pris comme un tout, les spectateurs artisans et vecteurs du mythe font de cet équilibre la notion culturelle dans laquelle ils se reconnaissent parce qu'elle demeure reliée aux puissances naturelles ; ils restent par contre largement réticents face à l'impression de force et de connaissance technique médiatisée qui affirme la prévalence de la culture officielle, et donc la prééminence de l'Histoire sur le mythe.

Et moi, pauvre taumane méditerranéen exilé à Paris, je vis tant bien que mal mes contradictions culturelles et ne souhaite qu'une seule chose : que certaines chaînes de télévision françaises continuent de retransmettre de temps en temps, les courses auxquelles il ne m'est pas donné d'assister. Ma peine est assez grande de savoir que je ne connaîtrai pas alors l'honneur de pouvoir répéter l'acte de foi suprême de ceux qui vivent avec le toro et ne regrettent jamais les cent-cinquante ou trois-cent francs dépensés pour une corrida insipide : ! **manana sera otro dia** !

NOTES

(1) On pense ici par exemple à l'attribution de l'oreille, puis plus tard des divers trophées que le matador brandissait à l'origine aux yeux de tous pour rappeler qu'il venait de recevoir le don du toro tué, à la manière d'un mode de paiement reconnu par la foule.

(2) **Los toros** n'est rien d'autre que le terme générique désignant l'univers culturel défini par la confrontation de l'homme et du taureau de combat.

(3) "Pepe-Hillo" au 17ème siècle combattait des toro à demi-sauvages appartenant à des petits propriétaires (et non à la classe dirigeante). Il refusait les toros castillans. Montes au 18ème siècle affrontait des toros d'élevage organisé provenant de ce qui seront bientôt les classes dirigeantes. (Note de la rédaction)

(4) ou plus exactement de la classe possédante (Note de la rédaction).

(5) Cela va parfois si loin que les voisins de **tendido** de la Semana Grande ou de la San Issidro se retrouvent d'une année sur l'autre. Il arrive même que, à la fin de la feria, des accords de confiance soient passés entre voisins pour l'achat de l'abonnement de l'année suivante : "faites-moi savoir si vous ne pouvez venir faire la queue le jour de l'ouverture des guichets, je vous achèterai votre propre abonnement...". Vous savez aussi que si votre voisin ne peut venir certain jour à une course, il vous confiera son billet sans vous en demander d'autre paiement qu'une éventuelle réciprocité, ou l'offrande d'un verre, d'un bocadillo, etc.

(6) C'est le toreo que l'on réalise en général à l'entraînement avec un collègue ou un ami pour jouer le rôle du taureau idéal et permettre la réalisation de passes techniquement sans faille. dans l'arène, c'est par contre le toro, toujours différent, qui commande le plus souvent...

(7) Le passage par le bar pose aussi le problème de la personnalité de celui qui participe à la transmission du mythe. On notera d'abord que les femmes ne composent pas la clientèle la plus assidue des tavernes, même en ces jours de fête, surtout lorsqu'elles ne sont pas accompagnées. Il faudrait s'interroger pareillement sur l'emplacement géographique des bars taurins, leur proximité par rapport aux arènes, et la qualité socio-culturelle de leurs clientèles respectives au moment où le phénomène urbain moderne pousse les spectateurs d'origine populaire à abandonner assez rapidement l'épicentre de la fête pour se retrouver dans leurs quartiers, leurs banlieues. Quoi qu'il en

soit, n'oublions pas que l'ensemble des milliers de spectateurs ne pourrait en aucun cas avoir accès aux lieux de boissonss "reconnus" au moment adéquat.

(8) On recherche souvent chez un toro moderne la **bondad**, la **suavidad**, la noblesse, c'est-à-dire une collaboration ingénue, docile, sans feinte : des charges régulières, répétées, propres, susceptibles de faire briller le torero dans l'ultime **tercio**, celui de la muleta et de la mort. La muleta n'avait pas autant d'importance auparavant, et l'on jugeait surtout un toro, dût-il **bronco** (un peu fou, donnant des coups de cornes de manière désordonnée), à sa bravoure face au picador. Il est certain que si le toro s'est adouci considérablement, c'est également parce que la corrida, suivant en cela l'évolution des moeurs depuis le XIXème siècle, ne présente plus qu'exceptionnellement le caractère d'extrême violence, voire de sauvagerie, qu'elle pouvait avoir jusqu'à l'époque où nos grands écrivains romantiques parcouraient l'Espagne (cf. *L'Espagne romantique*, 1983 ; Marqués de Tablantes, 1988).

BIBLIOGRAPHIE

BATAILLE, Georges "L'élevage". *Critique*, n° 59, avril 1952 (pp. 361-367)

DELGADO RUIZ, Manuel. *De la muerte de un dios*. Barcelona, Ediciones Peninsula, 1986.

L'Espagne romantique (Témoignages de voyageurs français). Paris, A.M. Métaillié, 1983.

GIL CALVO, Enrique. *Funcion de toros*. Madrid, Espasa Calpe, 1989.

RODRIGUEZ VILLA, Antonio. *La Corte y monarquia de Espana en los anos dee 1636 y 37...* Madrid, Luis Navarro, 1886.

ROJASS Y SOLIS, Ricardo, Marqués de Tablantes. *Anales de la Plaza de toros de Sevilla*. Séville, Real Maestranza de Caballeria de Sevilla, 1988.

ROMERO DE SOLIS, Pedro. "El rapto del toro. Aeques agonistes", in *Las Ventas, 50 anos de corridas*. Madrid, Diputacion provincial, 1981.

ROMERO DE SOLIS, Pedro. "El papel de la nobleza en la invencion de las ganaderias de reses bravas", in *U.I.M.P. : Arte y tauromaquia*, Madrid, Edicioness Turner, 1983.

TIERNO GALVAN, Enrique. *Los Toros, acontecimiento nacional*. Madrid, Ediciones Turner, 1988.

VILLALON DAOIZ, Fernando. *Taurofilia racial*. Madrid, El Observatorio Ed. 1986.

(Mes remerciements vont à Emmanuel Desveaux et à Pedro Romero de Solis qui ont bien voulu relire ce texte et faire quelques remarques).

TAUREAUX, IMAGES MARIALES ET CULTES DE FECONDITE EN CATALOGNE

Joan PRAT I CAROS

La Catalogne présente un très abondant ensemble d'ermitages et de sanctuaires consacrés à des saints, saintes et vierges aux buts et fonctions les plus divers, disséminés dans les montagnes, plaines, vallées.

Durant une trentaine d'années, entre 1651 et 1653, un frère dominicain, le père Narcis Gamas, de Gérone, s'est consacré, à pied et à cheval, au recensement de tous les sanctuaires mariaux de la Province de Catalogne. Au travers des famines, pestes, épidémies qui s'y multipliaient au milieu du XVIIème siècle, ce frère n'a pas hésité, malgré l'incomodité des chemins, le froid, la faim, la chaleur et la solitude, à finalement publier un livre intitulé **Jardin de Maria plantado en el principado de Cataluna** (imprimé pour la première fois à Barcelone en 1657 et réimprimé à Gérone en 1772) où il transcrit les expériences d'un parcours de milliers de kilomètres.

L'objectif essentiel du voyage marial de Camos était de recueillir les récits oraux (et écrits) sur la découverte des diverses images vénérées dans les sanctuaires visités. Outre le recueil et la transmission de ces relations merveilleuses, Camos va s'intéresser à d'autres aspects des sanctuaires comme la description des excavations, quelques faits historiques particulièrement révélateurs, la popularité du culte, les faits miraculeux attribués aux diverses images dont témoignent les exvotos, les principales solemnités et fêtes célébrées, les aires de dévotion et surtout, la description détaillée et fidèle de chaque image.

Le livre de Camos, trois siècles après, reste un véritable joyau ethnographique et en Catalogne, le précurseur le plus évident des enquêtes de terrain ainsi que l'entend aujourd'hui l'anthropologie culturelle moderne. D'un autre côté, malgré la masse d'imitateurs et de disciples qui se réclamaient de lui, je pense que personne n'a su, comme le dominicain de Gerone, saisir avec la vivacité dont il a su faire preuve, les versions populaires des légendes, traditions et anciennes relations miraculeuses des sanctuaires de Marie.

Légendes et mythes d'origine

La structure interne de la plupart des légendes d'origine, avec de légères variantes, tant dans la Catalogne Ancienne que dans la Catalogne

moderne semble former une configuration constante autour d'un noyau narratif de base bien connu ; un pasteur (adulte ou enfant) et moins souvent une vachère, s'étonne du comportement singulier d'un des boeufs ou taureaux de son troupeau, lequel lançant des beuglements étranges, chargeant, ou bien se séparant des autres, semble perturbé par quelque chose d'énigmatique. Le pasteur, surpris et intrigué, commence à chercher près de la grotte, de l'arbre, de la fontaine, du rocher où se trouve l'animal inspiré et découvre l'image de la Vierge. A ce moment s'ouvre une double possibilité. Dans le premier cas, le pasteur prend l'image, la pose dans son sarrau ou bien l'enveloppe dans une couverture et descend de la montagne vers l'agglomération la plus proche pour annoncer à toute la population ou bien aux personnes les plus notables (maire et curé) la nouvelle de sa trouvaille. Quand ceux-ci voient l'image (une autre sous variante dit que durant la descente, elle s'échappe du sarrau et revient à son lieu d'origine à la confusion du pasteur annonçant la nouvelle), ils décident d'ériger un ermitage au milieu de l'agglomération ou bien de la transporter dans l'église paroissiale. Dans tous les cas, l'image fuit et disparaît durant la nuit pour retourner au lieu d'origine où elle a été trouvée, à côté de "sa" grotte, arbre, fontaine, ou rocher. Ce fait miraculeux qui d'habitude se répète deux ou trois fois, constitue un signe des plus clairs, et ainsi est-il compris dans tous les cas, de la volonté de la Vierge de rester à l'endroit initial où il faut ériger une chapelle, ermitage ou sanctuaire.

La seconde variante dit que le pasteur n'emporte pas l'image qu'il a trouvé : il avertit immédiatement les autres habitants de l'agglomération lesquels arrivent en procession sur les lieux de la trouvaille. Beaucoup discutent du lieu où il faudra construire l'édifice pour garder et vénérer l'image ; celle-ci exprime sa volonté par quelque prodige - une neige miraculeuse en plein été, une pluie en temps ensoleillé - sur un espace limité qui indique le périmètre où il faudra édifier, selon la volonté céleste, le sanctuaire réclamé. Ainsi se termine le stéréotype de la narration la plus courante. Il faut signaler cependant, que tous les récits mythiques suivent la structure de l'archétype que nous venons de voir, parce que sont aussi bien connues, les légendes étymologiques (c'est-à-dire, les légendes d'origine qui expliquent le culte à partir des toponymes de la zone) ou bien les contes merveilleux des trouvailles d'images par inspirations, visions ou apparitions. Un livre de William A. Christian (**Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain**, 1981) donne avec une grande précision statistique les variables possibles du modèle. J'y renvoie donc, le lecteur intéressé.

Les lieux de la trouvaille et les "désirs" de la Mère de Dieu

Même si l'invention des images ne se centre pas sur la trouvaille, les tribulations, l'apparition, la fonction principale de ces récits est toujours

analogue : l'édification d'un nouveau sanctuaire - un lieu saint - qui, selon la volonté divine explicite , doit être édifié à un endroit bien déterminé. Avant cependant de traiter ce point, je commenterai certains aspects du schéma antérieur, qui , en retour, nous y ramènera.

Le premier aspect des narrations qui appelle l'attention, concerne le contexte avec la claire domination des pasteurs comme intermédiaires privilégiés dans la communication ou le dialogue avec le monde surnaturel. Le pasteur, selon W.A. Christian (1981) se caractérise normalement comme une personne rustique et marginale, établissant précisément par ces aspects, une relation directe et symbolique avec la nature. C'est le pasteur - avec le bucheron , le charbonnier, l'anachorète et d'autres substituts possibles dans cette louable tâche de trouver les vierges perdues - l'homme qui le plus souvent traverse les franges de la nature connue et donc domestique et civilisée pour pénétrer dans ces endroits boisés et éloignés, en un mot, vierges et frontaliers, où le sacré réalise, souvent, ses hiérophanies.

De même, selon Stephen Sharbrough (cité par Christian, 1981), le boeuf, et plus spécialement le taureau, jouait une fonction analogue à celle du pasteur, mais appliqué au monde animal car il est, dans le groupe des animaux domestiques, le plus sauvage de tous. Il n'est pas étrange pourtant, selon cet auteur, que le taureau soit l'intermédiaire préféré des forces surnaturelles pour se manifester avec tout leur pouvoir et établir les lieux saints à mi-chemin entre deux montagnes qui deviendront centre de santé, énergie et vertu.

De cette manière, deux êtres - le pasteur et le taureau - un humain et un animal, occupant chacun dans leur monde respectif un rôle semblable - une situation charnière entre la nature et la culture ou si l'on préfère entre le sauvage et le domestique - arrivent à constituer un paradigme écologique et symbolique concret qui se réalise en des lieux, qui, selon la tradition, ont été des endroits d'apparition du sacré.

En effet, l'enclavement de la majorité des sanctuaires mariaux ont un dénominateur commun : le fait d'avoir été construits loin des agglomérations, ou tout au moins au bord des limites de l'habitat. D'une autre manière, l'impression prévaut lors de la visite des sanctuaires mariaux, qu'ils se situent dans des lieux privilégiés. Dans les zones essentiellement plates, la silhouette unique du sanctuaire se trouve dans les lieux les plus exposés de chaque village ou région ; dans les zones de haute montagne, la bâtisse se trouve dans la vallée protégée des calamités météorologiques.

L'arête privilégiée offre dans la majorité des cas un beffroi naturel et un vaste panorama d'où l'on surveille la région ; il faut dire à nouveau qu'un



ensemble de constantes se répètent de façon monotones, dans les mythes d'origine sur les "désirs" de la Mère de Dieu d'apparaître à proximité des grottes, rochers et arbres, ou bien à proximité des sources, ruisseaux et rivières. Or, l'importance de ces symboles telluriques, végétaux ou liés à l'eau (joint au symbolisme animal auquel nous nous sommes déjà référé) est une chose structurelle et non anecdotique déjà montré avec toute la clarté nécessaire par les noms avec qui, encore aujourd'hui, sont connus bon nombre de sanctuaires (Par exemple : Rocacorba, le Mont, la Gleva, Rocaprevera, les Muntanya, Bellmut, Bosc-Alit, les Neus, Montgarri, la Muntanuya, Montserrat, la Roca, etc. ou bien les nombreux symboles de végétaux : le Camp, le Prat, Valldeflors, la Plana et plus spécialement : le Lloret, la Pineda, le Lledo, le Roure, le Roser, etc.)

La préférence de la Mère de Dieu pour les endroits où, selon la tradition, elle a été trouvée, ne laisse également pas de place au doute. L'exemple de Puigcerver (Alforja) peut nous servir de guide. La conteuse dit : alors que les habitants d'Alforja s'adonnaient aux splendeurs qui irradiaient du bois de Puigdaneres, au début de l'après-midi, trois émissaires vont voir ce qui se passait. Ces trois hommes vont se diriger vers le lieu signalé et, comble de merveille, ils vont observer des espèces de splendeurs divines entourant la montagne devant eux : Puigcerver. Une fois arrivés au sommet du Puigcerver, ils vont découvrir l'image de la vierge dans les branchages d'une cupidone. Revenus immédiatement au village, ils vont raconter aux gens le prodige qu'ils ont vu. Les habitants d'Alforja, le lendemain, vont accourir en procession à Puigcerver et, après avoir vénéré l'image, ils vont la conduire dans un tabernacle dans un lieu plus indiqué -plat et proche d'une fontaine - où ils pensaient édifier une chapelle. L'icône, cependant, va disparaître la nuit du lieu où elle avait été portée et va revenir au lieu d'origine près de la cupidone. Ce fait va se répéter trois fois, afin d'apparaître clairement et ainsi, le désir de la Mère de Dieu de rester à l'endroit ombragé et isolé que dès le début elle avait choisi, va être compris par les habitants d'Alforja.

Beaucoup de variantes se ressemblent. Les unes disent que l'image est portée dans un jardin, une ferme, au village, à l'église paroissiale, etc. ou bien qu'elle devient si lourde dans le sarrau du pasteur à mesure qu'elle s'approche du lieu habité, que celui-ci décide de revenir au bois ce qui suscite l'allègement de la charge miraculeuse.

Dans tous les cas, cela amène une constatation : l'opposition entre les lieux boisés, isolés et marginaux où a eu lieu la trouvaille et par contraste, les endroits humanisés - jardins, fermes, villages et églises - où l'on tente de porter les images malgré leur refus.

La légende de la trouvaille : une christianisation de cultes païens ?

On a voulu voir dans ces configurations narratives semblables, la christianisation de croyances et de cultes païens autour des déesses mères et de différentes divinités féminines de fécondité, cultes qui auraient existé comme l'ont mis en relief J. Przyluski (1950) et E.O. James (1960). En Catalogne, Maties Delcor (1970) a traité cette question pour la Cerdagne ; Xavier Fabregas (1979), William A. Christian (1981) et récemment Bienvé Moya (1982) l'ont élargi à toute la Province et Luis Maldonado (1975 et 1979) a analysé le modèle de manière plus abstraite et générale.

Regardons brièvement le développement de l'hypothèse posée par Maties Delcor à partir des sanctuaires de Cerdagne. Suivons pas à pas les arguments de cet auteur pour qui le culte chrétien de la Mère de Dieu doit provenir d'une préhistoire plus ou moins éloignée. En effet, dans toute l'Europe, s'explique la légende d'une image trouvée par un taureau ou par un autre animal. Ces légendes -desquelles j'ai tenté de faire une carte pour la Catalogne ancienne- expliquent dans la plupart des cas l'existence d'un sanctuaire ou un pèlerinage. Avec ce fait, on prétend expliquer, comme je l'ai déjà montré, le choix d'un lieu déterminé par Dieu qui deviendra un lieu sacré et saint. Il est possible et en définitive probable, selon cet auteur qu'a été christianisé un lieu de culte païen. Nous pouvons constater que la plupart du temps, les lieux de pèlerinage se situent autour d'une source et, ajouterons nous, étroitement liés à la carte des fleuves catalans. Pour ce qui concerne cet aspect, une grande quantité de sanctuaires importants sont situés à proximité des rivières et des affluents qui alimentent pratiquement la totalité de la carte fluviale catalane. A la qualité des eaux et à leur abondance, il faut ajouter la fréquence considérable de leurs vertus médicinales, thérapeutiques et miraculeuses.

En effet - continue Declor - le culte des fontaines était extraordinairement enraciné et beaucoup d'entre elles étaient dédiées à Cybèle, considérée par le paganisme comme la mère des dieux et aussi, des sources. Les analogies entre cette divinité, venue de Phrygie et introduite en Catalogne par les légions romaines et la Mère de Dieu sont fort notables. Il est connu que le culte de Cybèle était associé à celui d'Atis, enfant que la déesse avait trouvé et ressuscité. Les ressemblances de celle-ci avec les représentations de la Vierge à l'enfant (qui lui aussi va mourir et ressusciter) constitue un trait commun aux deux : la perception d'une déesse-mère, la Magna Mater Frigia autour de laquelle tournaient un ensemble de rites de fertilité et de fécondité, et leur substitution par la Vierge à l'enfant, qui aurait cristallisé d'anciens cultes. Commençons par les rites de fécondité humaine.



Delcor signale que l'histoire des miracles de la Mère de Dieu de Nuria, dont l'auteur, le docteur Francesc Marès, explique avec un certain pittoresque un grand nombre de cas où les femmes stériles vont obtenir, après des années de mariage, grâce à l'intercession de la Vierge de Nuria, "un fruit béni", selon son expression. La cloche et l'huile de Nuria rappellent encore, cette tradition.

De plus, au sanctuaire de Nuria mentionné, les rituels de fertilité pour combattre la stérilité sont fréquents dans les autres centres de pèlerinage. Amades, dans le volume de *Costums i creences de son Folklore de Catalunya* signale un ensemble de pratiques, usages et dévotions contre la stérilité féminine car selon la conception traditionnelle, la stérilité est toujours due à la femme, jamais au mari. Selon le folkloriste :

"L'homme primitif voyait dans la pierre un élément pour combattre la stérilité. Tous les rochers et les pierres qui par leur forme, couleur ou autres caractéristiques sortent du type courant sont tenues comme magiques et rendent fécond et les femmes s'y assoient ou s'y frottent le ventre pour s'assurer d'une bonne descendance."

Ce type de pierres, habituellement filiformes sont connues sous le nom de *pedres rossoladores*. Ainsi, selon Amades, près du sanctuaire de Bellmunt, il y a un rocher plat et légèrement incliné. La jeune fille qui s'assoit dessus se marie dans l'année et la femme qui fait de même sera mère dans le même délai. Plus fréquentes que les *pedres rossoladores* sont les

interventions auprès des Vierges des sanctuaires contre la stérilité et en général pour tout le processus de la grossesse. Voici les sanctuaires que j'ai visités ayant des relations avec la stérilité ou l'accouchement : le Vilar, Farners, La Misericordia (Canet de Mar), les Salines, le Tura, les Olletes (à Sant Privat d'en Bas), la Sagristia (Puigcerda), la Salut de San Felui de Pallerols, Montgrony, Nuria, Bernui, la Fabregada, etc.

Autrefois, selon Amades, beaucoup des images évoquées durant l'accouchement avaient un ruban spécial pour aider les femmes durant cette période difficile. Les rubans devaient être en soie de couleurs différentes et de la même dimension - d'où leur nom - que l'image. A l'une de ces extrémités, elles portaient, imprimé, le nom du sanctuaire. L'on croit que, posée à la taille de l'accouchée ou bien liée à une partie de son corps, elle aidera à l'enfantement. Egalement, elles étaient employées comme moyen prophylactique, durant la grossesse surtout, si celle-ci se présentait pénible ou difficile.

Ainsi se termine la relation entre le sanctuaire et la fertilité humaine. Il y a cependant d'autres aspects ; probablement le plus important serait la coutume des rogations ou des prières pour la pluie. Il semble que, (Junyent, 1949) dès le XIIème siècle, s'instaurent les premières processions et pèlerinage auprès de certains sanctuaires pour demander -"réclamer" selon la terminologie actuelle des informateurs - la pluie nécessaire pour la croissance et la germination des récoltes et des semailles. Ainsi commence une coutume ; celle des rogations ou prières, pratiquement généralisée qui s'est maintenue jusqu'à des époques très récentes, dix ou quinze ans est la date la plus fréquemment donnée par les informateurs locaux pour situer leur disparition. Cependant, en plus des rogations pour la pluie, il y a, ou pour mieux dire, il y a eu, des processions pour conjurer les fléaux des champs (criquets, insectes, fourmis, etc.) ou bien pèlerinages et prières collectives pour arrêter les tempêtes, bourrasques, grêle et dans les hautes montagnes, avalanches de neige. La sonnerie des cloches des sanctuaires et aussi des églises paroissiales était considérée comme un bon moyen de contrecarrer les forces déchaînées de la nature y compris les incendies.

Ces deux aspects - les rites de fécondité humaine et les rites agraires - liés à la Mère de Dieu suggère à Delcor le propos suivant :

"Les femmes stériles qui demandent à certaines Mères de Dieu de leur donner des enfants ou le paysan qui supplie la Vierge de faire pleuvoir nous semblent perpétuer les femmes et les hommes du paganisme romain ou des temps préhistoriques lesquels pour de semblables motifs invoquaient aussi les déesses mères. Mais ces indices seuls seraient trop vagues pour déterminer

avec précision quelle divinité païenne avait précédé nos Mères de Dieu si nous n'observions pas la surprenante persistance d'un taureau lié aux légendes d'invention".

Nous avons déjà parlé des taureaux et boeufs des légendes et mythes d'origine qui nous occupent. La relation entre le taureau et le culte de Cybèle n'a pas été signalée. Celui-ci constituait un élément clef des rites de la Magna Mater dans lesquels l'initié, juché dans un cimetière recevait le sang d'un taureau égorgé sur sol garni d'une grille, rite purificateur et cathartique. Dans les légendes chrétiennes, le taureau cesse d'être un instrument de salut direct, mais par contre, il devient l'intermédiaire dont se sert le divinité pour introduire le culte de la Mère de Dieu, culte ayant des résonnances liées au salut. Ainsi, selon Delcor, la présence persistante du taureau semble constituer un indice précis de l'antique culte de Cybèle dans les lieux où la Mère de Dieu est vénérée.

Ces nouveaux aspects renforceraient donc la configuration des réminiscences païennes selon laquelle l'Eglise aurait assimilé et christianisé les "lieux saints" autour des fontaines, sources et ruisseaux, où, à des époques reculées, les habitants primitifs auraient pratiqué leurs cultes et rites de fécondité.

L'abondance des eaux est également liée étroitement à la chasse et à cueillette. A titre d'anecdote, je peux dire qu'un des meilleurs informateurs que j'ai rencontré lors de mes visites des différents sanctuaires a été l'écriveau de la réserve de chasse. Le voir, était le meilleur indice montrant que le chemin suivi était le bon. Actuellement, il est probable que quelques uns des meilleurs lieux de piégeage des sangliers se trouvent précisément à proximité des sanctuaires, comme j'ai pu le constater de manière monotone dans les bavardages avec les informateurs locaux. Egalement, il y a habituellement là, des lapins et perdrix comme petite chasse la plus courante et, en haute montagne, l'izard, la chèvre sauvage et exceptionnellement le grand tétras.

Les chasseurs sont d'assidus visiteurs du sanctuaire - ce qui ne veut pas dire qu'ils n'aient rien à voir avec la vie de ces derniers - ainsi que les chercheurs de champignons et les chasseurs qui y accourent au printemps et surtout à l'automne ramasser lactaires, faux-mousserons, armillaires, pieds de moutons, oronges, lactaires délicieux ou cèpes.

D'autres variétés de cueillettes dont on m'a parlé en terminant sont de nombreuses espèces de fleurs, d'herbes, de racines médicinales, de fraises des bois et de châtaignes. Ces aspects mettent en relief ou mieux renforcent les caractéristiques déjà signalées, à savoir que les sanctuaires sont des lieux

privilégiés où la nature exprime sa prodigalité. Maintenant, peut-on dire que ces aspects sont suffisants pour postuler la continuité des antiques lieux de culte de fertilité et de fécondité et actuellement des endroits enclavés des sanctuaires comme le prétendent les différents auteurs auxquels nous nous référons au début de l'alinéa ?

A mon avis, et sans refuser la possibilité de valider cette hypothèse - les symboles telluriques, végétaux, animaux et humains qui font partie du modèle païen et chrétien ne permettent pas de la bannir si ce n'est qu'à contre coeur - je pense qu'il faut chercher en plus des éléments symboliques, d'autres données archéologiques et historiques dignes de foi, que seule une recherche interdisciplinaire encore balbutiante peut nous apporter.

En résumé, je pense, en suivant Christian (1981), que la multiplication essentiellement rurale de la plupart des sanctuaires de Catalogne ont dû constituer une forme de fixation du culte chrétien sur son propre terroir obéissant à un plan d'ensemble de christianisation de l'antique pagus catalan. En ce sens, les légendes d'invention que nous venons de voir ne seraient rien de plus que la traduction mythique et symbolique d'une suite de raisons historiques, politiques et sociales qu'il nous faudra approfondir en quelque autre occasion.

BIBLIOGRAPHIE

AMADES, Joan, Folklore de Catalunya (3ème volume, Costums i creences), Barcelona, Selecta, 1969.

BANSA, Alban, Les saints guérisseurs de Perche-Gouët : espace symbolique du bocage, Paris : Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1978.

CAMOS, Narciso, Jardin e Maria plantado en el principado de Cataluna, Barcelona : Editorial Orbis, (1957) 1949.

CHRISTIAN, William A., Religiosidad popular, Estudio antropologico de un valle espanol, Madrid : Tecnos, (1978) 1978.

De los Santos a Maria : panorama de las devociones a santuarios espanoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros dias, dans **LISON, Carmelo. Temas de antropologia espanola,** Madrid : Akal, 1976.

Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain, Princinton New Jersey : Princinton University Press, 1981.

CHRISTIAN, W.A., GALE Stephen, JAY, Wylie. An introduction off the ecology of sgrines in Spain, dans **Workings Papers of The Center for Research on Social Organization,** University of Michigan, 1970.

DELCOR, Maties, Les Verges Romaniques de la Cardanya i el Conflent, Barcelona : Rafael Dalmau Editor, 1970.

FABREGAS Xavier, Traditions, mites i creences dels catalans. La pervivencia de la Catalunya ancestral, Barcelona ; Edicion 62, 1979.

JAMES, E.O. Le Culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des Religions, Paris : Payot, 1960.

JULIANO, Dolors, Analisis estructural d'un sistema de romiatges al Valles, dans **Quaderns de l'Institut Catala d'Antropologie,** n° 2, novembre 1980.

JUNYENT, E. Nota Proemial dans Jardin de Maria plantado en el principado de Cataluna, Barcelona : Orbis, 1949.

MALDONADO, Luis, Religiosidad popular : nostalgia de la magico,
Madrid : Ediciones Christiandad, 1975.

Genesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso historico, Madrid : Ediciones Christiandad, 1979.

MOYA Biente. La Dama-Verga de los coves, dans La Cuina, Revista Mensual de Gastronomia i Vins, n° 1 Novembre 1982.

PRAT Joan, Els santuaris marians al Camp de Tarragona : algunes hipotesis de treball, dans Universitas Tarragonines, Tarragona 1981-82 : 1982.

Els santuaris a Catalunya , dans Dosça Catalunya, Barcelona : Ediciones Mteu, Vol XV. Tradicions i legendes, 1982.

PRZYLUSKI, Jean, La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions, Paris, : Payot, 1950.

TURNES Victor et Edith, Image and Pilgrimage in Christian Culture, New York : Columbia University Press, 1978.

CULTE DU TAUREAU OU CULTURES DES TAUREAUX ?

*

Frédéric SAUMADE

La recherche scientifique est sujette à la fascination des modes médiatiques et autres effets spectaculaires de notre époque. Depuis que les anthropologues ont admis la validité du regard proche sur les faits sociaux modernes, il existe une certaine tendance à "réenchanter" ce qui ne l'est plus et, partant, à trouver de la mythologie et des rituels sous une forme standardisée par les classiques. Comme s'il s'agissait d'un véritable évolutionnisme à l'envers, on voudrait voir des tribus dans les Z.U.P. ou de la cosmologie frazerienne dans les tournois de pétanque.

Les adeptes de cette fâcheuse mouvance ne manqueraient pas, à la suite d'un J.R. Conrad (1), d'interpréter la tauromachie comme survivance de vieilles religions indo-européennes à la gloire éternelle du symbole de virilité et de fécondité par excellence. Mais de pareilles spéculations ne sauraient résister à une approche fondée sur l'analyse des réalités socio-historiques. Ainsi, nous n'admettons la dimension rituelle de la tauromachie qu'en référence à la définition suivante. **Tauromaquia** est un mot apparu à la fin du XVIIIème siècle (2) et introduit dans le langage castillan officiel au début du XIXème comme "l'art de combattre les taureaux" (3). Depuis, le terme désigne un affrontement ludique codifié entre des taureaux sélectionnés par les élevages spécialisés et des professionnels consacrés. L'arène constitue le cadre spatial de cette pratique commercialisée, séparant le public et les acteurs, tandis qu'une saison propre (**temporada**) détermine le cycle des activités. Avatar insolite de la Modernité, ce fait social donne à voir une véritable mise en scène agonistique bannissant autant que possible l'aléatoire et les gestuelles improvisées afin d'organiser un ordre rationnel, reconnu et approuvé par les spectateurs, qui valorise une image idéale, voire mythique de la relation hommes/taureaux.

Toutefois, l'expression spirituelle favorisée par le rituel tauromachique n'est pas univoque puisque celui-ci peut changer radicalement de sens selon les aires culturelles. Ainsi, dans le Sud-Ouest de l'Europe et en Amérique Latine, diverses conceptions locales du jeu d'arènes sont apparues. La plupart de ces particularismes ont été émoussés, au XIXème siècle, par l'expansion de la corrida sacrificielle d'origine andalouse, promue **Fiesta Nacional**, mais certains ont résisté grâce à des spectacles taurins différents et autonomes

cf. **TAUROLOGIA** n° 3, 1990.

comme en Navarre, au Portugal, en Colombie, dans les Landes ou la Camargue.

Ce dernier exemple nous paraît le plus significatif de l'extrême maléabilité des modèles tauromachiques. A l'inverse de la corrida andalouse qui représente la bête comme une victime soumise aux artifices du matador, la course camarguaise, exclusivement pratiquée entre Montpellier et Avignon, érige en héros un taureau vivant, personnalisé, individualisé et admiré pour son pouvoir de domination sur les hommes qui le provoquent dans le jeu.

Le relativisme que nous relevons indique d'emblée que l'imaginaire tauromachique n'est pas réductible à la vision commune et superficielle d'un incertain symbolisme magico-religieux globalisant. Lié à la mémoire collective qui fonde les différences entre les cultures, l'emblème du taureau est un concept modelé en interaction avec l'institution du spectacle moderne.

I- Le **toro bravo** andalou dans un rituel national

Animal de chasse associé aux grands espaces vierges, le taureau figurait au centre de ritualités saisonnières des anciennes sociétés paysannes de la Bétique. Perçu comme l'être du sauvage, il fascinait les hommes par sa puissance dangereuse assimilée à une virilité débordante. A l'occasion de fêtes calendaires, il était capturé, assujéti à l'aide de cordes et combattu de manière anarchique par la population pour être finalement sacrifié et consommé collectivement. Réprimées par la chrétienté, ce type de célébrations perdurera sous des formes syncrétiques - avec ou sans sacrifice - dans les villages reculés des montagnes de Cadix ou de la Sierra Morena (4).

Après la Reconquête (XIIIe siècle), les nobles sévillans et de toute l'Espagne chrétienne reprirent l'imaginaire taurin ancestral à leur compte comme pour affirmer la primauté de leur caste guerrière en milieu urbain. Sur les places de la cité, ils organisaient des combats de taureaux à cheval au cours desquels ils démontraient ostensiblement leur emprise sur les forces redoutables de la nature, justifiant par cet acte symbolique l'ordre hiérarchique d'une société très dure. Au XVème siècle, le **toreo de a caballo** fut investi par la Monarchie afin de renforcer les liens vassaliques au sein du Royaume, définitivement constitué après la prise de Grenade. Lors des festivités officielles - naissance d'un Infante, mariage princier, départ en campagne, victoire militaire mais aussi célébrations religieuses (5) - les **Plazas Mayores** des villes devenaient le théâtre de joutes et corridas chevaleresques. Dans ce jeu martial, cruel et sanguinaire, les plus courageux gagnaient une faveur royale, la concession d'un domaine ou de la main d'une princesse, par

exemple ; cependant, les chevaliers ne pouvaient accepter aucun salaire sous peine d'être tâchés d'infamie (6). Le toreo de **a caballo** canalisait et entretenait les ardeurs guerrières des aristocrates devant la plèbe tout en ratifiant leur fidélité à la Couronne.

Soucieuse d'organiser la meilleure représentation possible d'un tel rituel, la municipalité oligarchique de Seville exigeait que les taureaux combattus soient choisis parmi les plus robustes et charnus par un boucher spécialement mandaté. Le peuple se réjouissait d'assister au sacrifice de ces bêtes corpulentes parce que la viande était vendue à prix réduit après les fêtes. En outre, les sélectionneurs devaient prospecter les immenses zones inhabitées, les terres en friche réservées à l'exercice du privilège seigneurial de chasse à courre, où se trouvaient de vieux taureaux "qui n'ont encore jamais vu d'homme". (7), victimes par excellence dans la conception nobiliaire de la corrida.

Participation populaire aux corridas chevaleresques ou l'intégration des marginaux

Lorsqu'ils combattaient les taureaux sur la place publique, les chevaliers sollicitaient l'aide des **peones, chulos** ou **Tacayos**, c'est-à-dire des spécialistes opérant à pied. La Municipalité de Séville recrutait ces subalternes aux abattoirs où ils avaient l'habitude de tuer les taureaux sauvages que des vachers montés amenaient régulièrement depuis les domaines latifondiaires. Personnages hauts en couleurs, les **peones** provenaient de la frange la plus marginale de la population, un milieu de truands, de maquereaux et de paysans misérables (8). Revêtus, à l'occasion des corridas officielles, d'un uniforme et munis d'une cape, ils contribuaient, par leurs connaissances empiriques des réactions du bétail, à faciliter l'exécution du rituel sacrificiel. Si l'un d'entre eux se montrait particulièrement valeureux, le Roi ou la Municipalité lui accordait une récompense, le plus souvent un poste aux abattoirs, transmissible héréditairement (9). Progressivement, les **chulos** devenaient des artisans respectables. Regroupés en corporations, ils perfectionnaient leur technique de la tuerie et du combat de taureaux de génération en génération, entre les abattoirs et la Grand Place en fête.

L'élévation sociale des toreros à pied se précisa à la fin du XVII^{ème} siècle. La noblesse sévillane, alors profondément dégénérée, n'assumait déjà plus sa fonction guerrière et abandonnait la pratique du toreo, reprise par les professionnels plébéiens - peones et cavaliers paysans, vachers dans les domaines latifondiaires. La succession bourbonique accéléra ce processus ;

Philippe V, petit-fils de Louis XIV, haïssait les corridas et obligea définitivement les membres de sa Cour à ne plus les pratiquer mais, simplement de les contrôler. Soucieux d'amadouer la haute noblesse bétique, en principe hostile aux Bourbons centralisateurs, le Roi accorda à la **Maestranza**, confrérie regroupant les plus anciens lignages aristocratiques, le titre de **Real** et le privilège inédit en Espagne d'organiser les corridas de la ville. Tenue de respecter une charte imposée par la Couronne, la confrérie put cependant régénérer l'emprise nobiliaire sur Seville par la restructuration du rituel. Elle fit constituer la première Plaza de Toros de toutes les villes espagnoles, hors les murs, imposant sa conception urbanistique de la version commercialisée du sacrifice dont elle fixait les normes pour canaliser la spontanéité coutumière des courses populaires. Le principe de la législation municipale, appliqué dans les autres cités du Royaume, dura jusqu'en 1930 - lorsque fut édictée la première loi d'Etat sur les corridas (10).

Dans ce contexte autoritaire, les toreros à pied avaient l'opportunité de devenir des héros. Le prestige et le rang des péones surpassa celui des cavaliers paysans varilargueros ou picadores - initialement considérés comme protagonistes - parce qu'ils assumaient à la place du caballero l'acte sacrificiel. A la fin du XVIIIème siècle, le matador était déjà un véritable homme de spectacle dont le public attendait une interprétation ordonnée et stylisée du rituel et non pas une simple débuche ostentatoire de vaillance.

Vers un nouveau "sauvage"

Le bouleversement de la représentation par le phénomène moderne de la tauromachie s'accompagna d'une nouvelle figuration de l'animal emblématique. Dans la corrida nobiliaire, nous l'avons vu, le taureau le plus "sauvage" était le plus imposant et farouche. Désormais, les critères fluctuaient en fonction du marché du spectacle. Le public demandait des bêtes dont le comportement agressif mais relativement prévisible permette au matador de rehausser ses prestations par des manières esthétiques. Il fallait pour cela relancer l'élevage taurin avec une sélection génétique orientée vers la recherche du caractère moral idoine du bétail. **El toro mas bravo** était devenu un concept artistique.

En Basse-Andalousie, l'entreprise de l'élevage du taureau de combat fut dynamisée par certains membres éclairés de l'aristocratie et de nombreux bourgeois promus par les désamortissements civils et ecclésiastiques (11), conscients de la source de prestige et de profit qu'induisait une telle activité. Ces ambitieux éleveurs constituèrent des troupeaux de taureaux sauvages sur des unités d'exploitation rationalisées, **fincas** ou **dehesas**, afin de les

entretenir comme des bestiaux domestiques. Ainsi, ils expérimentèrent les vertus de la reproduction consanguine pour perpétuer les caractères de leurs produits. Au XIX^{ème} siècle, ils poursuivirent leur expansion en parallèle avec le phénomène de "nationalisation" de la tauromachie provinciale. Leur bétail était celui que préférait les grands **matadores** parce que, selon eux, les castes andalouses convenaient mieux à l'exercice de l'art tauromachique. En fait, les éleveurs de la zone betico-gaditane avaient développé, bien avant leurs confrères des autres régions d'Espagne, un mode de sélection dans le sens du rituel émanant, ne l'oublions pas, de la culture locale (12).

Affirmant leurs pratiques au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, les éleveurs andalous ont fini par assimiler les termes techniques destinés à qualifier les bêtes avec des valeurs significatives de leur idéologie (13). Le **toro bravo** est ainsi devenu un produit standardisé, combattu entre l'âge de quatre et cinq ans, pesant au moins 450 kg. Les spécimens, issus de "castes" et de "lignées" consanguines, sont appréciées pour leur "noblesse" - la régularité de leurs charges contre les leurres présentés par les hommes sous la forme de capes et de **muletas** - voire leur "suavité" ou leur "bonté", qualités "innées" qui relèvent le brillant de la Fête Nationale.

II- Le "cocardier" camarguais dans un rituel local

Outre les hypothèses des exégètes régionalistes (14) qui relient la culture du taureau camarguais à une origine mithriaque, on sait peu - pour ne pas dire rien (15) - quant à l'emploi exact du bétail sauvage autochtone jusqu'au XVI^{ème} siècle. Les premiers textes à ce sujet indiquent que les bêtes appartenaient à des seigneurs ou quelquefois à des petits fermiers. Elles étaient castrées, dressées et exploitées pour les travaux des champs. Cependant, cette domestication n'atténuait que très rarement leur tempérament violent ; même celles qui acceptaient le joug gardaient des réactions dangereuses et c'est pour cela qu'on les appelait "boeufs sauvages" (16). Les valets de mas et travailleurs saisonniers avaient l'habitude de jouer à s'y mesurer à la fin des journées de travail en expérimentant des gestuelles diverses dont le **raset** - courir au devant de la bête et provoquer sa charge afin de toucher sa tête puis s'échapper par une feinte de corps - était la mieux définie.

Selon la qualité de leur propriétaire, les "boeufs sauvages" vivaient dans les marais isolés ou à proximité des villages entourant le Delta du Rhône. Les habitants les connaissaient bien et se plaisaient eux aussi à les faire courir. Lors de fêtes calendaires, chaque commune achetait une bête trop indocile pour tirer l'araire. Les villageois l'encordaient et l'épuisait dans une

course collective, avant que le boucher ne l'abatte. Hormis cette coutume du "boeuf à la corde" - dont on retrouve le principe en Basse-Andalousie - des jeux populaires improvisés avaient lieu lors des passages de convois de bétail que l'on menait à cheval aux tueries de Nîmes, Beaucaire, Arles, Toulon ou Marseille. De jeunes désœuvrés se cachaient pour tenter de faire échapper par surprise un boeuf et jouer un instant à dominer leur peur.

Ces traditions païennes - au sens étymologique du terme - entraînèrent les réactions défavorables des autorités civiles et religieuses parce qu'elles étaient trop localisées et informelles pour être traitées comme un sujet de gestion politique. Après quelques essais sporadiques pour les introduire dans les fêtes officielles d'Arles sous la Renaissance (17), on considéra que ces manifestations provoquaient de trop fréquents désordres. Suivant l'attitude hostiles des évêques, qui n'hésitaient pas à agiter le spectre des cultes primitifs pour dissuader les fidèles (18), les sénéchaux interdisaient régulièrement les courses dans les villages de Languedoc et Provence où elles avaient lieu. Mais les habitants ne respectaient guère les censures officielles ; lorsqu'un accident grave survenait, ils expliquaient aux fonctionnaires de la Couronne que le "boeuf à la corde" était la seule technique valable pour profiter de la viande des bovins de pays (19). Cet argument était, bien entendu, un prétexte pour masquer les dégâts occasionnés par les courses qui étaient plus souvent des récréations populaires sans mise à mort que des pratiques justifiées par les nécessités alimentaires.

Bien que la Révolution et le centralisme jacobin n'aient rien changé aux mesures de prohibition venues du haut, on peut noter un premier indice de spectacle taurin commercialisé en 1808 (20). Malgré l'intolérance officielle, les propriétaires de taureaux camarguais eurent l'idée de louer leurs bêtes à des organisateurs de courses inspirées par les jeux des campagnes. Ainsi, ils pouvaient obtenir un complément de revenus avec un type de bétail qui convenait mal au labour et rendait une viande de qualité inférieure (21). Une nouvelle perspective s'ouvrait pour l'élevage camarguais puisqu'un texte des années 1840 indique que jusqu'à cinq ou six ans les taureaux servaient aux courses "d'un bon rapport pour le fermier qui en possède de bien furieux" (22). Ils étaient ensuite castrés et mis au joug jusqu'à l'âge de dix ans où on les engraisait pour les vendre à la tuerie.

Dans les années qui suivirent la chute de l'Empire, les courses furent tolérées et la Municipalité de Nîmes organisa des spectacles dans les arènes romaines. Mais leur forme toujours anarchique et violente motiva un arrêté préfectoral en 1841 interdisant les jeux taurins dans toutes les communes du Gard. Néanmoins, on continuait de les pratiquer clandestinement dans les villages ; les "rouges" profitaient de l'ambiance qui y régnait pour tenir des

réunions politiques. la grande tension entre les municipalités et le pouvoir central entraîna des réactions exemplaires qui marquèrent profondément la mémoire collective. Dans les localités les plus ferventes de jeux taurins - pour la plupart des foyers de républicanisme, d'ailleurs - certains commissaires zélés n'hésitèrent pas à faire abattre le bétail in situ lorsqu'ils surprenaient le déroulement illégal d'une course (23).

Vers la ritualisation tauromachique

Cette situation délicate allait définitivement basculer vers la formalisation d'un rituel tauromachique à partir de 1852, lorsque Napoléon III autorisa l'importation des corridas sur le sol français. Grâce au modèle andalou déjà largement codifié, le "boeuf sauvage" camarguais put devenir un véritable taureau de course par l'intermédiaire de nouvelles institutions du spectacle et de l'élevage, basées sur les traditions des autochtones.

Les premiers directeurs des arènes de Nîmes et Arles, réaménagées pour les corridas, imaginèrent des spectacles hybrides entre traditions ibériques et locales (24). Centrées sur la pratique du raset, ces dernières restaient trop désordonnées pour concurrencer la brillante corrida espagnole. Les bêtes camarguaises, encore peu sélectionnées, étaient chétives et les "raseteurs" qui les affrontaient de manière anarchique ressemblaient à des vagabonds de foire plutôt qu'à de vrais professionnels. Les publics nîmois et arlésiens préféraient la tauromachie importée, élaborée comme un spectacle urbain en bonne et dûe forme tandis que la "course libre" - ainsi baptisée pour marquer la différence avec le "boeuf à la corde" campagnard - leur paraissait être un parent pauvre (25).

Par contre, la tauromachie camarguaise en gestation trouva son terreau dans les arènes construites dans les petites villes de marché (Beucaire, Vauvert, Châteaurenard, Lunel) et surtout dans les villages où l'on aménageait spécialement la grand'place avec des charrettes, des tonneaux et des petites tribunes improvisées (26) à l'occasion des fêtes votives. Suscitant désormais l'indifférence des autorités civiles, le spectacle de la "course libre" fut élaboré en milieu rural de façon autonome. Le taureau en devint le protagoniste parce qu'il représentait les aspirations identitaires des habitants de la région, fondées sur des siècles de contentieux avec les pouvoirs centraux.

Le "cocardier" emblématique

Comme en Andalousie, la naissance du marché tauromachique entraîna l'apparition d'une nouvelle catégories d'éleveurs, animés par le but de

produire un bétail de spectacle. A partir des années 1850, de jeunes exploitants issus de la moyenne bourgeoisie foncière ou de la petite aristocratie provinciale rachetèrent les troupeaux (manades) de boeufs et taureaux sauvages qui se trouvaient alors en voie de dégénérescence parce que les exigences du productivisme avaient obligé leurs anciens propriétaires à les abandonner à leur sort pour employer des mûles ou du bétail de montagne. En systématisant la sélection et les croisements - des spécimens importés d'Espagne renforcèrent d'ailleurs considérablement le cheptel (27) - ces "manadiers" parvinrent à créer un type reconnu au début du XXème siècle comme le taureau de course du pays, le "cocardier" dit de "pure race Camargue". Très influencés par l'idéologie du Felibrige, mouvement littéraire auquel certains d'entre-eux participèrent activement, les éleveurs camarguais développèrent un imaginaire de l'animal emblématique accordé à la tradition orale qui donnait au taureau insoumis un statut héroïque. Ils s'imposèrent ainsi comme médiateurs charismatiques de l'univers rural de la **Bouvin** (28), évoluant entre leurs pâturages et la scène des arènes.

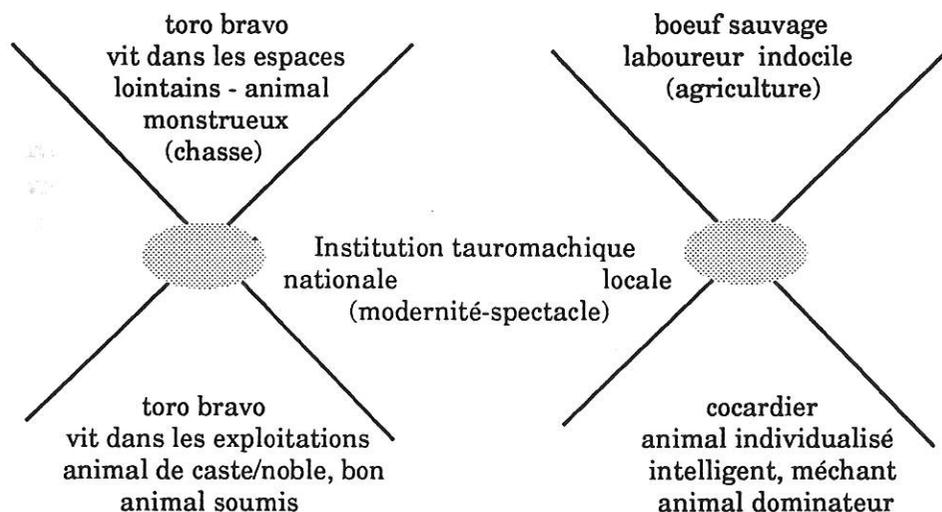
Dans le rituel de la "course libre", le cocardier devait défendre une cocarde primée attachée à son frontal, défiant la convoitise des "raseteurs" qui étaient pour la plupart des individus marginaux, à l'origine et à la réputation incertaines. Jamais mis à mort rituellement, l'animal était au contraire destiné à accomplir une carrière durant plusieurs **temporadas** dans les arènes. Personnalisé par un nom, il pouvait devenir une individualité, voire une grande vedette vantée par les caractères gras des affiches.

Cette socialisation de la bête passait par la castration qui lui permettait d'améliorer la régularité de ses prestations. Naguère effectuée pour former un bestiau au labour, l'opération créait désormais le "taureau" de course. Etre ambivalent, le "cocardier" était initié au spectacle ; il apprenait le "métier" jusqu'à l'âge de 8-9 ans où on le considérait comme un "taureau fait". A ce sujet, il importe de relever une curieuse distorsion, qui s'est prolongée jusqu'à nos jours dans le langage spécialisé. Avant la fin du XIXème siècle, on l'a vu, les textes en langue française évoquaient les "boeufs sauvages" de Camargue. Avec l'avènement du spectacle tauromachique, les **afeciounados** (29) et la presse ont pris l'habitude de désigner les "cocardiens" comme "taureaux" bien qu'ils soient des boeufs. Par contre s'ils emploient, comme souvent, le terme occitan, ils disent **biou** (boeufs), traduisant implicitement "taureau de course".

Formés selon les critères d'une représentation aussi paradoxale de l'emblème taurin, les languedociens et provençaux du XXème siècle ont projeté des valeurs dominantes sur l'animal ("intelligence", "sérieux", "savoir-faire", qualités de style...) tout en reconnaissant sa "nature sauvage", sa "méchanceté" et sa puissance dangereuse qui lui permet d'impressionner ses adversaires de l'arène.

Au-delà de l'opposition symétrique qui ressort clairement de la confrontation entre les tauromachies d'origine andalouse et camarguaise (sacrifice - soumission de la bête/non sacrifice - hégémonie de la bête) nous relèverons un phénomène général d'ordre structurel qui transcende les différences. Apparue avec la modernité, la représentation tauromachique a entraîné une inversion de l'image de l'animal, intégré dans un statut social. De sorte que la "sauvagerie", naguère assimilée aux forces obscures menaçant l'équilibre culturel a été tournée en facteur d'ordre et d'harmonie, en étroite relation avec les conditions historiques d'apparition du rituel. Le toro bravo monstrueux, terrassé par le chevalier est devenu toro bravo normalisé selon les canons esthétiques de la corrida nationale ; le "boeuf sauvage" indocile pour tirer l'araire des fermiers est devenu un "cocardier" dont le caractère farouche fonde l'idéal régionaliste de la Course Libre.

temps historique



Cet effet de **camera oscura** ouvre la perspective analytique vers une approche dynamique de la gestion imaginaire propre à chaque groupe humain, libérée d'un symbolisme schématique de mauvais aloi selon lequel le taureau serait un emblème universel et intemporel. Nous éclairerons la dimension mythologique de la tauromachie par la seule référence aux sociétés qui l'ont créée et la maintiennent vivante aujourd'hui (30).

NOTES

(1) J.R. CONRAD : **Le Culte du taureau**, Payot (1978)

(2) Le premier traité de tauromachie populaire date de 1796. Il fut publié sous le nom du grand matador Pepe Illo (**La tauromaquia o arte de torear**), cf. bibliographie PEPE ILLO (1984).

(3) Voir COROMINAS (1951), p. 508.

(4) SERRAN-PAGAN (1981), p. 23.

(5) L'Eglise espagnole accepta de composer un syncrétisme avec les fêtes de taureaux nobiliaires qui représentaient une version urbaine du sacrifice - contre la version païenne des campagnes - et contrôlait autoritairement une passion populaire qu'il semblait impossible de réprimer totalement. Le Pape Pie V ne l'entendit pas ainsi et condamna à mort et excommunication tout chrétien s'adonnant au combat de taureaux (1567). Il fallut à Philippe II trente années de requêtes pour obtenir la levée de la censure pontificale en 1596. L'insistance du monarque espagnol prouve à elle seule l'importance politique de la corrida sous la Renaissance. A ce sujet voir PEREDA (1945), p. 39 et s.

(6) Voir le Code des Sept Parties d'Alfonsa X le Sage. Cité par CARO-BAROJA (1966), pp. 70-71.

(7) Nicolas RANGEL (1980) cite Juan Suaarez de Peralta qui décrit ainsi le type de taureaux choisis pour les corridas du Nouveau-Monde au XVIème siècle. Les critères ne devaient pas différer de ceux en vigueur en Espagne.

(8) Voir la description -très réaliste d'après les historiens - de CERVANTES dans le Colloque des Chiens (1949), pp. 1477-1478.

(9) Cf. TORO BUIZA (1947), p. 121 et s.

(10) Cette loi nationale est redevable à la dictature de Primo de Rivera. Elle fut réactualisée en 1962.

(11) Cf. BERNAL (1979), p. 305 et s., 345 et s., 354.

Note de la rédaction : il faut rappeler aussi l'importance des ordres chartreux dans le début de l'évelage andalou, réalisé grâce au prélèvement de la dîme.

(12) Les éleveurs navarraïis du XIXème siècle employaient des techniques de sélection relatives au type de course pratiquée dans leur province, qui devinrent obsolètes parce qu'elles n'étaient pas du tout adaptées à la tauromachie andalouse. Voir à ce sujet LUJAN (1967), p. 26.

(13) Voir GARCIA BAQUERO, ROMERO DE SOLIS, VASQUEZ PARLADE (1980), p. 136.

(14) Cf. entre autres BARANGER (1979), p. 11.

(15) Cf. CARRETERO (1987), p. 17.

(16) Op.cit p. 28.

(17) BARANGER (1979), pp 29 à 31.

(18) Voir notamment Mgr PLANTIER (1863).

(19) CARRETERO (1989), p. 30.

(20) CARRETERO (1987), p. 29. Un rapport du maire d'Aigues-Mortes indique que la prohibition privait les propriétaires d'un important revenu ; l'entreprise commerciale avait donc déjà commencé.

(21) Ibid.

(22) Ibid, p. 35.

(23) CARRETERO (1989), p. 31.

(24) Ibid., p. 35.

(25) Ibid., p. 42.

BIBLIOGRAPHIE

- BARANGER René : **Le taureau de Camargue** (1979).
- BERNAL Antonio Miguel : **La lucha por la tierra en la crisis del Antiguo Régimen. Taurus** (1979).
- CARO-BAROJA Julio : **La Ciudad y el campo**. Alfaguara (1966).
- CARRETERO Lise : **Traditions taurines entre mer et Vidourle** (1987).
De l'amphithéâtre nîmois à la course libre (1989).
- CERVANTES Miguel de : **Don Quichotte. Nouvelles Exemplaires**. Gallimard (1949).
- COMPAN Hubert : **La population bovine camarguaise**, Toulouse (1966).
- CONRAD J.R. : **Le culte du taureau**. Payot (1978).
- COROMINAS : **Diccionario critico etimologico de la lengua castellana**. Francke (1951).
- DUMEZIL Georges : **Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens**. Gallimard (1986).
- GARCIA BAQUERO A., ROMERO de SOLIS P., VAZQUEZ PARLADE I. : **Sevilla y la fiesta de toros**, Sevilla (1980).
- LUJAN Nestor : **Historia del toreo**. Destino-Barcelona (1967).
- PEREDA P. Julian : **Los toros ante la Iglesia y la moral**. Bilbao (1945).
- PEPE ILLO : **La tauromaquia o arte de torear**. Biblioteca de la cultura andaluza (1984).
- PLANTIER Mgr : **Lettre pastorale contre les courses de taureaux**. Nîmes (1865).
- RANGEL Nicolas : **Historia del toreo en mexico**. Cosmos (1980).
- TORO BUIZA Luis : **Sevilla en la Historia del toreo**. Sevilla (1947).

LA REPRESENTATION DES ANIMAUX EN GASCOGNE

Jeux et maladie *

Bernard TRAIMOND

Pour expliquer la présence des corridas en Espagne, un sociologue, Enrique Gil Calvo, professeur à l'Université Complutense de Madrid, n'hésite pas à invoquer Harris et un déficit en protéine ("La consommation espagnole de viande durant l'Ancien Régime, était de beaucoup, la plus faible d'Europe" (1)) pour finir par adopter un schéma culturel et historique ; le jeu avec le taureau permet d'affirmer sa virilité et s'est institutionnalisé contre les Bourbons et les Lumières au XVIIIème siècle.

Dans une perspective peu différente, J.R. Conrad (2) affirmant son point de vue culturaliste, établissait une liaison entre l'éducation, le système politique et les relations avec les taureaux : l'individualisme espagnol produirait à la fois d'intenses relations interindividuelles et le refus de l'autorité, sentiments que la corrida permet d'extérioriser.

Malheureusement, les jeux avec les taureaux n'ont rien d'espagnol. Au XVIème siècle, Du Bellay leur consacre, à Rome un sonnet et les autorités anglaises n'ont pu les interdire, malgré de vives résistances, qu'en 1840 (3). Il s'agit bien d'un phénomène européen, non seulement méditerranéen mais également atlantique, du Portugal à la Grande-Bretagne. L'Afrique, par contre, a toujours échappé à ce type de jeux malgré la légende selon laquelle la corrida fut introduite en Espagne par les Maures.

En l'état de nos connaissances, une explication historico-causale d'un tel phénomène culturel échappe à une démarche scientifique. L'histoire du jeu avec les taureaux reste à faire ; il suppose notamment, un long dépouillement des archives judiciaires en particulier, qui permettra de définir durant une période un peu longue, les diverses modalités utilisées et leurs évolutions. En

* Ce texte résulte d'une réflexion poursuivie dans le cadre d'un séminaire de D.E.A. sur les sports populaires et traditionnels à l'U.F.R. d'Education Physique et Sportive de l'Université de Bordeaux II. Que les étudiants qui y ont participé soient remerciés.

.attendant, reste à voir pourquoi les populations de certaines zones éprouvent le besoin de se confronter, sous diverses formes, aux bovins.

Plutôt que de partir des schémas globaux toujours difficiles à vérifier car leur statut précis hésite entre celui de modèle reconstitué dont seules les conséquences peuvent être constatées et celui de représentations empiriques, nous partirons de l'analyse d'un point précis l'image du statut des animaux dans une zone bien localisée, la Gascogne, pour en apprécier les conséquences dans l'alimentation et les jeux avec les bovins.

Sans grand risque, nous pouvons au départ, attribuer certaines fonctions à ces jeux. Par malheur, au delà des formes institutionnalisées, corrida espagnole, course landaise et provençale, une infinité de rituels se multiplient en bien des lieux ; une simple ébauche de répertoire reste à établir.

Pour organiser ce maquis proliférant, nous allons nous appuyer sur ces formes en privilégiant la course landaise et la corrida espagnole, spectacles rencontrés dans la région étudiée. Constatons, entre elles, au premier abord, de lourdes oppositions.

	CORRIDA ESPAGNOLE	COURSE LANDAISE
ANIMAL	taureau libre intact sang mort	vache attachée cornes emboulées absence de sang vivant
RENCONTRE AVEC L'HOMME	devant le ventre avec une cape bras baissés diverses phases	derrière le dos sans rien bras levés une seule phase

Il n'est pas nécessaire de développer davantage pour s'apercevoir que même si les deux spectacles peuvent cohabiter en une même zone, il s'agit de formes de jeux complètement différentes. Et cela peut s'expliquer par une analyse semblable à celle réalisée par Leach à propos des noms des animaux en anglais (4).

I- LE SCHEMA DE LEACH :

Il ne s'agit pas ici de reprendre la totalité des considérations d'Edmund Leach mais d'utiliser, dans son article, ce qui peut nous intéresser.

1° Le statut des animaux et la nourriture :

Au sein de la continuité naturelle, biologique, la culture pour effectuer des classements, introduit des ruptures. Pour bien souligner ces discontinuités, afin d'éviter un franchissement qui les nierait, la société introduit des tabous. Ceux-ci servent de moyens pédagogiques pour montrer les frontières à ne pas franchir et d'instruments répressif car leur transgression entraîne un malaise social, psychologique, voire biologique. La place des animaux par rapport à l'homme s'établit, entre autre, s'exprimant par des tabous, au moyen de la nourriture.

Quels sont les animaux réputés en Gascogne non comestibles ? D'un côté, les animaux familiers, le chat, le chien de l'autre, les animaux désignés sous l'appellation de nuisibles, renard ou fouines. Remarquons d'ailleurs que les uns et les autres sont réputés se nourrir des mêmes aliments que les hommes et entrent donc dans ce domaine, en concurrence avec eux. Se mangent par contre, les animaux domestiques et le gibier.

TABOU

ANIMAUX COMESTIBLES

boeuf

ANIMAUX DOMESTIQUES

ANIMAUX NON-COMESTIBLES

chien/chat

ANIMAUX FAMILIER

GIBIER

NUISIBLES

renard
sanglier

On le voit, le statut des animaux par rapport à l'homme détermine leur place dans sa nourriture et réciproquement.

2° Les tabous :

Ainsi que nous l'avons dit, les tabous servent à organiser ces discontinuités et à établir ce schéma. Il convient donc de le transgresser pour bien en fixer les limites.

Première transgression : la consommation d'animal familial. Le processus reste toujours le même : un groupe d'amis, souvent du même âge, organise un banquet ; un civet leur est servi : à la fin, l'un d'eux leur révèle la nature de leur consommation en leur montrant une partie du corps de l'animal. Les chats mangés comme lapins sont très nombreux (Dax 1943, Vieux-Boucau 1950,...) et leur queue constitue la preuve du forfait. Par contre, nous n'avons trouvé qu'un seul cas de chien, à Soustons, au début du XX^{ème} siècle (5). L'organisateur du banquet, Antoine Courreau, nous est déjà connu par une enquête sur les carnivals qu'il organisait et de ses démêlés avec les gendarmes (6). Leader des jeunes, organisateur de leurs manifestations, il devait également, en les transgressant, réaffirmer l'importance des tabous. Cette fois, lorsqu'à la fin du repas, il a montré la tête du chien qui venait d'être mangé ; plusieurs des convives ont vomi, marque éclatante de l'intériorisation des interdits par leur somatisation.

Deuxième transgression, de l'autre côté du cercle, des nuisibles sont servis comme gibier comme ce jeune renard en 1984 à Port-de-Lanne ; dans les années 60, à Sorde, les jeunes n'avaient pas osé le manger bien que le plat ait été préparé (7). De même, les interminables débats autour de la consommation de ragondin à laquelle personne ne se résoud bien que sa viande soit réputée délicieuse, ne peuvent se comprendre que par le statut de cet animal considéré comme nuisible et qu'à ce titre l'on ne peut manger.

3° La modification du statut de certains animaux

Il est cependant possible de modifier le statut d'un animal à l'image du sanglier. Récemment apparu, autour de 1880 dans la Haute Lande (8), abattu, il subit les rituels habituels et ancestraux (9). Or, comme nuisible, il est chassé si besoin est en dehors de la période d'ouverture par décision du Préfet en présence du lieutenant de louvèterie. Pourtant, on le mange. Comment se réalise ce passage du nuisible au comestible, par la castration.

Ce qui vient d'être repéré pour le changement de statut du sanglier

pour le faire passer de nuisible à comestible vaut de l'autre côté du cercle, pour les bovins. Le boeuf, castré, change de statut et devient comestible. Qu'était-il donc avant ? Deux solutions : soit nuisible, soit familier. Il convient d'examiner les deux hypothèses.

II- LA VACHE ANIMAL NON COMESTIBLE

L'animal familier, comme le nuisible, ne se consomme pas. Pour le manger, il faut préalablement modifier son statut en le castrant. Sinon, il ne peut être consommé. Pour le repérer, il suffit de considérer les prohibitions dans le domaine de la nourriture.

1° La "bonne" viande :

Le discours spontané a une idée très précise sur les qualités de la "bonne" viande. Elle doit être tendre et grasse, alors que la "mauvaise", réputée être de la vache, est maigre et dure. Il convient donc de ne pas manger de cette dernière au profit du boeuf qui appartient à la première catégorie.

2° L'alimentation :

Et on constate que les populations de la région conforment leur alimentation à ces normes. Certes, la consommation massive de viande n'apparaît qu'au XXème siècle, mais le bouillon de veau soignait les malades dès la période précédente. Les protides provenaient du porc gras et dans une moindre mesure peut-être, de la volaille. Il n'empêche que ce modèle de bonne viande, tendre et grasse, explique la quantité de lipides absorbés ainsi que le révèle le nombre relatif de cancers du colon, dû, disent les médecins à une trop grande consommation de graisses animales. En un mot, la place de la vache comme animal non comestible, organise les goûts alimentaires, la forme de la consommation et les maladies qui en découlent.

III- CHASSE, CORRIDA ET COURSE LANDAISE

Ainsi, l'alimentation reflète la place de chacun des animaux dans la représentation du monde. Seuls la prise en compte des divers jeux avec les bovins permettra d'attribuer à chacun sa place.

1° La course landaise :

Ce jeu apparaît alors comme un moyen de se mesurer avec un animal familier que l'on connaît bien, c'est toujours les mêmes vaches qui ont été façonnées par l'homme, cornes emboulées, robe brossée pour les concours, guidée par une corde... et avec laquelle des relations privilégiées peuvent s'établir. Ramuntchito, le plus important écarteur contemporain est très clair là dessus : "Elles sont sauvages. Quoi que... j'ai connu de grandes vaches de courses qui étaient presque domestiques. Bombita par exemple se charge de faire monter toutes les autres en camion, Marciacaise nous reconnaissait vraiment Christian (son frère également écarteur) et moi. Elle devait nous aimer. Elle nous épargnait. (...) Une fois, alors que j'étais tombé, elle a même laissé Christian me dégager et défaire un noeud de la corde". (10) "Cette bête si vive et si redoutable dans l'arène était d'une douceur extraordinaire à la ganaderia, à tel point que le jour où Mme Paureille avait des invités, elle ne manquait jamais l'occasion de faire rentrer dans la salle à manger, la Parisienne qui, après avoir fait le tour des convives, venait prendre un morceau de sucre dans la main de sa maîtresse" était-il bien précisé, dès 1889, dans le premier ouvrage consacré aux courses landaises (11). Nous avons affaire là à un animal familier, semble-t-il.

2° La corrida :

Là par contre, la bête est inconnue, rencontrée une seule fois, intacte, l'objectif est de l'abattre. A l'évidence, elle présente tous les signes du "nuisible" et tout naturellement, sa consommation ne peut se dérouler que si elle est ramenée au statut de gibier, ce qui ne se réalise, comme pour le sanglier qu'en la castrant, ce que font les bouchers, dès la mise à mort.

Il devient alors possible d'organiser les relations entre les deux formes de spectacle taurin et les statuts des animaux.

animaux familiers non comestibles course landaise

animaux domestiques comestibles

gibier

nuisibles non comestibles corrida espagnole
--

3° La civilisation

Pour illustrer et valider ce schéma, un article d'un journal publié à Mont-de-Marsan, La course landaise du 28 mai 1911 décrit comment il convient de ne pas traiter les vaches de course. Pour cela, l'auteur nous transporte dans la civilisation voisine et concurrente, donc prototype de comportements sauvages, à Hasparren en Euzkadi. Dès le début, la différence s'impose : "Je ne veux pas insinuer par là qu'on y donne de vraies courses landaises : la pelote, les sauts basque et le fandango étant seuls en honneur dans le pays, je ne pense pas que les sports landais puissent s'implanter dans ce milieu profane", pourtant, un comité délégué par la municipalité achète, en général à l'éleveur landais Dubecq, une vache emboulée. Dans une rue fermée, les jeudi, dimanche et mardi gras, les Basques jouent avec elles mais dans de façon inadmissible aux yeux de l'auteur. "Là, elle n'aura pas trouvé devant elle ses courageux adversaires d'autrefois (...), des gens profanes l'auront sans doute provoquée pour se dérober ensuite ; peut-être, après l'avoir abreuvé de quolibets en un langage inconnu d'elle, lui auront-ils lancé des pierres ou porté des coups par derrière..." au lieu de jouer avec elle en l'affrontant de face comme il convient avec un animal digne (et familier). Pour terminer peut-on imaginer ce qu'en font les Basques ? : "les réjouissances terminées, la vache est conduite à l'abattoir où elle tombe sous la masse du boucher et la viande en est distribuée aux indigents". "Cette année, c'est la grande Cuerbita devenue propriété de M. Dubecq, après avoir appartenu à M. Passicos père" qui a été mangé par ces cannibales. Ce discours a pour fonction, en désignant les crimes de la culture voisine, de réaffirmer les règles qui s'imposent aux civilisés dans leurs relations avec les vaches de course.

Le même journal, par contre, valorise dans d'autres articles la mort du taureau et implicitement la consommation de sa viande à l'occasion des corridas mais il ne s'agit bien évidemment pas d'une vache qui a pu être utilisée pour écarter, mais d'un animal exotique qui, par sa taille, sa force et sa sauvagerie peut être considéré, sans peine, comme nuisible. La vache, par contre, d'après les indices que nous avons rassemblés, doit être considérée comme un animal familier.

Nous comprenons alors comment peuvent cohabiter dans une même société plusieurs formes de jeu avec les bovins qui peuvent être considérés comme nuisibles et combattus, tués, puis consommés comme tels, ou permettre de défier un animal familier qu'il est exclu de blesser ne serait-ce que parce que sa viande ne peut être considérée comme comestible. L'opposition apparente ne fait que refléter une complémentarité entre deux types d'animaux, les familiers et les nuisibles avec lesquels, dans une civilisation donnée, des relations spécifiques s'établissent.

NOTES

- (1) GIL CALVO, Enrique. **Fuccion de toros. Una interpretacion funcionalista de la corridas**, Madrid : Espasa-Calpe, 1989, p. 20. Marvin HARRIS, *Vacas, cerdos, guerros y brujas*, Madrid : Alianza Editorial, 1982.
- (2) CONRAD, J.R. **Le culte du taureau de la préhistoire aux corridas espagnoles**, Paris : Payot, 1978, 225p.
- (3) THOMAS, Keith. **Dans le jardin de la nature. La mutation des mentalités en Angleterre à 'époque moderne**, Paris : Gallimard, 1985. p. 242.
- (4) LEACH, Edmund, **L'unité de l'homme et autres essais**, Paris : Gallimard, 1980, pp. 263-297.
- (5) Témoignage d'Albert Traimond, né en 1900 à Capbreton.
- (6) "Quelques années encore avant, c'était à un autre leader des jeunes, Antoine Courreau, que l'adjudant de Gendarmerie s'adressait après que la future victime de l'asoada, "Magescote", dont nous avons déjà parlé, ait écrit au Procureur de la République". Neil Big et Bernard Traimond : *Le carnaval dans la Lande et la Chalosse, Eidolon*, Université de Bordeaux III, n° 13, 1980. p. 183.
- (7) Témoignage de Jean-Jacques Lassalle, de Sorde l'Abbaye, village voisin.
- (8) Sur l'arrivée du sanglier dans la Lande :
 - TOULGOUAT, Pierre. La vie d'autrefois d'après les souvenirs du "Bielhot de Sabres", dernier tisserand des Landes, **Bulletin de la Société de Borda**, 2ème trimestre 1986, p. 202.
 - Témoignage de Bernard Manciet, né en 1923 à Sabres.
 - Le sanglier, dans la Lande, n'a pas de nom gascon ; le mot français est utilisé.
- (9) FABRE-VASSAS, Claudine. Le partage de ferum. Un rite de chasse au sanglier, **Etudes Rurales**, n° 87-88, juillet-décembre 1982, pp. 377-400.
- (10) **Journal du club Course Landaise**, Lycée Gaston Crampe, Aire sur Adour, premier trimestre 1987-1988, p. 8.
- (11) SERIS, P. **Les courses de taureaux en France, course landaise, course provençale, course espagnole, règles des courses, critiques et conseils**, Dax : F. Jocu, 1889, p. 19-20.

III

ETUDE DE CAS

SPORT, ZEBU ET SOCIETE DANS LE MOYEN-OUEST DE MADAGASCAR

Paul ANDRIANANTENAINA

Le zébu ou "boeuf à bosse" occupe une place prépondérante dans la vie journalière du monde rural malgache. L'élevage des boeufs est d'ordre sentimental et contemplatif surtout dans les régions de Fianarantsoa (pays Betsileo) et d'Ihoso (pays Bara). Le nombre de têtes de zébu et l'effectif des troupeaux signifient la richesse, le prestige de la famille et sa quiétude envers les ancêtres. En effet, dotés d'un abondant cheptel, la famille, le clan et la tribu sont parés à toutes calamités, à toutes anomalies de la vie quotidienne (maladies, accidents, intempéries). Comme ces malheurs sont dus à des manquements vis-à-vis du monde surnaturel, c'est dans la chair et le sang du zébu que, vivants et morts se communiquent pour prévenir ces phénomènes. Les sacrifices de boeufs, les offrandes lors du recours aux devins, aux prédicateurs et aux voyants illustrent bien la demande de bénédiction pour tout acte et pour toute décision importante. Ces manifestations d'abattage de boeufs visent par ailleurs à "guérir" ou plutôt à enrayer les maléfices lors du recours aux guérisseurs, aux médiums et surtout à l'occasion des funérailles ou du retournement des morts, voire même lors des scènes de possession.

Le renouvellement et l'entretien du troupeau vise en premier lieu à satisfaire les besoins rituels des ancêtres. Le côté mercantile et alimentaire devient ainsi accessoire.

Par ailleurs, sur l'élevage de zébus se greffe un ensemble de manifestations physiques que l'on peut assimiler à des sports traditionnels et où l'homme et l'animal participent, offrant ainsi un spectacle distrayant.

J'ai eu le privilège et la chance de vivre ces scènes pendant toute mon enfance. mon père, travaillant dans l'administration et sillonnant la province de Fianarantsoa (partie sud du plateau). Ainsi, j'ai fréquenté l'école primaire de Vohimarina-Lamosina, chef-lieu de canton, situé au Sud-Ouest de Fianarantsoa, dans la sous-préfecture de la dite ville et celle de Bekisopa, village encore plus reculé dans le middle-west de Madagascar. Bekisopa se trouve en plein coeur du territoire bara, pays des éleveurs et des gardiens de troupeaux, endroit riche en anecdotes, en aventures, en contes et légendes sur le zébu.

Je partageais avec les enfants de mon âge le plaisir des jeux simples en plein air, laissant aux plus grands et aux adultes les disciplines périlleuses, ce qui ne nous empêchait pas d'assister à leurs exploits.

1° Le premier divertissement sportif s'appelle le **talogn'aomby** ou le **savik'aomby** : il se rapproche de la tauromachie occidentale quant au but recherché à savoir le plaisir, les performances, la compétition, la mise à l'épreuve de son courage. Mais il se distingue fondamentalement de cette dernière par les règles et les formes du jeu et surtout par le fait qu'on ne passe ni à la mise à mort, ni aux saignées de l'animal par des ustensiles tels les coutelas, piques et autres... A Madagascar, on respecte la vie du zébu avant, pendant et après les compétitions. La mise à mort d'un ou plusieurs zébus a lieu uniquement quand le spectacle précède la cérémonie du sacrifice. Dans ce cas, la robe et la couleur du zébu à abattre sont connues d'avance.

Le **Talogn'aomby** ou **savik'aomby** (littéralement : **tologna** : lutte, **aomby** : zébu, **savika** : accrochage, **aomby** : zébu) lutte avec le zébu ou accrochage avec le zébu : il se pratique dans un lieu cloîtré (parc à boeufs) ou en plein air (champ, vallée, etc...). L'épreuve consiste à s'accrocher à la bosse du zébu, à l'aide des bras (**misavika ny trafo** : entourer ses deux bras autour de la bosse) y rester agrippé le plus longtemps possible en évitant les coups de pattes et les coups de cornes de l'animal. L'appréciation des spectateurs porte sur plusieurs critères :

a- la phase initiale, l'approche du lutteur :

Les zébus étant réunis, on les excite, on siffle, on fait claquer les fouets, on crie, on gesticule, on tord la queue des animaux qui se bousculent, galopent et s'affolent. Le lutteur doit guetter un des animaux et choisit le moment opportun qui lui permet de se hisser à la bosse de celui-ci. Il doit être habile, prompt et rapide de manière à éviter la charge des bêtes surexcitées et apeurées. Les compliments et les applaudissements pleuvent :

mahay mamandivandy aomby : il sait tromper la vigilance des zébus.

mahay manapoka aomby : il sait surprendre les zébus.

mahay miroboka : il sait aborder, il sait plonger.

Il y a plusieurs façons aussi esthétiques et fantaisistes les unes que les autres d'attraper le zébu :

. soit de côté (à gauche ou à droite), sauter directement sur la bosse, les mains

en avant, entourer la bosse avec les bras, les jambes écartées.

. soit plonger en passant par-dessus le dos d'un ou deux zébus avant d'atteindre l'animal visé qui se trouve inaccessible du fait qu'il est au milieu du troupeau.

b- la lutte proprement dite :

Avec les deux bras ou équipé d'une canne de 50 cm de long, le lutteur doit rester le plus longtemps possible sur la bête qui, surprise, saute, fait des bonds et s'aide de ses pattes et de ses cornes pour se débarrasser de l'intrus. Le joueur peut recevoir plus d'ovations si par moment, il lui suffit d'un seul bras pour y rester, ou s'il arrive à maîtriser l'animal en croisant ses jambes autour de la patte de devant, une main à la bosse et l'autre tenant l'une des cornes.

c- la sortie :

Le lutteur doit lâcher prise et sortir indemne de l'épreuve. Les spécialistes disent que le moment idéal et conseillé pour la sortie est la phase d'ascension de l'animal, c'est-à-dire au moment où il saute, les pattes en l'air, le combattant doit s'éjecter de la bosse, le zébu ne pouvant pas à la fois bondir et donner ses coups de pattes et ses coups de cornes assassins. Le candidat doit apprécier l'état de fatigue de l'animal, le temps écoulé sur la bosse et le moment où il doit lâcher prise en faisant attention à la charge du zébu en question et celle des autres zébus présents sur le lieu.

On juge la prestation des joueurs suivant le nombre de zébus luttés, le temps écoulé, l'habileté et l'audace, l'esthétique des gestes. La tenue adoptée étant le pagne ou **salaka** (tissu de 15 cm de large et 1,60 m de long en guise de cache-sexe et de ceinture) le torse nu.

Le **tologn'aomby** se pratique lors des travaux agricoles comme le piétinage de la rizière. La terre est retournée motte par motte avec l'**angady** (bêche longue et étroite). On procède alors à l'irrigation. Quand l'eau a envahi la parcelle de rizière, on y pousse un troupeau de zébus jusqu'à ce que la terre soit molle, onctueuse, prête à recevoir les tendres plantes de riz, les semis repiqués par les femmes. Pour joindre l'utile à l'agréable, les jeunes paysans s'amuse au **tologn'aomby** en piétinant la rizière. Cette séance sportive détend l'atmosphère et fait oublier les rudes conditions de travail.

2° D'autres combats mettant à l'épreuve les animaux se rencontrent à Madagascar (combat de coqs, de sauterelles, de taureaux). Si les **vositra**,

zébus mâles castrés sont voués aux travaux agricoles, aux sacrifices rituels, à la consommation, les ombalahy, zébus mâles non castrés, sont destinés aux besoins de reproduction, à la reconstitution des troupeaux à raison de un à deux taureaux par troupeau. Ce boeuf non castré jouit d'un certain privilège en ce sens où il dirige le troupeau et est le chef. Coléreux et susceptible, il peut entrer en conflit avec le troupeau du voisin et se combattre à coup de cornes et à coup de pattes avec l'ombalahy de ce dernier.

Les Malgaches en tirent un plaisir et organisent quelquefois des combats de taureaux.

En plein air ou dans une enceinte, les deux taureaux sont mis en confrontation, ils se ruent l'un vers l'autre avec une énergie hors du commun laissant derrière eux une nuée de poussière. Les coups fusent dans tous les sens ; ils se poussent mutuellement jusqu'à épuisement, le sang gicle, les pattes de devant fléchissent après les efforts. Ils reculent, reprennent leur élan et repartent à l'assaut, le vaincu se replie et gît par terre. Heureusement, les Malgaches en ont fait une philosophie et savent toujours à temps éviter le pire en sauvant l'un des taureaux en difficulté. Ils séparent les deux combattants et susurent le proverbe : **Adin'ombalahy ny mpianakavy, ny mandrisy tsy hobiana, ny resy tsy akoraina** (littéralement : "combat de taureaux voisins appartenant à deux familles, n'applaudissez pas le vainqueur, et ne conspuez pas le vaincu" respectant ainsi cet animal fétiche, tantôt ciment de l'unité malgache, tantôt objet de conflits aussi spectaculaire que paradoxaux. Conflits rituels : désaccord sur le nombre de zébus à abattre lors des sacrifices, choix de la robe et de la couleur, choix des dates et heures. Conflits économiques : signe extérieur de richesse, héritage, consommation et vente du bétail, vol de boeufs. Le vol de boeufs n'est-il pas à la fois une usurpation des biens d'autrui et un sport, un rite périlleux pouvant coûter la vie du jeune adolescent qui doit passer cette épreuve avant d'être considéré comme un homme ?

L'AFFAIRE DES CORRIDAS DE FLOIRAC DANS L'AGGLOMERATION BORDELAISE (1987-1989) LA PRODUCTION DE LA TRADITION TAUROMACHIQUE...

Jean-Paul CALLEDE
C.N.R.S. - M.S.H. Aquitaine

Introduction

9 juillet 1961 : un escalier vétuste s'effondre aux arènes du Bouscat, sous le poids des spectateurs, faisant un mort et quatre blessés. L'autorité préfectorale, interdit l'exploitation des arènes, jusqu'à nouvel avis. Depuis, elles sont restées fermées avant d'être définitivement désaffectées.

25 octobre 1987 : un spectacle de corrida est proposé dans des arènes mobiles, à l'initiative de la municipalité de Floirac, une autre commune de l'agglomération bordelaise, située sur la rive droite de la Garonne.

Les **aficionados** sont enthousiastes. Pour eux, la tauromachie est bien "une tradition culturelle locale" et "vivante". Divers groupements -associatifs- ne l'entendent pas de cette oreille... Fermement opposés à la corrida, ils se mobilisent contre une "coutume" jugée "anachronique et dépassée", contre un "jeu cruel et irrationnel". "L'affaire des corridas de Floirac" est lancée, sagement entretenue par le journal **Sud-Ouest**, qui y trouve son compte.

Le but de notre étude est d'appréhender dans leurs grandes composantes les univers de pratiques et de représentations qui individualisent les principaux acteurs et/ou groupes mobilisés autour de cette expression. C'est d'ailleurs en termes de **mobilisation** qu'il convient d'appréhender ces événements et leurs divers rebondissements. Paradoxalement, il semble que la négation d'un "particularisme culturel", et, pour l'exprimer autrement, d'une "tradition locale", aide activement à la (re)composition de l'un et de l'autre. Encore faut-il établir en quoi consiste précisément pareille "recomposition".

La difficulté des sciences de l'homme et de la société à rendre clairement compte du "débat" portant sur la "question tauromachique" est compréhensible. Elle provient en grande partie du fait que tel ou tel cadre de référence élaboré à ce propos risque de privilégier un seul des univers de significations définis par les acteurs en présence. Il importe au contraire d'inventorier toutes ces expressions -sociales- dans lesquelles s'inscrivent les

diverses argumentations : pro- ou anti-corrida, "compréhensives" ou négatives, raisonnées ou passionnées... Chacune d'elles est pour l'ethnologue objet d'étude, et nullement le critère obligé de la "bonne" approche. Pour la même raison, en abordant "l'affaire des corridas de Floirac", nous n'entendons pas commenter les divers modes d'"interprétation" savante que suscite cette pratique culturelle, pour retenir celle qui paraîtrait plus pertinente que toutes les autres... Semblable démarche n'aurait aucun fondement scientifique et elle n'échapperait pas au travers évoqué plus haut.

Par contre, en étudiant les péripéties qui s'échelonnent de février 1987 à octobre 1989, nous avons abordé les formes -organisées et antagonistes- de **mobilisation** symbolique autour de la corrida. Tout au long des péripéties liées à la mise en place d'une activité tauromachique à Floirac, un enjeu majeur s'impose : la légitimité de la "tradition" en ce domaine et/ou la contestation de cette prétendue légitimité. Pourtant, il est clair qu'une telle "tradition", considérée dès 1987 comme étant hasardeuse, contestable, voire même condamnable, apparaît deux ans plus tard comme confortée et définitivement acquise ! Nous tâcherons de démontrer au terme de quel processus de légitimation s'impose pareille situation. On montrera à ce sujet que la réalité objective de la "tradition" n'est jamais posée de façon adéquate, contrairement aux apparences, y compris par la Justice.

Quatre sections composent l'étude. Les trois premières rendent compte de la mise en place progressive d'une expression culturelle de la Corrida à Floirac ; chacune d'elle correspond à une saison (ou temporada) : 1987, 1988, 1989. Une quatrième partie est d'ambition plus théorique. Elle aborde deux points relativement complémentaires. Elle montre d'une part comment la "tradition" tauromachique bordelaise, telle qu'elle est définie par les acteurs du cru, relève d'une **illusion rétrospective** reposant sur une forme particulière de construction subjective de l'**histoire**. D'autre part, nous examinons quels sont les facteurs susceptibles d'expliquer l'efficacité de cette référence - légitime ou contestée - à la "tradition" culturelle tauromachique. Le thème de la mobilisation sociale autour d'un **système de valeurs** nous semble le plus à même d'éclairer cet aspect. Autant de références utiles pour comprendre le prétendu "renouveau" de la corrida dans le cadre de l'agglomération bordelaise.

I- 1987 : annonce d'une première corrida à Floirac

Dans le courant de l'année 1987, l'annonce d'une corrida à Floirac, prévue pour l'automne, focalise l'attention sur une commune modestement fondue jusque-là dans l'agglomération de Bordeaux.

A. La recherche d'une spécificité communale bien marquée

Dans le milieu des années 80, Floirac (avec ses 15000 habitants) est à la recherche d'une spécificité, d'une identité à afficher au sein de la vaste agglomération bordelaise, tout comme plusieurs autres communes urbaines occupant une situation comparable. On admet généralement que la valorisation opère pour une commune à deux niveaux. D'une part, il s'agit - pour les élus municipaux- de développer un urbanisme générateur d'attachement à la localité ; d'autre part, il convient de proposer vis-à-vis de l'extérieur une image valorisante de sa propre ville, au sein d'un plus large ensemble urbain. Durant la période envisagée, les acteurs politiques ont acquis la conviction que l'ouverture d'équipements culturels et/ou sportifs est un atout fondamental pour favoriser la réalisation de ces deux objectifs (1). Une longue réflexion proposée par Pierre BRANA, Maire d'Eysines et Conseiller général, parue dans la presse locale en 1984, expose précisément le problème auquel sont confrontés les communes périphériques de l'agglomération bordelaise (2). Le débat est lancé ; diverses solutions sont envisageables...

Durant l'été 1987, Jean DARRIET, Maire de Floirac, et Maurice VILLENA, adjoint chargé à l'animation, manifestent leur ferme intention d'organiser une corrida. Ils pensent assurer de la sorte une véritable promotion de la commune.

"(...) Floirac est une ville de banlieue et comme toutes les villes de banlieue, il lui est très difficile de sortir de l'anonymat". (3)

Interrogé sur les difficultés que peut soulever l'organisation d'une corrida à Bordeaux, avec l'opposition probable des adversaires de la tauromachie, le maire est sans ambiguïté à ce sujet.

"La corrida ne laisse pas indifférent ; elle est symbolique ; elle est construite sur la passion, sur les pulsions. Etant donné le caractère passionnel des corridas, nous espérons tout bêtement que la corrida fera parler de la ville (...). Ce dont la ville a besoin." (ibid.)

Floirac opte pour la tauromachie. La décision est intéressée. Ne disposant pas d'une image sportive conséquente, et compte tenu des incertitudes qui pèsent sur le développement d'une action culturelle banlieusarde (construite autour de la promotion des grandes oeuvres), la municipalité floiracaise arrête son choix sur l'expression d'une forme "typique" de la culture régionale. Qui plus est, avec l'introduction de la corrida à Floirac, le coup est d'un coût limité. Tout un univers de résonances symboliques, culturelles et identitaires ne va pas tarder à se déployer, à se construire. C'est

évident. Et pour peu que les médias assurent la couverture de l'évènement...

Pour le maire, qui joue néanmoins la carte de la prudence, "cette corrida a valeur d'essai". En cas de succès, il n'est pas impossible que des arènes en dur soient construites sur le territoire de la commune. Ceci étant, Jean DARRIET est convaincu que sa décision ne peut pas laisser indifférent. Effectivement, l'"effet-corrida" ne vas pas tarder à mobiliser les énergies sociales.

B- Ombres et lumières sur Floirac : premières mobilisations

L'annonce faite par la municipalité de Floirac au sujet de l'organisation d'une corrida prévue le 25 octobre 1987 relance un "débat classique". Le journal local (et régional !) ne s'y trompe pas en intitulant un premier "dossier" : "Corrida de Floirac : actualisation du vieux débat" (**Sud-Ouest** du 9 octobre 1987).

Il y a ceux qui sont pour. Cinq mille personnes auraient déjà réservé leur place, à la date du 9 octobre ! Le docteur Jacques FAUQUE, auteur d'un ouvrage : **Goya y Burdeos**, en est. Il propose dans le cadre du "dossier Sud-Ouest" une histoire-sur-mesure de la tauromachie, de la corrida et de la légitimité de cette tradition à Bordeaux. Son exposé s'intitule : "Au pays des taureaux de Bordeaux". Il s'articule en quatre points : la nuit des origines, les jalons historiques "en notre Aquitaine et à Bordeaux", la continuité de la tradition locale, le merveilleux fascinant de la "tauromaquia"... Le **Club Taurin Paul Ricard** convie ses sympathisants à une réunion qui se tiendra dans les salons de la **Société Ricard**, à Lormont, le 12 octobre. Elle sera entièrement consacrée à la prochaine corrida de Floirac et Maurice VILLENA en sera l'invité d'honneur.

Il y a ceux qui sont contre. Plusieurs lettres de personnes résidant dans l'agglomération bordelaise sont publiées dans le même "dossier" sous la rubrique : "le courrier des opposants à la pratique tauromachique" (**ibid**). Plusieurs points sont soulignés : le caractère "barbare et anachronique" de la "tradition de la tauromachie", la "démagogie" d'un maire "socialiste" confondant "scandale" et développement économique ; jusqu'au rôle du journal **Sud-Ouest** qui est jugé ambigu (4). Des responsables d'associations se font entendre : Nouveaux droits de l'homme, **Comité Girondin d'action et d'information contre les corridas**, **Société Nationale pour la défense des animaux**, etc. Le mardi 13 octobre, la mairie de Floirac est investie par une cinquantaine d'opposants à la corrida, qui se recommandent d'une douzaine d'associations de protection des animaux et de la nature, **S.P.A.** en

tête. (5)

A ce moment-là, les opposants font valoir deux raisons majeures d'annuler la corrida prévue.

"Elle est illégale au regard de l'article 453 du code pénal qui réprime toute forme de cruauté envers les animaux".

Un autre argument , plus spécifique, est invoqué par les plaideurs.

(...) D'autant plus illégale qu'il n'y a pas, à Floirac, de tradition taurine (...) Et les organisateurs ne peuvent pas s'appuyer sur les précédents régionaux en faisant allusion à la corrida du Bouscat. Cela fait vingt-six ans qu'il n'y en a pas eu, la tradition est donc éteinte".

A ce genre de raisonnement, le maire-adjoint se contente de répondre en argumentant que la continuité de la tradition s'exprime autrement dans les faits.

"La preuve que l'aficion existe, c'est que la quasi-totalité des places pour le 25 octobre ont été vendues et la majeure partie à des Bordelais ou à des gens de la région". (Sud-Ouest du 14 octobre 1987).

Chacun campe sur ses positions.

Pendant ce temps, la ville de Floirac a fait venir de Madrid, une arène mobile de 3500 places. A l'aide de huit tribunes annexes, la capacité d'accueil de l'installation sera portée à 7000 places.

Le Tribunal de Grande Instance de Bordeaux est amené à se prononcer sur une requête déposée par douze associations de protection des animaux, quatre jours avant la date fatidique. Ces associations demandent à nouveau l'annulation de la corrida (6).

En fait, la discussion -juridique- consiste, pour chaque partie, en une interprétation des textes. En 1850, le Loi Grammont a reconnu à l'animal sa qualité "d'être sensible" et elle a posé les fondements de sa protection. Un siècle plus tard, cette loi a été complétée par la notion de "tradition ininterrompue" et, en 1959, un décret a rajouté une deuxième nuance, celle de tradition "locale". Si le premier complément est censé permettre aux corridas d'échapper à des poursuites pénales, le second a pour fonction de restreindre au contraire cette immunité à des "localités" précises et nommément désignées.

Pourtant, l'application de ces divers textes se heurte à des écarts d'interprétation qui ne font que redoubler les points de vue élaborés par la réflexion commune.

L'interprétation à la lettre des textes est le fait des opposants à la corrida (et de leurs avocats) : d'une part, la "tradition" a été objectivement interrompue, entre l'accident survenu aux arènes du Bouscat (9 juillet 1961) et la possible corrida de Floirac (25 octobre 1987) ; d'autre part, la localité de Floirac n'a aucun passé tauromachique. La cause est logiquement entendue.

L'interprétation selon l'esprit est le fait des aficionados (et de leurs avocats) (7). L'interruption locale de la tradition n'est qu'accidentelle et cette dernière s'est maintenue autrement. Quant au terme de local, il ne saurait s'entendre dans un sens restreint (et communal). Il s'agit au contraire d'envisager un ensemble bien plus vaste de type "régional". La cause est entendue. Non moins logiquement que celle qui aboutit au résultat opposé.

Il ne reste plus qu'à s'en remettre à la décision du Tribunal de Grande Instance de Bordeaux. Ce dernier peut ou interdire la Corrida de Floirac, ou l'autoriser, ou se déclarer incompétent. Il opte pour la troisième solution en se déclarant incompétent à trancher le litige opposant aficionados et détracteurs de la corrida. La corrida aura lieu à la date prévue (8). Les associations envisagent d'engager une autre procédure en justice, en saisissant le tribunal correctionnel de Bordeaux.

Et puisque la balance de la Justice semble en définitive pencher du côté de l'aficion, la contestation prend le maquis et emploie la méthode de la sanction symbolique et anonyme : "corrida = torture !" peut-on lire sur une inscription apposée au feutre rouge sur une tapisserie des Gobelins, dans un salon de l'hôtel de ville de Bordeaux (Sud-Ouest du 23 octobre 1987). La propre maison du maire de Floirac a déjà fait l'objet de dégradations badigeonnées, avec des inscriptions hostiles à la corrida. D'autres vont suivre, étalées en grosses lettres sur les murs intérieurs de l'église Notre-Dame, à Bordeaux (Sud-Ouest du 24 octobre 1987). La Sainte Vierge serait-elle la protectrice trop indulgente des toréadors ? Sans doute, mais l'allusion reste de faible évidence. Pour le grand public, les défenseurs du taureau se font cochon... A ces graffiti s'ajoutent d'autres manifestations d'hostilité à la corrida : incendie d'une automobile stationnant à proximité de la maison du maire de Floirac, vitres brisées chez un annonceur, menaces téléphoniques à l'encontre des commerçants assurant la location des places, etc. Une entreprise de Mérignac, qui avait payé des encarts publicitaires sur des affiches annonçant la corrida, voit sa façade saccagée. Les dégâts se chiffrent à 70 000 francs (Sud-Ouest du 21 octobre 1987). A ces exactions, s'ajoutent de

nouveaux graffiti : sur un gisant à l'intérieur de la cathédrale Saint- André et au Musée des Beaux-Arts, sur un tableau de Maître... (9). Autant d'actions d'intimidations jugées contestables, y compris par les anti-corridas pacifistes. En définitive, l'aficion peut-elle rêver meilleure publicité autour de la corrida prochaine ?

C- Derniers préparatifs et "renaissance de la fiesta brava"...

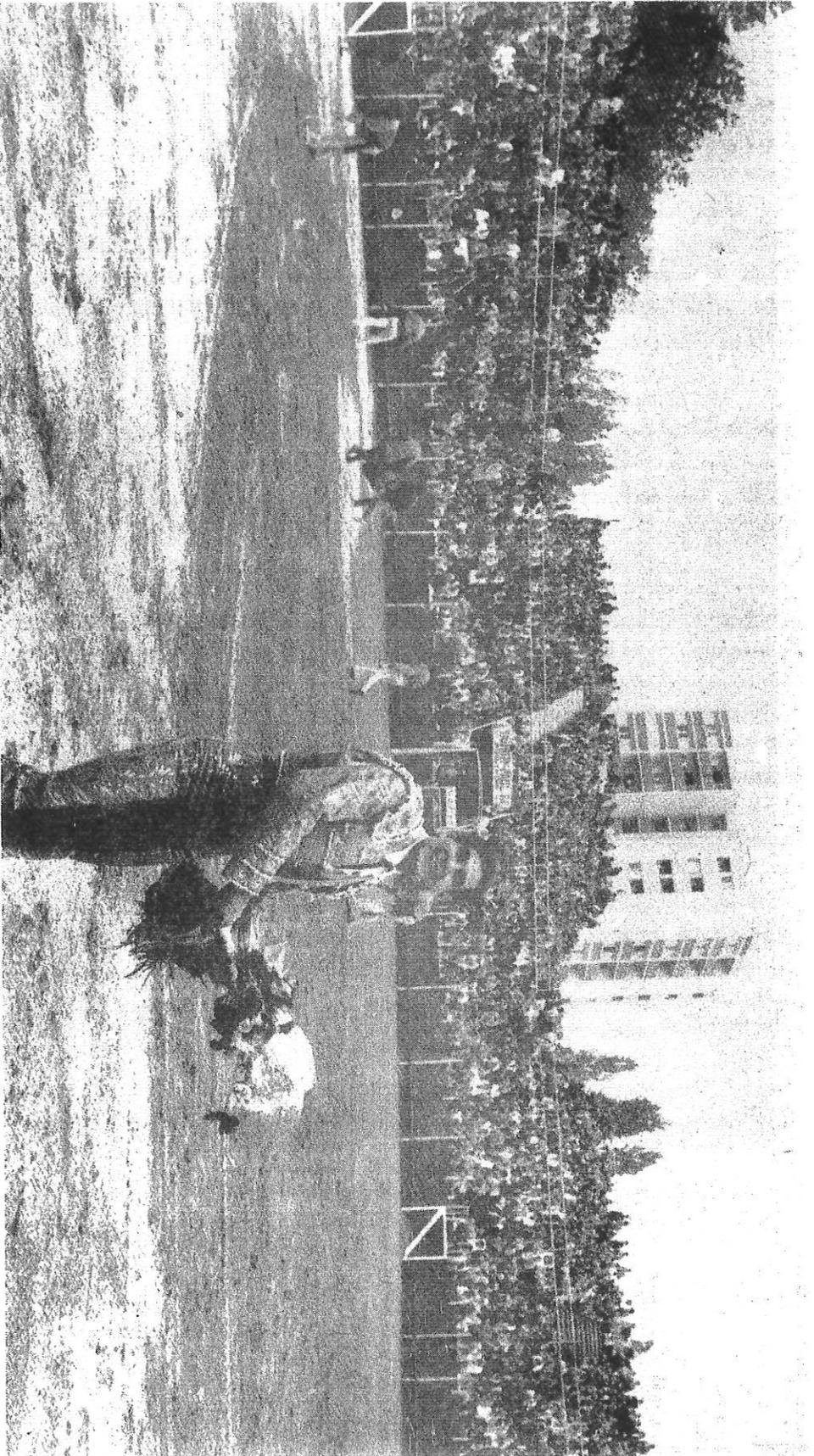
L'arène mobile de la maison madrilène AGUIRRE ainsi que les tribunes additives ont été installées sur un terrain annexe du stade municipal de Floirac. La commune a investi quelque 500000 francs dans l'opération. On assiste aux ultimes préparatifs. A cinq jours du spectacle, 6000 places ont déjà trouvé preneurs.

Les associations hostiles à la corrida appellent leurs adhérents et sympathisants à manifester le jour même de la corrida, à 15 heures, devant les arènes. Des personnalités seraient attendues : Antoine WAECHTER, candidat probable des écologistes à la prochaine élection présidentielle et, Brigitte BARDOT (10).

Tout va pour le mieux du côté de l'aficion. Yves LECAUDEY, vice-président du Conseil Général (à majorité chabaniste) souhaite une bienvenue "sans réserve" à la Fédération des sociétés taurines de France, en ajoutant une mise en garde contre l'expression des passions mal contrôlées et contre les manifestations d'intolérance. Le samedi, à 11 heures, le père Miguel Angel, de Madrid, célèbre une messe au Solar espagnol, rue Dubourdieu (à Bordeaux) à la mémoire de trois toreros professionnels ayant vécu à Bordeaux. Le dimanche matin, à quelques heures du spectacle, il ne reste plus que 300 places disponibles ! Pendant une semaine, Floirac va vivre à l'heure espagnole.

La corrida du dimanche 25 octobre 1987 est un succès. RUIZ MIGUEL, NIMENO III et Miguel SANCHEZ CUBERO ont fait une bonne prestation, surtout les deux premiers, et le bétail était "physiquement d'une honnête moyenne", selon le critique taurin Georges DUBOS (*Sud-Ouest* du 26 octobre 1987). 7000 personnes ont assisté au spectacle.

"Bordeaux a retrouvé ses toros" titre en page de couverture du journal *Sud-Ouest* au lendemain du spectacle. Jean EIMER (impressions d'ensemble et ambiance), Georges DUBOS (commentaire technique) et Catherine DEBRAY (mélodie et sensualité) y vont de leur plume. Cette dernière s'est ouvert à un monde encore inconnu d'elle.



Le sourire de Ruiz Miguel et l'ovation de tous les aficionados dans les arènes de Floirac (Photo Vincent Oliva. «Sud-Ouest»)

Journal Sud-Ouest du 26 octobre 1987.

"Je craignais ces tâches rouges(...)
Cependant, pour cet art élevé à la dignité d'opéra,
J'ai vibré. (...) Noblesse du rituel.
J'eus le sentiment d'assister
à quelque grande messe (...)"

Et de conclure :

"Hier, à Floirac, je fus initiée" (11).

Insultes, bousculades et jets de mercurochrome à l'entrée des arènes : les anti-corridas avaient fait pourtant de leur mieux pour alerter l'opinion publique contre ce spectacle dégradant... En vain (12). L'action qu'ils ont intentée en justice suit son cours. Il y a tout lieu d'espérer.

Pourtant, quelques jours plus tard, on apprend que le tribunal correctionnel de Bordeaux s'est déclaré incompétent pour examiner la procédure par citation directe engagée par les associations "anti-corridas" à l'encontre de l'adjoint au maire de Floirac. La chambre criminelle de la Cour de Cassation est saisie. Elle doit désigner un tribunal compétent qui aura la délicate mission de juger si, oui ou non, la corrida de Floirac, du dimanche 25 octobre dernier, était légale.

L'affaire suit son cours. Bien plus tard, on apprendra que c'est la Cour d'Appel de Bordeaux, par arrêt du 27 janvier 1988, qui est chargée de l'instruction.

A la fin de l'année 1987, Jean DARRIET fait le bilan de l'opération. Sur le plan financier, les contribuables floiracais n'ont pas de souci à se faire : les comptes sont équilibrés. Pour la renommées de la ville, c'est un large succès. Dans la conférence de presse qu'il donne en sa mairie, J. DARRIET remercie tous ceux qui ont contribué au succès de la "corrida du renouveau" les médias, les spécialistes de l'aficion, son équipe municipale, et même les "anti-corridas"... "En dépassant les limites du permis", ces derniers ont fait à la manifestation taurine floiracaise une belle publicité (13). D'autres corridas seront organisées à Floirac. Dès l'année prochaine.

L'Union des villes taurines vient d'accueillir Floirac, dans son giron des cités taurines du Sud-Ouest. "La nouvelle tradition girondine a désormais un seul pôle réel, c'est Floirac !" souligne le maire. Il fait allusion de la sorte à quelques communes de l'agglomération bordelaise - Talence et Pessac - qui ont manifesté l'intention de se lancer dans le spectacle tauromachique. Pas question de laisser se galvauder la formule ! "La plaza de Toros de Floirac

sera gardée et sauvegardée...".

En six mois, Floirac a trouvé une âme, une identité -à défendre- et une reconnaissance socio-géographique. Le constat ne fait pas de doute.

II- 1988 : Une "plaza de Toros" qui tend à s'imposer

La commune de Floirac développe une plus grande animation tauromachique durant l'année 1988. On assiste conjointement à une complexité croissante dans l'institutionnalisation du "débat" opposant détracteurs et défenseurs de la corrida. Des deux côtés, on s'organise efficacement.

A. Floirac : terre de polémiques

Le vendredi 29 janvier, quelques aficionados se retrouvent à l'Athénée municipal de Bordeaux, entre passionnés. Le responsable de la pena de l'Oreille d'Or, François DUPONT, 38 ans, employé dans un bureau d'études, a réuni ses troupes. La pena rassemble "un certain nombre de Bordelais" qui se retrouvent d'une corrida à l'autre : "(...) avec une cinquantaine d'aficionados, nous avons créé la Pena taurine de l'Oreille d'Or. Pour les jeunes, je rappelle que l'Oreille d'Or était le trophée qui récompensait naguère la meilleure faena de la saison à Bordeaux".

Quelques jours plus tard, ce sont les opposants à la corrida qui utilisent à leur tour ce lieu public. Ils se sont regroupés au sein de l'association **Adios Toros**, afin de rendre leur action plus efficace. Celle-ci a été enregistrée à la Préfecture de la Gironde dès l'annonce, faite par le maire de Floirac, de deux corridas en 1988 (14). Son président, Joël CHEVREUX, propose un débat public. Il développe son point de vue devant une cinquantaine d'auditeurs. "Selon un récent sondage, 67,73 % des Français sont hostiles aux corridas (...). Nous faisons partie de ce camp majoritaire (...). Nous demandons l'abrogation de ces jeux barbares et dégradants qui flattent les plus bas instincts de l'homme, survivance d'un temps révolu. Nous en avons assez de ces minables parodies au cérémonial vulgaire et décadent".

Il s'agit de faire pression sur les pouvoirs publics pour obtenir l'interdiction des corridas, et particulièrement en Gironde, où, selon les membres d'**Adios Toros**, les organisateurs ne peuvent véritablement arguer d'une "tradition ininterrompue".

Venu pour donner la réplique, M. VIGNAU, secrétaire du **Club taurin Paul Ricard**, ne parviendra pas à convaincre un auditoire d'ailleurs peu enclin à le laisser expliquer. "Pourquoi des hommes pacifistes et éduqués peuvent trouver intérêt et plaisir à regarder le spectacle de l'homme combattant le fauve dans l'arène".

Ce jour-là, les observateurs attentifs et dépassionnés étaient bien les inspecteurs des renseignements généraux et les membres du service d'ordre policier (15). L'auditoire, contestant déjà la mort du taureau, se garda bien de donner du "mort aux vaches !"...

"Floirac" reste une terre de polémiques. Le 18 avril 1988, M. le Procureur général informe l'ensemble des associations plaignantes qu'il n'entend pas poursuivre les organisateurs floiracais devant la chambre d'accusation : "compte tenu notamment de la tradition locale ininterrompue dont l'existence est susceptible d'être évoquée, je n'envisage pas de prendre l'initiative de poursuites" (16).

On se trouve alors à quelques jours seulement de la seconde corrida programmée sur le territoire de la commune, pour le dimanche 15 mai, à 17 heures...

B. "Le réveil de la grande culture tauromachique"

Pour cette deuxième Corrida de Floirac, de nouvelles arènes d'une capacité de 7200 places ont été conçues et fabriquées par les soins d'une entreprise méridionale. Il est prévu une cérémonie d'inauguration le 15 mai, à 12 heures, soit quelques heures avant le début du spectacle taurin.

L'inauguration se déroule comme prévu. Jean DARRIET, le maire de Floirac, ouvre la porte de l'arène avec une énorme clé neuve, avant de couper un ruban tricolore à l'aide d'une épée. La musique fige tout son monde le temps d'une "Marseillaise", avant de lui redonner ses mouvements sur l'air d'une paso-doble. Chacun s'en vient, qui fouler le sable de l'arène, qui renifler la peinture fraîche des barrières. Le discours du maire interrompt momentanément la visite d'inspection de l'ouvrage...

A 17h30 précises, le président technique, Pierre CLAVERIE, d'Amou (Landes), agite son mouchoir. José ORTEGA CANO, Miguel LITRI et Rafi CAMINO défilent alors, comme le veut le protocole, pour ce deuxième paséo floiracais. Le spectacle débute avec une demi-heure de retard par rapport aux règles canoniques de la Corrida. Cette entorse à la tradition, qui donne à la



Les opposants à la corrida se sont retrouvés place Gambetta à Bordeaux (Photo Christophe Blancart, « Sud-Ouest »)

Journal Sud-Ouest du 17 octobre 1987.



Le cortège des anticorrida à l'entrée de l'arène
(Photo Frédéric Desmesure, « Sud-Ouest »)

Journal Sud-Ouest du 2 octobre 1989.

"Fiesta brava" un horaire de départ d'autobus, est en fait une gracieuseté de l'aficion à l'ovalie. A 14h30, d'abord, Agen et Narbonne devaient en découdre sur la pelouse du stade du Parc de Lescure, en demi-finale du championnat de France de Rugby. Il s'agit de permettre aux spectateurs du match de se rendre ensuite de Bordeaux à Floirac.

Rien n'est laissé au hasard dans les informations distillées par le service culturel municipal. On apprend ainsi que ses les 5500 places réservées, trois jours avant la corrida, 120 seulement l'ont été aux bureaux de location ouverts à Mont-de-Marsan et Bayonne, "toutes les autres places étant louées par des girondins" (17). Qui pourrait bien insinuer qu'il n'y a pas de "tradition locale", après un tel constat chiffré ?

Le dimanche 15 mai est un très grand jour pour les aficionados. Pourtant, le temps n'est pas de la fête. A moins qu'il ne soit de circonstance. "Un ciel de Bilbao", note un journaliste pour souligner cette complicité probable. Le fond de l'air est frais.

"Entre la demi-finale de rugby et la corrida de Floirac, Bordeaux a retrouvé, ce dimanche, ses couleurs du Sud", peut-on lire dans la presse locale, au lendemain de la corrida (18).

Soucieuse de s'imposer comme une vraie "plaza de Toros", Floirac s'est dotée d'une imposante formation musicale : **Pan y toros**. Elle ne rassemble pas moins de quarante-cinq instrumentalistes. Un morceau composé par un artiste local : "Floirac-Burdeos", est d'ailleurs en cours d'orchestration. Les premiers garçons de piste (**areneros**) floiracais font leur apparition en cette corrida de mai. "On assiste au réveil de la grande culture taumachique", se réjouit un aficionado comblé.

La manifestation anti-corrida rassemble près de 300 personnes. En attendant le résultat de l'action judiciaire en cours...

Le 18 juillet suivant, Floirac propose une corrida portugaise (ou "tourada"). Six taureaux sont combattus par trois "cavalheiros" : Gustavo ZENKL, Gérard PELLEEN et Luc JALABERT, une cavalière, Marie SARA, et les "Forcados" d'Azambuja (19).

A nouveau, le collectif anti-corrida s'indigne de cette manifestation (voir **Sud-Ouest** du 28 juin 1988).

C. Encore plus vrai que la "tradition" !

Dans son discours d'inauguration de la nouvelle arène, le dimanche 15 mai 1988, le maire de Floirac rappelle que la municipalité s'est notamment lancée dans l'aventure tauromachique "pour tenter de sortir la commune de l'anonymat". A propos du "débat" déclenché par cette décision, il reconnaît volontiers : "Nous étions loin de mesurer l'énormité de la chose !" (**Sud-Ouest** du 16 mai 1988).

L'arène, revue et corrigée, doit présenter en octobre deux corridas de haut niveau. Telle est du moins l'intention affichée par les organisateurs. Durant le mois qui précède l'évènement, les travaux vont bon train.

"Nous voulons rétablir la tradition tauromachique en Gironde", rappelle le maire socialiste de Floirac, Jean DARRIET. "Je suis persuadé que la feria des vendanges prendra place dans les grandes Férias Françaises", ajoute Maurice VILLENA, adjoint au maire et président de l'**Association pour le développement des activités sportives et culturelles (ADASC)** (**Sud-Ouest** du 7 septembre 1988).

L'arène de 7500 places est fin prête pour accueillir deux corridas qui s'annoncent de qualité : Victor MENDES, Juan MORA et Richard MILIAN face à six "toros" de Leopoldo LAMAMIE de Clairac (8 octobre) ; RUIZ MIGUEL, CAMPUZANO et NIMENO II face à six toros de Juan Luis FRAILE. Diverses manifestations culturelles, artistiques et des spectacles vont jalonner cette "semaine espagnole", véritable "feria" en terre girondine (voir **Sud-Ouest** du 29 septembre 1988).

Une pleine page publiée dans le journal régional annonce l'évènement : "Plaza de toros de Floirac-Bordeaux - Feria des Vendanges 1988. "Cep d'Or"" (**Sud-Ouest** du 6 octobre 1988). "Toros, mini-feria, oenologie, tels sont les quatre points forts de ce début d'automne", expose Jean DARRIET, Conseiller général, maire de Floirac.

A ceux qui pourraient s'étonner de la promotion d'une culture "espagnole" sur les hauteurs du port de la lune, Maurice VILLENA, précise que la commune de Floirac a pu accueillir plusieurs vagues d'immigré espagnols : ouvriers agricoles jadis, puis réfugiés de 1936, enfin ouvrier des forges... Et d'ajouter : "Mon quartier s'appelait encore "Petit Madrid"". En d'autres termes, l'installation d'une culture du taureau à Floirac n'est pas le fait du hasard ou de l'arbitraire. Selon M. VILLENA, tout un substrat socio-culturel y prédispose, qui contribue à renforcer sa légitimité, si l'on tient compte de l'histoire de la population dans la commune.

Par ailleurs, une partie de la recette des corridas du mois d'octobre ira aux sinistrés de Nîmes : solidarité entre villes taurines oblige ! Il s'agit également de forcer la reconnaissance publique...

Le **Cercle taurin Richard Milian**, fondé au mois de février, vient d'élire domicile sur le territoire de Floirac. Le 13 novembre, il organise lui-même un Festival taurin qui se veut au profit des sinistrés du Gard et de Nîmes, victimes des inondations.

"Floirac est la seule plaza du Sud-Ouest à organiser un festival de solidarité. Toutes les entrées sont payantes et les bénéfices seront remis aux représentants du Secours Catholique"
(Sud-Ouest du 11 novembre 1988).

A quoi d'ailleurs le Secours Catholique, flairant le sens exact de la démarche, déclare ne pas être en mesure d'accepter cet argent. En outre, de l'avis des spécialistes, la température "hivernale" a pour effet d'engourdir les sept toros, les six toréros et les quelques 1500 aficionados en écharpes et duffle-coats...

"A force de vouloir banaliser la tradition taurine à Bordeaux, on risque de la rendre banale" met en garde le journaliste diminué par une mauvaise grippe
(Sud-Ouest du 14 novembre 1988).

La saison 1988 a permis aux organisateurs d'asseoir la "tradition" en lui donnant des lettres de noblesse et de légitimité. La dernière corrida est cependant de trop. A vouloir faire "vrai", en 1988, le **Cercle taurin Richard Milian**, dans le sillage de l'ADASC, s'était mis à inventer trop rapidement la tradition... au lieu de la suivre.

III- La Temporada 1989 de Floirac

Dès le mois de mars, les organisateurs de la "Plaza" de Bordeaux-Floirac annoncent une très grande saison tauromachique pour l'année en cours. De nombreuses animations -culturelles, artistiques, commerciales- sont prévues pour rehausser le cachet des festivités, conçues à la mode espagnole des Ferias.



Le maire de Floirac devant le portail des ateliers municipaux maculé par les inscriptions des incendiaires (Photo J.-F. Grousset)

Journal Sud-Ouest du 30 mai 1989.

A. Des affiches exceptionnelles pour un public de connaisseurs

Cinq corridas sont programmées pour 1989, contre trois l'année précédente et une seule -la première !- en 1987.

"Pour sa troisième année d'existence à peine, la plaza de Floirac annonce une temporada importante, avec des carteles dont ne rougiraient pas des villes de tradition taurine plus assises". (Sud-Ouest du 19 avril 1989).

De l'avis des spécialistes, la "Féria" des 6 et 7 mai est riche de promesses. Floirac déchaînera les passions, dans une ambiance festive.

"Mérite, en effet, le titre de "feria" toute manifestation qui propose plusieurs corridas consécutives et permet aux irréductibles de l'aficion de se gaver de tauromachie jusqu'à plus soif." peut-on lire dans le commentaire technique et publicitaire publié dans la presse (20).

Les grands noms de la tauromachie du moment sont présents : MANILI, NIMENO II et Fernando CEPEDA ; MANZANARES, ORTAGA CANO et Victor MENDES... A l'issue de ce premier temps fort de la temporada, les critiques s'accordent cependant à reconnaître que le dimanche a heureusement rattrapé la médiocrité du samedi.

Jusqu'à Michel DUCHENE, l'adjoint au maire -des verts- de Bordeaux qui trouve le temps de saluer, sourire aux lèvres, Christian MONTCOUQUIOL, alias NIMENO II... Le candidat aux prochaines élections européennes n'hésite pas à se lancer dans l'arène politique. A l'annonce de la nouvelle, bien des "Verts" ont dû voir rouge.

La corrida de l'Oreille d'Or se déroule au mois de juin. Elle reprend une "tradition instituée en 1951 au Bouscat", comme le fait remarquer M. VILLENA. Malgré des conditions météorologiques épouvantables (les meilleures que puissent rêver les anti-corridas !) le spectacle est de qualité. Sous une pluie quasi-incessante et avec une ruado à la limite du praticable, 4000 personnes assistent à la prestation de Julio ROBLES, Juan MORA et Curro VASQUEZ, l'un des plus beaux trio de Capeadors du moment. C'est un succès. Juan MORA en est le grand triomphateur (21).

La Feria des Vendanges ne comprend qu'une seule corrida, prévue pour la 1er octobre. Entre temps, le verdict du tribunal est tombé, après diverses péripéties sur lesquelles nous reviendrons, en faveur des organisateurs floiracais. Pour ces derniers, il s'agit d'éviter tout "triomphalisme provocateur", pour "calmer les esprits et se donner du temps pour une réelle reprise de la tradition", ajoute simplement le maire de Floirac. Face aux "toros-toros" de VASCONCELLOS, le cartel se compose de RUIZ MIIGUEL, Richard MILLIAN

et Victor MENDES. Ce jour-là, Floirac sort le grand répertoire du jeu symbolique. Un immense drapeau européen flotte sur le fronton de la mairie encadré de ceux de la France et de l'Espagne. Une façon de signifier que l'Europe ne se bâtira pas sur le renoncement aux particularismes culturels ! Tout au contraire.

B. Sanctions judiciaires et ripostes anti-corrída

La plainte déposée par les opposants, renouvelée, reformulée, a suivi un itinéraire des plus compliqués... Au mois d'août 1988, pour la deuxième fois en six mois, la cour de cassation avait désigné la chambre d'accusation de Bordeaux pour instruire le différend entre les organisateurs des corridas de Floirac et les associations de protection des animaux (22). L'opposition entre les deux parties tient à une interprétation -différente- de l'article 453 du code pénal qui réprime : "les actes de cruauté sur les animaux (...) lorsque la tradition locale et ininterrompue ne peut être évoquée".

Chacun attend la décision du tribunal correctionnel de Bordeaux. Le verdict tombe. Maurice VILLENA est reconnu coupable d'acte de cruauté envers des animaux, et il est condamné à 10000 francs d'amende. L'ADASC (la société organisatrice de la corrida du 15 mai 1988) est reconnue civilement responsable ; solidairement avec son président, M. VILLENA, elle devra payer 6000 francs de dommages-intérêts à chacune des six associations de protection des animaux déclarées parties-civiles (23).

Selon Maurice VILLENA, le tribunal n'a pas voulu se prononcer sur le fond. "Le terme de localité, une fois de plus, n'a pas été défini et le problème reste donc en suspens. Il faudra que le législateur règle au fond le litige pour qu'on sache quelles sont les régions de tradition taurine et les autres". Il fera appel.

Dans l'immédiat, les anti-corrídas sont satisfaits. Ils ont posé "de très belles banderilles sur les corridas de Floirac", comme se plaît à le souligner le journal **Sud-Ouest** (28 avril 1989).

Pour autant, les corridas prévues les 6 et 7 mai suivants ne sont pas annulées. L'**Union des Villes Taurines de France** (UVTF), qui tient son assemblée général à Saint-Sever (Landes) le dimanche 30 avril, "apporte son soutien total à la ville de Floirac".

Le 5 mai, la S.P.A. de Bordeaux est reçue par le directeur du cabinet du Préfet auquel elle demande l'annulation des corridas de l'**Oreille d'Or** des 6 et 7 mai. Aucune réponse n'est proposée à leur réclamation.

En fait, les sanctions judiciaires prononcées contre l'**ADASC** sont loin d'annoncer une condamnation imminente et définitive de "la corrida de Floirac". Bien au contraire. Quelques semaines plus tard, en proclamant le non-lieu à l'endroit des accusations portées contre les organisateurs de Floirac, le tribunal reconnaît "la tradition tauromachique locale"... Pour mobiliser ses troupes, à l'occasion de la corrida des vendanges du 1er octobre, le Comité girondin d'action contre les corridas ne peut s'en remettre qu'à son saint protecteur.

"Le comité rappelle ainsi que le 1er octobre est justement la jour de Saint-François d'Assise, consacré chaque année à la fête mondiale des animaux. (**Sud-Ouest** du 26 septembre 1989).

La première sanction judiciaire, à l'encontre de M. VILLENA, semblait servir la cause des anti-corridas ; le non-lieu qui suit renverse totalement la situation. Celle-ci va d'ailleurs se détériorer, ou plus exactement s'enflammer.

C. Quand l'esprit de la corrida renaît des cendres

Diverses actions, présentées comme autant d'"avertissements" adressés à la municipalité floiracaise, vont révéler des différences assez nettes au sein des anti-corridas, quant aux modalités envisageables pour supprimer cette tradition tauromachique "factice et artificielle".

Dans la nuit du 2 au 3 mai 1989, les "anti-corridas", incendient un camion aux abords immédiats des arènes de Floirac (**Sud-Ouest** du 4 mai 1989). Le "Collectif" associatif des opposants à la corrida condamne le radicalisme de cet acte de vandalisme, tout en s'indignant du maintien des corridas. Quelques semaines plus tard, les "radicaux" vont rallumer la polémique. Trois autobus de ramassage scolaire, un camion-grue sont incendiés dans un hangar municipal. Le "groupe d'action corrida" signe son acte sur le portail des ateliers municipaux.

"Il s'agit de réactions archaïques qui sont du domaine de l'irrationnel" commente, en présence de la presse, le maire venu constater l'étendue du dégat : 800 millions de centimes. Avec les références à l'archaïsme et à

l'irrationnel, il retourne le jugement habituellement formulé contre lui par les opposants à la corrida.

Les Verts réagissent en condamnant ces actes de vandalisme qui pénalisent gravement la population écolière de Floirac. Le mouvement écologiste s'est déjà prononcé contre les corridas de Floirac qui lui paraissent ne correspondre à aucune culture locale. Il s'agit uniquement d'une "mise en scène de la mort et de la souffrance". Les Verts exposent clairement leur position dans un communiqué de presse : "Depuis le début de la protestation, les Verts ont utilisé le dialogue et la confrontation d'idées pour convaincre les organisateurs de l'archaïsme de la tauromachie dans notre agglomération. Avec cet incident, c'est l'irrationnel reproché aux amateurs de corrida qui a pris le relais de la défense des animaux " (24).

Pour sa part, le "Collectif" des associations anti-corrida poursuit son action. Un premier Salon de la protection animale se tient à leur initiative dans les locaux de l'Hôtel Ibis. Sont représentés : la Ligue antivivisection, le Rassemblement des opposants à la chasse, la S.P.A. de Bordeaux et celle de Paris, et Adios Toros. La corrida de Floirac du 4 juin sert de principal prétexte à la conférence -débat animée par Guy CHANTEREAU, Président de la S.P.A. de Bordeaux et du Sud-Ouest (25).

La "plaza de Floirac" va sortir grandie de tous ces événements... Pour Jean DARRIET, il est "hors de question de céder à la violence" ; et c'est en tant que premier magistrat de la ville qu'il affiche sa détermination et son intention de maintenir la corrida.

Malgré des conditions météorologiques épouvantables, la corrida de l'Oreille d'Or est -de l'avis des intéressés- superbe (26).

Le maire de Floirac tend désormais à se placer au-dessus des querelles opposant aficionados et adversaires de la corrida. Il définit son point de vue dans les termes d'une appartenance culturelle obligée, "objective" : "il faut dépasser le débat des pro et anti-corridas". (...)

"La tauromachie fait partie d'une culture à laquelle nous appartenons bel et bien. Et cette culture ne consiste pas seulement à tuer des toros". (Sud-Ouest du 29 septembre 1988)

Son adjoint -à la culture !- tient un raisonnement semblable, tout en mettant l'accent sur l'enjeu majeur, à l'articulation du culturel et du politique, que révèle la corrida.

"Plus généralement, c'est tout le Sud-Ouest qui est actuellement sur la sellette avec les opposants à la corrida et à la chasse. Les Espagnols sont également montrés du doigt au Parlement Européen pour la corrida".

Il y va de l'identité du Sud-Ouest !

"Je suis pour l'Europe, mais si être européen veut dire uniformité, je suis contre ! Je n'ai pas envie d'aimer le cricket ou les combats de coqs, mais je n'ai pas envie de les interdire. Par respect des traditions..." (27)

L'argumentation a valeur de mobilisation locale et de défense du territoire culturel. Elle dit non à l'uniformisation socio-culturelle d'une "Europe" vidée de ses spécificités "régionales" et de ses contrastes de mentalités.

La prise en compte de cette conception est facilitée également avec la reconnaissance par la Chambre d'accusation d'une "tradition locale" à Bordeaux. Messieurs DARRIET et VILLENA bénéficient d'un non-lieu. L'évènement a déjà été signalé. La chambre d'accusation de Bordeaux vient de donner un sérieux coup de pouce aux organisateurs de Floirac, en reconnaissant la légalité des corridas en terre bordelaise (28). Il a suffi de trois années seulement pour imposer cette "tradition". Au-delà de la restitution descriptive des principales péripéties, le fait mérite incontestablement une analyse plus élaborée.

IV- La "tradition tauromachique" : de l'illusion historique à la mobilisation collective

Dans cette quatrième -et dernière partie-, nous avons rassemblé quelques commentaires d'ordre plus théorique. Quel est au juste le statut de la "tradition", telle qu'elle est invoquée par ses tenants et réfutées par ses détracteurs ? Que faut-il penser d'ailleurs du recours à "l'histoire" pour justifier ou infirmer la légitimité d'une tradition tauromachique locale ? Dans quelle mesure les sciences de l'homme et de la société peuvent-elles se prononcer contre certaines illusions de perspective ?

A- L'invocation de "l'histoire"... et la confirmation d'une tradition locale

La corrida suscite de nombreuses productions écrites, allant du roman à l'étude savante. Au-delà de leur diversité, elles se donnent à lire comme un

ensemble relativement ordonné. Quatre types d'analyses (29) sollicitent la "réalité" de la corrida. Le premier pourrait se réclamer d'une **anthropologie** prise au sens large. Il rapporte la corrida à une forme vestigiale (ou modernisée !) de rituel, insistant, le cas échéant, sur la mise en scène dramatique de la "condition humaine". Le deuxième oriente son approche vers le **répertoire des techniques et des attitudes** qui permet de codifier pour mieux l'évaluer la prestation de l'homme combattant l'animal. Le troisième type rassemble des productions qui se réclament de l'**approche socio-historique de la corrida**, définissant des aires et/ou des filiations culturelles à propos de cette pratique jugée caractéristique. Sans doute convient-il d'ajouter un quatrième genre : la **critique taurine**, plus composite, liée à l'activité journalistique et à la médiatisation de la corrida. Il est à la corrida ce que la critique (de théâtre, d'art, de cinéma...) est à différents domaines de la culture. La "médiatisation" récente de la corrida a développé ce mode d'écriture s'appliquant au fait tauromachique.

Chacun de ces types, à sa façon, peut se dégrader en une "définition" ethnocentrique de la corrida. Les commentaires qu'ils proposent -dans leur logique respective- appartiennent au domaine des productions sociales et collectives. Ils participent le cas échéant d'une véritable **herméneutique**, qui se donne à lire dans les termes du destin, de l'humaine condition, du pathétique, du tragique, du mystère, de l'esthétique, de l'héritage culturel plongeant ses racines jusque dans l'aube de la "civilisation méditerranéenne"... Ces types -de raisonnement- appellent une logique d'adhésion qui rompt avec les modes de pensée ethnologique ou sociologique.

Pareil classement des écritures ayant pour thème la corrida paraîtra bien sommaire aux "intéressés" et autres aficionados. Ils n'y décèleront sans doute que le signe d'une profonde incompréhension de ce qu'est "véritablement" la culture tauromachique. Rappelons que notre intention est d'abord de reconstruire, si possible dans le vocabulaire des sciences de l'homme et de la société, le champ d'expression sociale qui se structure autour du prétexte tauromachique, dans le contexte floiracais.

Dans "l'affaire de Floirac", c'est bien la question de l'**héritage historique** (fondé ou illusoire !) qui se trouve au centre de la polémique et des arbitrages officiels. On reconnaît ici le troisième des quatre types de notre classification simplifiée.

La "récurrence" du thème tauromachique, combinée avec des emprunts "érudits" faits à l'archéologie, à l'ethnologie et à l'histoire, s'impose comme une administration de la preuve. Ce thème prend la forme rhétorique d'une "histoire" : celle de la transmission d'un héritage culturel. Toutes proportions

gardées évidemment, "Floirac" apparaît sous cet angle comme un lieu de réactualisation d'une tradition locale... Il s'agit d'une invocation de l'histoire et non d'une convocation de la discipline historique (30).

"Il y a une tradition tauromachique à Bordeaux", disent les uns, et le succès immédiat obtenu par Floirac en est une preuve tangible. "Cette tradition est d'un autre âge", affirment les autres, signifiant ainsi que la temporalité d'une culture du taureau est définitivement close...

La mise en évidence de la tradition tauromachique à Bordeaux relève d'un art du récit et de la filiation narrative. A tout seigneur, tout honneur, écoutons la parole du docteur Jacques FAUQUE, auteur d'un livre sur **Goya y Burgeos** et grand aficionado. Écoutons ces (ses ?) accents venus du fond des âges.

"Longue est la tradition taurine en Aquitaine et à Bordeaux sa capitale, pays de civilisation latine où le mythe du taureau est, depuis la plus haute antiquité, élevé au niveau d'un véritable culte. Le taureau étant pour nos ancêtres méditerranéens et des pays d'Oc l'image même de la force, de la bravoure, celle du plus noble des animaux. Devant les puissances mystérieuses de la mort, il fait force et succombe debout. Sa place était tout naturellement dans l'arène où son courage devenait exemplaire pour l'homme.

C'est ainsi que durant des siècles, en notre Aquitaine et à Bordeaux", etc., etc... (31)

Jacques FAUQUE chausse les bottes de sept lieues et nous fait parcourir un itinéraire merveilleux qui va "logiquement" nous conduire jusque sur les côteaux de Floirac. Là où un docteur en ethnologie s'obligerait à la prudence et au devoir de réserve, notre docteur en médecine nous réserve d'étonnantes confidences... historiques.

"L'histoire d'amour entre les toros et Bordeaux est une longue histoire". (Sud-Ouest du 13 mars 1988).

On pourrait multiplier les exemples et les illustrations. Les uns et les autres procèdent d'une construction intellectuelle spécifique, d'une élaboration idéologique dans laquelle des jugements de valeur exprimant visiblement une perspective sur le monde sont livrés sur le mode apparent de propositions, de faits démontrables.

B. La "tradition" en question : justification et/ou contestation

Le terme de "tradition" est assez répandu dans le vocabulaire des sciences sociales. Est-ce dire que la définition de la "tradition" ou du "traditionnel" est pour autant rigoureuse et univoque ? Ceci n'est pas sûr. Souvent, son utilisation s'inscrit dans le cadre d'un "système" d'oppositions binaires (du genre : tradition/modernité ; tradition/changement...). Ici, le discours savant prolonge simplement le sens commun. Or il s'agit de rompre avec ce type d'utilisation "en prenant résolument pour objet ce mode de pensée au lieu de le faire fonctionner", selon une mise en garde de Pierre BOURDIEU, accomplissant ainsi "la rupture instaurée par DURKHEIM et MAUSS, avec l'usage du mode de pensée mythologique, dans le savoir des mythologies" (32). C'est un premier point.

Le deuxième aspect renvoie aux propriétés de ladite "tradition tauromachique". Elle est d'abord le fait d'une "permanence" du passé dans le présent, de l'ancien persistant dans l'actuel... Ensuite, la "tradition" ne concerne pas généralement l'intégralité d'une "organisation" (sociale!) mais elle désigne simplement un "trait culturel" jugé significatif. Enfin, ce cheminement dans le temps qu'opère la "tradition" induit un mode de "transmission" particulier... Gérard LENCLUD a commenté de manière détaillée ces caractéristiques de la tradition dans un article fort intéressant (33).

La "tradition tauromachique", envisagée dans le contexte floiracais, condense ces "propriétés" à la perfection. Elle leur donne conjointement un relief original. De fait, on sait qu'il y a eu à Bordeaux des précédents en matière de corrida... Premier point, l'"histoire" locale de la corrida, énoncée au présent, consiste à retrouver le fil -conducteur- de ces événements et c'est bien l'art narratif qui produit directement une première caractéristique : la **filiation traditionnelle**. La discontinuité apparente des événements tauromachiques (la rupture chronologique : le Bouscat 1961... Floirac 1987) cache une profonde continuité culturelle. "Floirac" est tout à la fois héritage et résurgence d'une tradition régionale. D'ailleurs, le succès de Floirac est interprété le cas échéant comme un signe de vivacité de la tradition. L'interruption entre 1961 et 1987 est ainsi une preuve a contrario du poids effectif de la tradition. Faut-il qu'elle soit forte pour réapparaître avec autant de vigueur.

Deuxième aspect, la tradition s'exprime sous une **forme condensée**. Elle ne doit pas être prise dans un sens trop précis. Il n'y a jamais eu la moindre corrida à Floirac avant 1987, diront les positivistes. Erreur que tout cela, rétorqueront les passionnés du taureau. C'est une maladresse que de la chercher dans une expression "à la lettre" ; seul "l'esprit" compte. Une fois que

ce signe spirituel est saisi dans sa manifestation, on comprend alors qu'il opère comme une formule générique, une vision, sélective peut-être, ouvrant sur un univers symbolique. De ce fait, le sens sous-jacent à la manifestation importe plus que la manifestation elle-même. Dans l'exemple de Floirac, la distance spatiale et temporelle avec le Bouscat montre à quel point la tradition tauromachique relève d'un **message véhiculé**, restant à (re)déchiffrer. D'ailleurs, la force de la tradition réside en partie dans son caractère énigmatique. A ce titre, elle s'accommode fort bien des "résistances" à la justification verbalisée. La corrida recèle toujours une part de mystère.

Troisième aspect, la "tradition" relève d'un **mécanisme psychologique**. C'est un "point de vue" que les acteurs du présent développent sur le passé. Appréhendée en tant que telle, la tradition tauromachique n'est jamais que la "stylisation" d'un "système" de valeurs plus ou moins cohérent, exprimé au présent. Il ne se livre pas comme tel mais sous la perspective d'une certaine filiation généalogique. Il s'agit d'une illusion de perspective en ce sens que la tradition prétend aboutir au présent en repérant d'abord les jalons du passé alors qu'elle opère à partir du présent en "retrouvant" le passé... La tradition tauromachique repose sur une "définition" affective.

En contestant l'actualité et/ou la continuité d'une pareille tradition, les opposants à la corrida sont victimes -au second degré- de la même illusion. On comprend d'ailleurs comment les ressources rhétoriques, que l'esprit de la tradition suppose, en fassent des perdants potentiels dans le différend qui les oppose aux aficionados et autres "traditionnalistes"... En outre, le critère de légitimité retenu par la justice ne finit-il pas par donner immanquablement gain de cause aux pro-corridas, pour les mêmes raisons ? Ce n'est pas impossible, puisqu'il s'agit, avant toute chose, d'examiner la filiation historique d'une pratique. Dans le doute ou l'imprécision, il reste à envisager la possibilité d'une tradition selon l'esprit. En dernier recours, il est encore possible de compter sur des formes de mobilisation collective... La "tradition tauromachique floiracaise" n'est pas fondée en vérité" mais simplement en conviction. Les hommes de justice, tout de diplômes, de légions d'honneur et de robe vêtus n'en manipulent pas moins les catégories du sens commun, dans leur appréciation de la tradition (34), élevant cette dernière à la hauteur d'un raisonnement qui n'est jamais qu'un argument... d'autorité.

L'itinéraire à suivre pour éclairer la genèse du processus de construction de la tradition ne doit pas emprunter le trajet - subjectif et/ou intersubjectif - qui relie le passé au présent mais objectiver l'itinéraire mental par lequel un individu ou un groupe construit son identité : du présent

strictement actuel à hier, avant-hier et plus avant encore...Ce gage d'authenticité donné à l'identité ne fait que renforcer l'individu ou le groupe dans ses convictions et dans ses attitudes. Tout groupe culturel constitué comme tel se (re)connaît des traditions en développant des points de vue sur son passé ou encore sur le "territoire" local. Les hommes de loi défendent des "intéressés", promoteurs de corridas, sont capables de mobiliser toutes les ressources du savoir moderne. L'arrêt rendu prend également d'autres signes", peut-on lire dans le compte-rendu paru dans le journal **Sud-Ouest** (18 juillet 1989) à propos du jugement prononcé. Le tribunal s'appuie sur une étude conduite à l'Université. L'objectivité scientifique est-elle pour autant de circonstance ? Rien n'est moins sûr. Mais rappelons tout d'abord comment le Tribunal construit sa propre décision. "Il se fonde notamment sur une étude de l' **L.U.T. Techniques de Commercialisation** réalisée à l'entée des arènes de Floirac le 8 octobre 1988, démontrant que ce public est originaire de la Gironde à 77,55 % et que plus de la moitié s'intéresse à la tauromachie depuis plus de huit ans" (Ibid).

Notons que c'est une enquête sur la "fréquentation" d'un spectacle tauromachique qui permet de construire un discours sur la "tradition" de la corrida par glissement ou plutôt par substitution d'une référence (un indice de fréquentation) à un autre (un indice de tradition). Le critère de "fidélité" est défini à partir de la notion "d'intérêt" personnel et de "continuité" dans sa manifestation... Pour autant qu'on puisse en juger, le Tribunal appuie son jugement sur certaines données probablement discutables : des pseudo-statistiques.

Passons sur l'utilisation d'un travail d'étudiant, faisant ses gammes, promu au rang d'expert **honoris causa** (35) Retenons simplement comment s'évalue le poids de la "tradition". La bonne tradition correspond toujours à une bonne moitié de la société. Il lui faut franchir le seuil fatidique des 50 %... Pour les opposants à la corrida, il s'agit évidemment de trouver des chiffres en deçà de cette moyenne ou d'en proposer d'autres qui "mesurent" la "modernité" culturelle.

"Selon un récent sondage, 67,73 % des Français sont hostiles aux corridas" précise Joël-Pierre CHEVREUX (**Sud-Ouest** du 19 avril 1988).

"85 % des Français sont contre. Même dans le sud de la France, la majorité est défavorable" clame Madame VALADIER, responsable de l' **Union anti-taurine** (**Sud-Ouest** du 16 mai 1988). Les exemples pourraient être multipliés, d'un bord comme de l'autre..Retenons simplement le caractère a-scientifique de ces entreprises visant à calculer un taux de conservation (traditionnelle) ou de modernisation culturelle.

Dans le cadre de cet article, il n'est pas possible d'étudier le rôle (ou la fonction) de la référence "traditionnelle" dans l'économie de la pensée commune, si ce n'est pour noter qu'elle n'est probablement pas incompatible avec la thèse de l'individualisme méthodologique. La tradition peut résulter de la simple agrégation de points de vue particuliers formulés sur la culture.

La "tradition tauromachique" doit être appréhendée comme la composante d'un **système de valeurs**, sinon comme une "valeur" constitutive d'une certaine philosophie de la vie. Sa négation s'inscrit elle-même dans une autre représentation, organisée autour d'autres références ouvrant sur une philosophie différente. C'est sans doute ce double fait qui explique, en partie au moins, le succès des corridas de Floirac.

Encore faut-il ne pas oublier que l'entretien ou la restauration d'une "tradition" (pouvant s'accompagner d'une contestation...) procède toujours d'un **acte volontaire**. Le "retour" de la corrida dans le périmètre bordelais n'a pu se faire que sous l'impulsion "d'une personne détentrice d'autorité : le maire de Floirac" (36). Il reste maintenant à analyser l'autre grande raison du succès de "Floirac".

C- Le succès de "Floirac" : un processus de mobilisation collective

Si l'analyse qui précède est recevable dans sa démarche générale, on peut penser que les sciences de l'homme et de la société (ethnologie, sociologie...) n'ont pas à s'engager dans une "archéologie" locale des événements tauromachiques. Il s'agit plutôt d'examiner la logique selon laquelle des groupes, des individus (se) constituent leurs traditions et les utilisent. Par ailleurs, il est clair que de telles manifestations peuvent s'accompagner de formes de contestation ou d'opposition. De ce point de vue, le prétexte tauromachique est un thème d'études privilégié. De plus, le contexte floiracais sur lequel porte notre étude accentue les divergences et les lignes de tension du fait de la localisation septentrionale de l'agglomération bordelaise (dans l'aire culturelle du taureau) et de la fameuse interruption de 1961-1987.

C'est, nous semble-t-il, en termes de **mobilisation** qu'il convient d'envisager l'effervescence sociale suscitée par l'introduction du spectacle taurin à Floirac. Ce **processus** a pour origine une décision volontaire prise par le maire de Floirac au début de l'année 1987. Ceci étant, les auteurs qui se sont penchés sur la formalisation théorique de la mobilisation, à l'exemple de François CHAZEL (37), ne manquent pas d'insister sur les réels problèmes soulevés par une telle entreprise. Le thème de la mobilisation fait apparaître

selon les travaux des acceptions diverses autant que des divergences d'approche parfois très marquées.

Revenons à l'exemple de Floirac. A l'époque, pour Jean DARRIET, le phénomène de médiatisation autour du prétexte tauromachique est susceptible d'ouvrir la commune à un espace de communication plus complexe, élargissant des chances et des opportunités d'ordre socio-économique. Ce peut être l'occasion d'une bonne opération de relations publiques. En outre, il faut noter le caractère apparemment **paradoxal** du marqueur identitaire choisi : la "tradition" tauromachique pour asseoir "l'avenir" de la commune. En fait, le lien entre la mobilisation et la modernisation (communale) va opérer au-delà des limites (et des espérances !) envisagées par le maire. D'une part, on constate un "déplacement" du prétexte de la mobilisation autour du débat pour/contre les corridas de Floirac. Cette focalisation n'est plus en rapport direct avec le projet d'intégration novatrice envisagé par le maire de la commune, encore qu'à l'issue de l'année 1987, la ville de Floirac ait déjà accompli une réelle percée médiatique. Elle est sortie de l'anonymat, avec une identité à préserver. Pour l'équipe municipale, il s'agit cependant de parvenir à maîtriser le processus de mobilisation collective dans l'intérêt du développement social et économique de la commune. La tâche n'est pas évidente. Le thème mobilisateur est celui de la tradition culturelle -défendue ou contestée- de la corrida. Certes, il se traduit par un élargissement dans les formes de la communication sociale, fut-elle de type oppositionnel. Néanmoins, il s'agit pour les acteurs politiques engagés dans l'entreprise de viser plus haut que ce seul répertoire. En 1988, la situation se caractérise en partie par des résultats non-intentionnels engendrés par une action intentionnelle au départ... L'équipe municipale va réussir à "cadrer" ces divers résultats de manière à donner au processus de mobilisation une orientation unifiée et plus "fonctionnelle".

L'année 1988 est "utilisée" par le maire et son adjoint à parfaire l'expression culturelle de la corrida ainsi que son enracinement dans la vie locale. De même, l'année suivante montre un effort des autorités en place à fonder la **légitimité** -communale- du fait tauromachique et d'une identité culturelle. La polémique entre pro- et anti corrida risque de lasser. Les élus vont montrer alors une réelle capacité à maîtriser les dimensions normatives de l'action collective. C'est en termes de légitimation qu'ils vont "redéfinir" le fait tauromachique local. La **légitimité culturelle** est mise en avant (des racines espagnoles au coeur même de la commune de Floirac, une solidarité envers une autre ville taurine sinistrée, Nîmes, le caractère ridicule d'une contre-identité "européenne" sans traditions, l'identité expressive d'une "Europe du Sud" à laquelle participe Floirac, etc). Il est fait état de la **légalité** officielle des corridas et de la **légitimité politique** du premier magistrat de la

ville dans l'exercice de ses fonctions, surtout à la suite des "actes de barbarie" (véhicules incendiés). "Si j'annule la corrida, on peut dire que je cède au terrorisme et que je lui donne par là une raison d'être" (38) s'interroge Jean DARRIET. Le lendemain, il annonce sa décision de maintenir la prochaine corrida : "un acte responsable" doublé d'"un appel à la solidarité de tous ceux qui veulent défendre l'histoire et les traditions de notre région" (**Sud-Ouest** du 30 mai 1989). Les présidents MADRELLE et CHABAN-DELMAS sont les premières personnalités à témoigner leur solidarité. Une conférence de presse se tient symboliquement à la bibliothèque municipale Roland Barthes... La légitimité du **développement économique local** est également définie (produits régionaux, promotion des vins de Bordeaux et d'Espagne, restauration...). La capacité de l'équipe municipale à "recadrer" dans une légitimité forte -et méditée- la temporada de Floirac témoigne d'une maîtrise évidente. Des exactions ont été réinterprétées en termes de ressources mobilisables. Elles ont indirectement à optimiser le processus de mobilisation collective en faveur d'une **identité** floiracaise.

CONCLUSION

Le "renouveau" de la tradition taumachique a été rendu possible par la décision d'un maire fermement décidé à sortir sa commune de l'anonymat des villes de banlieue". De ce point de vue, c'est une réussite, mais il apparaît que le "renouveau" en question est une entière **invention** fabriquée de toutes pièces.

Alors que la logique du "renouveau", de la "résurgence" et/ou de la "continuité" de la tradition consiste à soutenir la thèse d'une perpétuation culturelle, l'analyse montre en quoi cette appréhension relève d'une illusion de perspective, puisqu'il s'agit d'une rétroprojection. On objectera peut-être qu'il faut bien qu'un "passé" taumachique local ait existé pour que des groupes d'acteurs -culturels- puissent aujourd'hui s'en réclamer avec une certaine détermination. Sans doute. Mais l'exemple insolite de "Floirac" fait apparaître avec netteté combien la culture taumachique y est d'importation et de production volontaires.

En même temps, il faut souligner l'essor récent que connaît la culture taumachique comme **spectacle culturel médiatisé**. Le "marché" est sans doute appelé à se développer plus encore. Floirac n'échappe pas à cette règle. Pour la temporada 1990, Jean DARRIET et son adjoint Maurice VILLENA, pensent associer la chaîne de télévision Canal + pour une retransmission outre -Pyrénées. Les droits perçus permettront d'équilibrer un budget estimé autour de quatre millions de francs pour couvrir la temporada.

L'impact médiatique de la corrida est utilisé pour une autre raison. Au début de l'année 1987, la décision municipale de "réintroduire une tradition tauromachique" (en clair d'organiser une première corrida !) a marqué une rupture, avec un effet -symbolique- de surprise. Dès lors, un processus fort complexe de **mobilisation** des acteurs s'est engagé. Comment a opéré cette mobilisation envisagée sur une durée de trois ans ? On peut distinguer plusieurs temps. 1) la **décision** annoncée par le maire d'introduire un **évènement exceptionnel** crée un "changement" (1987) ; 2) La **manifestation culturelle** -qu'est la corrida- fait apparaître **adhésion et contestation** (1988)... ; 3) le **contrôle de la "situation"** par l'autorité politique locale s'appuie sur la "définition" d'une **légitimité publique** (1989)... ; 4) une fois cette maîtrise de la situation acquise, la **mobilisation** en partie collective peut ouvrir sur une **intégration communale novatrice** et sur le développement socio-économique local (1990 ?).

"L'affaire des corridas de Floirac" doit être replacé dans ce cadre de référence. Faute de quoi, l'analyse perd en pertinence et se limite à la consignation de l'anecdotique.

Le cas de "Floirac" suggère une formulation plus ambitieuse (39). De prime abord, on admettrait sans peine que les communes (ou les sociétés) paraissant sans changement sont par là-même traditionnelles... Faisons l'hypothèse inverse en notant que ce sont les communes (ou les sociétés) en changement qui ont effectivement besoin de tradition(s). Plus encore, ce sont celles qui ne peuvent pas **directement** mobiliser les ressources - économiques- indispensables qui vont recourir au détour de la mobilisation collective engagée autour d'un **enjeu identitaire** : l'expression culturelle "traditionnelle", fut-ce celle de la tauromachie.

NOTES

- (1) Jean-Paul CALLEDE, "Le processus de développement des équipements sportifs et culturels. Dynamique spatiale et intégration du territoire", **Revue Economique du Sud-Ouest**, n° 1, 1988 (p. 41-66).
- (2) "La culture en banlieue : luxe ou nécessité ?" **Sud-Ouest** du 20 décembre 1984. Eysines propose un festival annuel autour de la culture occitane.
- (3) Jean EIMER, "Corrida : le maire de Floirac s'explique", **Sud-Ouest** du 2 septembre 1987.
- (4) "Je suis choquée par l'importance que donne votre journal à la tauromachie. Votre but est-il de convertir vos lecteurs à l'obscurantisme ?" interroge une habitante de Bordeaux, lectrice du journal.
- (5) Jean-Marie VASQUEZ, "Les opposants à la corrida descendent dans l'arène", **Sud-Ouest** du 14 octobre 1987.
- (6) Bernadette DUBOURG, "La corrida de Floirac au tribunal", **Sud-Ouest** du 21 octobre 1987.
- (7) Maître LARTIGUE, bâtonnier de Bayonne, est d'ailleurs l'un des organisateurs de corridas dans cette ville.
- (8) "La corrida de Floirac aura bien lieu dimanche. Ainsi en a indirectement décidé le tribunal de Bordeaux"... **Sud-Ouest** du 22 octobre 1987. La même page annonce que le **Cercle Taurin Goya**, de Salleboeuf (Gironde), organise sur ses terres le 71ème Congrès de la Fédération des Sociétés taurines de France, "à l'occasion de la corrida de Floirac". La "tradition" se vivifie d'heure en heure ! Notons enfin que le journal **Sud-Ouest** continue de se faire l'écho fidèle tant de "la voix de l'aficion" que de celle des "détracteurs" du spectacle tauromachique.
- (9) Quelle que soit sa forme, favorable ou opposé à la corrida, le geste "barbare" sait retrouver les chemins du sacré et du grand art !
- (10) Ginette de MATHA, "Tauromachie. La SPA descend dans l'arène", **Le Monde** du samedi 24 octobre 1987.
- (11) Catherine DEBRAY, "Une première corrida", **Sud-Ouest** du 26 octobre 1987.

- (12) Voir l'article du journal **Le Monde** du 27 octobre 1987; "Corrida dans les rues de Floirac".
- (13) Jean-Marc FAUBERT, "Au moins deux corridas en 1988 à Floirac". Le journaliste précise : "c'est acquis : Floirac succède au Bouscat dans le coeur des aficionados girondins", **Sud-Ouest** du 15 décembre 1987.
- (14) "Quatre questions au président **Adios Toros**", **Sud-Ouest** du 4 janvier 1988.
- (15) Claude GARNIER, "La corrida dans le collimateur", **Sud-Ouest** du 19 avril 1988.
- (16) Propos rapporté dans un article -non signé- paru dans le journal **Sud-Ouest** du 5 mai 1988. Le quotidien régional restitue minutieusement les décisions de justice relatives à "l'affaire des corridas de Floirac".
- (17) "L'arène est prête pour dimanche", article non signé, **Sud-Ouest** du 12 mai 1988.
- (18) Patrick ESPAGNET, "Bordeaux, capitale du Sud", **Sud-Ouest** du 16 mai 1988.
- (19) ZOCATO, "Corrida portugaise. Le Tage coule aussi à Floirac", **Sud-Ouest** du 20 juin 1988.
- (20) "Tauromachie. Des carteles de prestige à Floirac", **Sud-Ouest** du 3 mai 1989.
- (21) Georges DUBOS, "La renaissance de l'oreille d'or", **Sud-Ouest** du 31 mai 1988; ZOCATO, "Bordeaux-Floirac. Juan Mora en or", **Sud-Ouest** du 5 juin 1989.
- (22) Bernadette DUBOURG, "Les corridas dans l'arène judiciaire", **Sud-Ouest** du 23 août 1988.
- (23) **Société Protectrice des Animaux de Bordeaux S.P.A.** Paris, **Ligue Française pour les droits de l'animal**, **Oeuvres d'assistance aux bêtes d'abattoir**, **Assistance aux animaux**, **Ligue Française pour la protection du cheval**.
- (24) "Corrida. Les Verts s'indignent", **Sud-Ouest** du 29 mai 1989.

(25) "Anti-corrída. L'appel du 4 juin", **Sud-Ouest** du 24 mai 1989. A l'occasion de ce premier salon, l'association Adios Toros bat le rassemblement et convie ses troupes à manifester le 4 juin, devant les arènes de Floirac.

(26) ZOCATO, "Bordeaux-Floirac. Juan Mora en Or", **Sud-Ouest** du 5 juin 1989. "Attentats, forfaits de toreros et pluie continue : tous les éléments s'étaient conjugués pour une triste corrída. C'était mal connaître le sublime mystère des toros", peut-on lire dans le sous-titre de l'article.

(27) Catherine DARFAY, "Bordeaux-Floirac, ville taurine", **Sud-Ouest** du 2 mai. "A quelques jours des corridas des 6 et 7 mai, Maurice Vilena, élu et principal organisateur de la feria, s'explique sur les programmes et leur mise en place".

(28) "Corridas de Floirac. La chambre d'accusation reconnaît l'existence d'une tradition locale à Bordeaux", **Sud-Ouest** du 7 juillet 1989. Voir également l'article -non signé- paru dans le même journal, à la date du 18 juillet 1989. Nous y reviendrons.

(29) La démarche s'inspire de celle proposée par Jean-Claude CHAMBOREDON dans son article : "La diffusion de la chasse et la transformation des usages sociaux de l'espace rural", **Etudes Rurales**, juillet-décembre 1982, 87-88, p. 233-260.

(30) Cette technique d'expression est à rapprocher directement de ce qu'étudie Pascal BOYER lorsqu'il traite de "La tradition comme genre énonciatif", **Poétique**, n° 58, 1984, p. 233-251.

(31) Se reporter au "dossier" paru dans **Sud-Ouest** du 9 octobre 1987.

(32) Pierre BOURDIEU, **Le sens pratique**, Paris, Minuit, 1980, "Préface", cit. p. 13.

(33) Gérard LENCLUD, "la tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie", **Terrain 9**, Carnets du Patrimoine Ethnologique, octobre 1987, p. 110-123.

(34) "La chambre d'accusation reconnaît l'existence d'une tradition locale à Bordeaux", **Sud-Ouest** du 12 juillet 1989. "La tradition tauromachique à Bordeaux définie par la cour d'appel", **Sud-Ouest** du 18 juillet 1989. Pour une approche théorique de ces problèmes, le lecteur se reportera à l'article de Pascal BOYER, "Tradition et vérité", **L'Homme**, 97-98, 1986, XXVI (1-2) p. 309-328.

(35) Passons également sur l'itinéraire qu'a pu suivre le mémoire en question pour arriver sur les tables de la loi. Un exemplaire dédicacé est-il parvenu à Maître LARTIGUE, bâtonnier de Bayonne et fin connaisseur de corrida ? Sans doute. Toujours est-il que son auteur, traqué par les "anti-corridas", menacé par voix téléphonique, fut contraint un temps à une certaine clandestinité. Quelques "anti-corridas" prenant pour la circonstance l'allure de personnes ordinaires, cherchèrent même à se procurer l'exemplaire du fameux mémoire déposé à la bibliothèque de l'I.U.T. A. En vain.

(36) François PESENTI, "Bordeaux : terre de polémiques", **Imprimatur**, Journal école du département "Carrières de l'Information" de l' I.U.T. B de Bordeaux, jeudi 28 avril 1988, n° 385.

(37) François CHAZEL, "La mobilisation politique. Problèmes de dimensions", **Revue Française de Science Politique**, XXV, 3, juin 1975, p. 502-516.

(38) **Sud-Ouest** du 29 mai 1989: "Un attentat signé anti-corrida".

(39) Un exemple de même nature est fourni par la ville de Béziers, qui entend donner de l'ampleur à son activité tauromachique.

DU SACRIFICE DU TAUREAU CHEZ LES WIRARIKA (Indiens Huichols du Mexique)

Dominique GUYOT

Le peuple **Wirarika**, connu le plus souvent sous le nom des Huichols, se répartit essentiellement en quatre communautés : San Andrés, Santa Catarina, San Sébastian, Tuxpan, qui se situent géographiquement sur deux états : Nayarit et Jalisco, Mexique.

Ce peuple attire généralement les étrangers, aussi bien les Mexicains, pour le peyotl, ce cactus qui pousse dans le désert de San Luis Potosi au nord de la vallée de Mexico, à quelques 500 kms du territoire huichol, et pour lequel chaque année des groupes de peyoteros (1) effectuent un pèlerinage. Ce voyage ayant lieu maintenant en camionnette, il ne dure que quelques jours.

La tradition du peuple **Wirarika** encore vivante est également un centre d'intérêt qui rassemble parfois des dizaines de visiteurs durant les fêtes, notamment celle de la Semaine Sainte, la plus fréquentée.

Dans la culture huichole, outre le peyotl, le cerf et le maïs sont deux éléments primordiaux. Ils sont d'ailleurs étroitement liés les uns aux autres. Par exemple, comme nous le raconta Léocadio, un huichol chez qui nous habitons au cours de notre premier séjour en 1983, le peyotl naquit des empreintes du cerf **Tamatzi**, qui fut le premier à entreprendre le voyage à Wirakuta, terre du peyotl. De nos jours encore **Tamatzi** peut se rencontrer, les peyotls formant le dessin d'un cerf.

Pour notre part, nous connaissons plus particulièrement la communauté de San Andrés pour y avoir demeuré plusieurs mois, notre séjour le plus long ayant eu lieu en 1987, du mois de janvier au mois de juillet.

Et c'est principalement au cours de ce voyage que nous nous rendions compte que les fêtes étaient pratiquement incessantes chez les Huichols. Elles ne semblaient en effet jamais s'arrêter, car en dehors de celles se déroulant dans le **kalihuey** -maison des cérémonies- où se réunit beaucoup de monde, parfois de village voisins, les familles les reprennent à leur compte, si je puis m'exprimer ainsi, dans leurs fermes.

C'est ainsi par exemple que nous assistions à plusieurs fêtes du tambour au cours du mois de février, plusieurs mois donc après la fête communautaire du mois d'octobre (2).

Les principales fêtes se déroulant au cours de l'année sont, par ordre chronologique : **el cambio de vara** (3). **La Pachitas** (4). **La Semana Santa**, les fêtes du peyotl et du maïs grillé, les fêtes du tambour.

En outre de nombreux voyages sont effectués tout au long de l'année, tel le voyage à **Wirikuta**, à **Téakata** (5), à **Tayaupa** (6), à la mer, au lac de Chapala, à la ville de Mexico...

Mais l'année chez les Huichols semble plutôt se diviser en saison sèche et saison humide. Pendant les premières, vaches, taureaux et veaux paissent librement dans les champs autour du village. Par contre à partir de la semence du maïs, durant sa croissance et jusqu'à sa récolte, ils sont placés dans des enclos.

De temps en temps nous voyions passer des hommes entraînant avec eux un taureau attaché, signe qu'une fête allait commencer. En effet à presque toutes les fêtes auxquelles nous assistions, que ce soit dans le **kalihuey** ou dans les fermes, des taureaux, voire de jeunes taureaux, rarement des vaches (7), étaient sacrifiés.

Et s'il est parfois difficile de savoir quand commence une fête, ses "préparatifs" étant si nombreux, la présence du taureau semble indispensable. Effectivement, un soir, Eusébio, **mara'kame** (8), passa nous inviter à l'accompagner à une fête du tambour dans une ferme retirée du village : il devait chanter toute la nuit. Or il n'en fut rien car nous dit-il lui-même "**No puedo cantar, no se puede tocar el tembor, pues el toro se escapo**".

Mais pour mieux rendre compte de la place du taureau dans la culture huichole, de son rôle et de sa considération, il est préférable de le replacer dans le contexte qui nous intéresse plus particulièrement ici, à savoir son sacrifice.

La "première" cérémonie touchant au taureau attaché dans la cour du kalihuey et qui va être sacrifié au cours de la fête consiste à lui placer des noeuds du rubans colorés sur les cornes rappelant des fleurs.

Les fleurs dans la culture huichole sont d'une grande importance car elles entretiennent des relations avec **Nakawé** -déesse de l'eau- qui en fut leur créatrice (9). Elles invoquent ainsi la pluie, la fertilité, la croissance. Elles sont donc la présence de Nakawé à la fête et parmi les Huichols comme le feu central du kalihuey est la présence de **Tatéwari**, dieu du feu (10).

Un groupe d'hommes et de femmes se réunit autour du taureau. Le **mara' kame** chante, **nuwiéri** (11) passent sur les cornes, des sacs portés par chacun lui sont présentés, le violon et la guitare résonnent. Beaucoup de mouvements, beaucoup de paroles et quand ils se retirent les cornes du taureau sont "décorées". Par les chants préparant au sacrifice, par les gestes faits, les paroles dites, le taureau devient "délicat et sacré" (12).

Si dans ses grandes lignes les sacrifices de taureaux se ressemblent, certains accomplissements s'y rattachant font référence à des situations particulières et à des détails contextuels spécifiques. C'est pourquoi nous évoquerons un sacrifice qui nous paraît tout à fait intéressant quant à sa richesse en éléments et agissements s'y associant.

Nous assistions à la fête du peyotl de San José (13) en 1985.

C'est le deuxième jour de la fête. Dans le **kalihuey**, toute la nuit le **mara'kame** assis sur sa chaise a chanté ; des femmes agenouillées devant leur metate -sorte de porphyre en pierre dure- n'ont cessé de préparer des tortillas (galettes de maïs), des tamales (14) ; de grands bidons en fer dans lesquels se prépare le téfuino (15) ont été placés sur le feu...

Le chargé du **kalihuey** (16) nous invite à le suivre. Quelques trois cents mètres et nous arrivons à un autre **kalihuey** (17). A l'intérieur, en face de l'entrée, en dessous d'une petite construction (18) est attaché un taureau. De longues et fines bougies (19) sont distribuées.

Un homme s'approche du taureau, le prend par les cornes. Le taureau jusqu'à maintenant tranquille ne se laisse pas faire. L'homme lui renverse la tête mais ne le fait pas tomber. Dans son mouvement de redressement de la tête le taureau lui fait lâcher les cornes. Maintenant prévenu ce dernier ne veut plus se laisser saisir. Mais sa résistance est de courte durée. Il est par terre et un autre vient lui attacher les pattes. Il est ensuite traîné vers le centre du **kalihuey**. Il porte autour du cou un cordon bleu.

Un homme est appelé, un couteau lui est tendu, le chargé du kalihuey lui remet un foulard qu'il se met sur la tête. Il donne d'abord un coup de couteau dans le poitrail. Mugissements. Puis il ouvre la gorge du taureau. Mugissements.

Une femme âgée recueille le sang dans une soucoupe qu'elle vide une fois pleine dans un pot. Les bougies et les **muwiéri** sont alors trempés dans le sang qui se répand dans tous les sacs et sur divers objets placés à côté de la chaise du **mara'kame**. Le cordon bleu est retiré du cou du taureau, plié et déposé sur la petite construction.

Le taureau est tiré au dehors où il va être dépecé, certains morceaux de viande seront mis à cuire pour préparer le bouillon qui sera réparti entre tous les participants.

Le plus souvent, que ce soit dans le **kalihuey** ou dans la cour d'une ferme, la tête du taureau est posée sur une pierre plate circulaire gravée (20) placée près d'un trou dans lequel le sang coule également.

A certaines occasions le taureau peut être sacrifié dans un champ à proximité du **kalihuey** où un trou a préalablement été fait pour que la terre reçoive le sang. Offrande à la Terre, nourricière des hommes, celle qui procure toute vie.

Durant la **Semana Santa** de nombreux taureaux, une quinzaine, sont sacrifiés à l'intérieur de l'église (21). Bien que le sang coule dans un trou également conçu à cet effet, le sol finit par s'en recouvrir, les animaux y étaient traînés pour être emmenés au dehors.

Pour tous ces sacrifices un seul homme est désigné. Comme toujours, il porte un foulard sur la tête. Au sortir de l'église une fois sa charge accomplie : comme une couleur de sang le recouvrant, un visage blanc, étrangement blanc, le regard ne se voit pas.

C'est que celui qui a sacrifié a fait don de soi comme l'animal a fait don de son sang, sa blancheur n'étant pas de terreur mais plutôt comme s'il s'était lui aussi vidé de son sang. Car l'espace dans lequel durant l'instant du sacrifice se retrouvent sacrifiant et sacrifié est divin, la vie et la mort n'y sont pas antagonistes, il n'y a plus d'existences séparées d'un taureau et d'un homme mais une existence vivant d'elle-même et pour elle-même. Ni destruction, ni production.

Le sacrifice est ainsi envisagé comme un éloignement du monde des choses pour entrer dans une intimité, celle de "l'immanence profonde de tout ce qui est" (22).

Ainsi les cornes du taureau sont-elles "décorées", et celui qui sacrifie porte-t-il un foulard sur la tête s'éloignant ainsi l'un et l'autre de la "réalité" créant un espace où la mort n'est pas la fin de la vie, ni de la tristesse procurée, mais paradoxalement une provocation à la vie, un souffle d'éternité.

Le sacrifice bien qu'il rompe un état de choses, n'est pas une destruction mais un acte de donner, et en ce sens cette offrande de sang faite à la divinité assure la continuité de la vie ou de l'état de choses connu.

Dans le **kalihuey** de San José la fête continue, les activités sont incessantes. La nuit est tombée. De nouveau nous nous dirigeons avec quelques difficultés -l'obscurité est épaisse, les pieds collent et glissent, il a beaucoup plu ces derniers jours- vers l'autre **kalihuey**.

Un feu y a été préparé. Sous la petite construction sont assis deux musiciens, un violon et une guitare ; contre elle une croix et un christ (23). Une femme est assise sur un tronc évidé (24), elle tient dans ses mains les cornes du taureau sacrifié sur lesquelles elle place des tamales. A ses pieds de longues et fines bougies à la base desquelles un noeud de papier coloré.

Des hommes entrent dans le **kalihuey**, l'un d'eux porte un masque (25) -celui qui a sacrifié le taureau-, un autre enfile une jupe et passe un foulard sur ses épaules, le voilà habillé en femme.

Un musicien se lève marchant vers l'entrée du **kalihuey**. Derrière lui le marakame, l'homme habillé en femme relié au suivant, qui porte les cornes du taureau, par le cordon bleu vu autour du cou du taureau au moment du sacrifice et soigneusement gardé sur la petite construction. Puis un autre tenant la corde avec laquelle le taureau avait été attaché, et d'autres... Etonnante précision de leurs accomplissements.

"C'est là la cérémonie du monde, son ordonnancement parfait, qui est le contraire du désir subjectif et du hasard objectif. Le désir et le hasard sont rayés de la cérémonie." (26).

Et tous en file indienne au son du violon sortent du **kalihuey**. Peu de temps après, toujours au son du violon, ils reviennent, montent sur le tronc et dansent, frappant des pieds.

Le violon s'arrête alors dans un son étrange (27). Ce son pourrait rappeler les mugissements du taureau au moment du sacrifice. La danse aussi s'arrête. Puis de nouveau la musique. Celui qui porte le masque est assis près du feu. Deux hommes s'approchent de lui, tentent de le soulever mais il ne se laisse pas faire. Tout le monde rit. Il ressemble un peu au taureau qui se débattait juste avant le sacrifice. Et finalement il est soulevé et trainé jusqu'au tronc de danse où petit à petit il trouve ses pas. Et le violon encore s'arrête avec ce même son étrange.

Un homme alors s'approche de nous "**hay que ver, hay que ver**". Et oui au-delà de ce que nous regardions il fallait voir, mais "voir" est un long apprentissage comme nous l'enseigne si bien l'oeuvre de C. Castaneda.

Le jour suivant dans la cour du **kalihuey** des hommes et des femmes sont réunis devant un **ririki** (28). Chacun tient dans ses mains une assiette remplie de tortillas, de tamales, et une de ces bougies décorées par un noeud de ruban (29).

Chacun trempe sa bougie dans son assiette et frotte le mur du **ririki** ; le **mara'kame** fait de même avec son muwiéri. Un homme porte une assiette contenant du sang du taureau sacrifié et avec sa bougie en marque également le mur.

Ainsi font-ils devant les six **ririki** de la cour, car là où sont les présences des divinités, le sang du taureau, comme une offrande (30) parmi d'autres indispensable à leurs existences. En effet que deviendraient les divinités si elles étaient ignorées ? Elles sombreraient dans le Monde de l'Inconnu.

Alors, taureaux et divinités sont la "même chose", dans le sens où ils n'existent pas séparés les uns des autres. Le sacrifice n'en étant que le moment le plus vrai, dans la mesure où l'acte de don du sang réunit en un même instant l'origine du taureau -les taureaux créés par **Nakawé** naissent de **MaSakoa** le "serpent-cerf" (31)- et sa présence sacrificielle. C'est-à-dire que le sacrifice efface toute distance entre le passé et le présent, il anéantit cette linéarité temporelle ; l'inéluctable destin de **MaSakoa** est réalisé.

De nombreux autres accomplissements semblent liés d'une manière ou d'une autre au sacrifice.

Lorsque des **peyoteros** d'autres villages sont invités à la fête du peyotl d'un village ils annoncent leur arrivée par des sons de corne. Il leur est répondu par d'autres sons de corne. Et ainsi retentissement de sons de corne jusqu'à ce que les invités prennent place sous une **ramada** (32) construite pour les accueillir.

Durant la fête, au cours de la danse et surtout quand celle-ci s'arrête, des sons de corne de nouveau s'entendent.

Tous ces sons de corne rappellent les mugissements du taureau, donc le sacrifice. Ainsi celui-ci emplit un espace beaucoup plus vaste que le moment effectif de sa présence, il couvre la fête, indiquant ainsi les profondeurs cachées derrière les apparences, ce coeur des choses, cette chair du Monde, ou autrement dit encore, cette impossible séparation du visible et de l'invisible.

Pendant **Las Pachitas**, un des accomplissements répétés de nombreuses fois par jour, et ce durant plusieurs jours, est celui-ci : devant une maison du village, plusieurs enfants avec dans leurs mains un long bout de bois à la pointe duquel est attaché un foulard frappent légèrement le sol. Un homme se place devant eux ; il tient des cornes de taureau qu'il lève vers le ciel d'un côté et de l'autre avec des ouh ouh. Les enfants baissent alors leurs bouts de bois jusqu'à couvrir les cornes avec des foulards puis les relèvent. Et encore il lève les cornes en criant ouh ouh, les foulards s'abaissent et se relèvent. En même temps quelqu'un lance quelque chose qui pourrait être du sel.

C'est ensuite une distribution d'**atole** -boisson à base de maïs- à tous ceux présents devant la maison. Les enfants font ainsi le tour du village, s'arrêtant devant chaque maison, puis recommencent.

Encore une présence non transparente. Des cornes de taureau, des sons : la présence du taureau : de celle-ci, celle du sacrifice.

Donc comme nous venons de le voir le taureau et son sacrifice ont des présences multiples, ils existent même là où aucun animal ne se voit, où le sang ne coule pas.

Pour conclure, nous dirons que le sacrifice est un don comme la Terre donne vie à toute chose. Il ne serait que création, celle-ci n'étant jamais achevée mais sans cesse en train de se faire, comme un entremêlement ininterrompu d'existences.

NOTES

- (1) Ainsi sont appelés ceux qui se rendent en terre du peyotl.
- (2) En effet, la fête du tambour se déroule dans le kalihuey le plus souvent au mois d'octobre juste après la récolte des épis de maïs. Chez certains auteurs, comme M. Benzi, elle est appelée la fête des premiers fruits. Les Huichols parlent eux-mêmes de fête du tambour.
- (3) Fête annuelle ayant lieu au mois de janvier au cours de laquelle les autorités civiles -reconnues par les autorités mexicaines- dont un gouverneur, un secrétaire, quelques autres comme les tupiles considérés en quelque sorte comme des gardiens de la paix, remettent leurs charges à d'autres.
- (4) Connue par certains auteurs, comme R-M. Zingg, comme le Carnaval, cette fête se déroule au mois de février.
- (5) Lieu où naquit le feu **Tatéwari**, situé près du village de Santa Catarina.
- (6) Là où sortit le soleil, à de nombreuses heures du village de San Andrés.
- (7) Cette occasion ne se produisit qu'une fois au cours de la Semana Santa en 1987, mais nombreux étaient les animaux sacrifiés, et les taureaux et les veaux manquaient peut-être.
- (8) Le **mara'kame** est l'autorité religieuse par excellence. C'est celui qui chante au cours des fêtes, qui soigne, qui guide les pèlerins dans leur voyage en terre du peyotl...
- (9) "... la Abuela Crecimiento créa a las flores. Se quito las que llevaba prendidas a su cinturón y las fue arrojando en las proximidades de los manantiales ; entonces el lugar se cubría de hermosas flores." (R-M Zingg : Los Huicholes, 1982, T.1. p. 426, I.N.I.).
- (10) Au commencement de chaque fête est allumé un feu. Dans le kalihuey, **Tatéwari** a sa place près de l'entrée.
- (11) Il s'agit d'un petit bâton auquel sont attachés des plumes. Le **mara'kame** en possède plusieurs qu'il garde dans une boîte conçue à cet effet, le **takwatzi**, mais il n'est pas que la possession de ce dernier.

(12) "A continuacion levanta la botella de agua bendita y le echa unass gotas de su sagrado contenido al animal que, de ese modo, queda completamente delicado y sagrado. Ya esta listo para ser sacrificado." (Zingg, T.2., p. 97).

Les gouttes d'eau versées sur le taureau peuvent provenir de **Tatey Matiniéri**, "là où sont nos Mères", lieu où les peyoteros s'arrêtent au cours de leur voyage à **Wirikuta**.

(13) San José est un village de la communauté de San Andrés se situant à environ quatre heures de marche du village de San Andrés.

(14) Pâte de maïs enroulée dans une feuille de maïs et cuite à l'eau.

(15) Fermentation de maïs. Boisson préparée et répartie uniquement à l'occasion des fêtes.

(16) Le chargé du kalihuey, comme son nom l'indique a la charge du kalihuey, qui consiste par exemple à chasser le cerf et à placer les cornes des animaux dans le kalihuey, sur les poteaux verticaux par exemple. Charge qui dure cinq années au bout desquelles un autre homme sera désigné et le toit du kalihuey reconstruit.

(17) A notre connaissance seul le village de San José possède deux kalihuey.

(18) Au fond du kalihuey, face à l'entrée toujours à l'est se trouve une natte soutenue par quatre piliers d'une hauteur d'un mètre et demi environ, sur laquelle divers objets sont déposés : sacs, bougies, boîte contenant de l'encens...

(19) Ces bougies sont de fabrication huichole. Elles sont faites de graisse chaude coulée sur un morceau de tissu ; en refroidissant cette graisse se durcit et devient bougie.

(20) Disque de dieu. Les dessins qui y sont gravés sont souvent des cerfs, des aigles.

(21) L'église est une grande maison rectangulaire qui n'ouvre ses portes qu'au cours de la Semaine Sainte et où depuis plusieurs années aucun religieux ne vient dire de messe.

(22) G. Bataille : **Théorie de la religion**, 1973, p. 60, Ed. Gallimard.

(23) A certaines occasions en dehors de la Semana Santa un christ est placé à l'intérieur du kalihuey, car le christ trouve sa place dans la culture huichole.

(24) Derrière les deux poteaux verticaux du kalihuey un long tronc évidé est posé par terre, il est un lieu de danse.

(25) Nous avons eu rarement l'occasion de voir ces masques, taillés dans du bois, être portés.

(26) J. Baudrillard : *Les stratégies fatales*, 1983, p. 187, Editions Grasset & Fasquelle.

(27) C'est la seule fois où nous avons entendu le violon produire un tel son.

(28) Il s'agit de petites constructions qui sont généralement dédiées à des divinités. Certains renferment divers objets, d'autres en sont dépourvus.

(29) Ces assiettes et ces bougies sont celles aperçues aux pieds de la femme plaçant des tamales sur les cornes du taureau.

(30) Selon R-M Zingg, l'offrande de sang est la plus sacrée de toutes.

(31) R-M Zingg, *Op.cit.* T.2., p. 477.

(32) Maison faite de branchages construite soit pour les invités d'autres villages, soit par des familles participant à la fête.

GENESE DE LA TAUROMACHIE EN PAYS GASCON

Michel LAFORCADE

Dans une société qui refuse la mort, la tauromachie reste une énigme. Pourquoi cette ritualisation du combat à mort ? Quel est le sens de cette pratique inutile, gratuite et dérisoire ? Pourquoi cette localisation si précise dans six départements du Sud-Ouest dont les bandes constituent l'épicentre et auxquels la ceinture méditerranéenne fait un pendant symétrique ?

Les explications simples ne sauraient nous satisfaire. La corrida, nous dit-on, serait le dernier avatar du mysticisme taurin des civilisations antiques : culte de Poséidon (Neptune) ou de Zeus (Jupiter), culte de Mithra chez les Perses ou de Cybèle sous l'Empire Romain. La filiation est d'autant plus tentante que nous savons que la Gascogne fut l'un des derniers théâtres des sacrifices de taureaux en l'honneur de Cybèle (1). Mais le propos relève davantage de l'assimilation symbolique que de l'explication historique. Le taureau évoque toujours pour nous le symbole de la force et de la fécondité, celui dont le sang régénère la terre. Mais rien ne vient étayer une éventuelle filiation entre le culte antique et la tauromachie contemporaine. Pourquoi, après dix siècles d'interruption, le Sud-Ouest de la France redécouvrirait-il le caractère sacré du taureau ?

La tauromachie, nous dit-on, serait issue des jeux taurins antiques : jeux de la Crète ou de la Grèce thessalienne, Venationes de Rome, etc. L'explication est séduisante : ces couleurs, cette odeur de sable et de sang sont celles de l'amphithéâtre romain. Cette confrontation gratuite avec la mort, ce rite esthétique et sensuel ont un côté délibérément néronien. Il s'agit pourtant d'une hypothèse que rien ne vient étayer. Comment imaginer que deux activités distantes de plus de dix siècles soient les deux extrémités d'une chaîne dont tous les maillons seraient perdus ?

En fait, l'histoire de la course landaise et de la corrida dans le Sud-Ouest est celle d'un triple combat des populations autochtones ; un combat spirituel des Gascons, bien décidés à imposer leur sens de la fête et du sacré, un combat politique au nom des libertés communales, un combat culturel dont l'enjeu est la reconnaissance de la tauromachie comme facteur d'intégration et d'identité locale.

Nous verrons successivement les étapes de cette implantation de la tauromachie dans le Sud-Ouest de la France avant d'en tirer quelques interprétations.

* *

*

Du XIIIème au XVIème siècle : les premières traces d'implantation de la tauromachie dans le Sud-Ouest

Dès 1289, un document évoque la coutume de "lâcher taureaux, boeufs et vaches" pour les faire courir dans les rues de Bayonne et des autres villes de la région (2).

En 1457, une lettre de Charles VII nous apprend que "la ville de Saint-Sever a une coutume de faire courir le jour de la Saint-Jean-Baptiste, tous les ans, certains chevaux et en chaque rue un taureau" (3).

Plusieurs textes font état de courses de taureaux à Bazas pendant tout le XVIème siècle. Le 6 mai 1565, la ville accueille pour une de ses courses le roi Charles IX accompagné de Catherine de Médicis et du futur Henri IV (4).

Dès la fin du XVIème siècle, les jeux taurins sont largement implantés dans tout le Sud-Ouest

Ils s'inscrivent dans une tradition festive profondément enracinée (St Jean à Saint-Sever, Sainte-Madeleine à Mont-de-Marsan) où se mêlent acteurs et spectateurs. Ces jeux taurins apparaissent aussi naturels que la présence des vaches et des taureaux qui vivent en liberté dans les marais landais.

Joignant l'utile à l'agréable, les festayres provoquent les bêtes que le boucher pousse "à l'aiguillade" en direction de l'abattoir. Ainsi apparaît la première forme de tauromachie, si peu sophistiquée qu'elle n'a ni espace ni

temps qui lui soient propres : elle se contente d'investir la rue et de détourner l'attention des bêtes qui foncent vers leur mort : Ancestrale pulsion du jeu et de la provocation qui est encore celle de Pampelune avec son **encierro** et de la Camargue avec son **abrivado**.

Aujourd'hui, ces troupeaux ont complètement disparu même si, avant la deuxième guerre mondiale, les habitants de Biscarosse font état d'une dernière groupe de bêtes vivant à l'état sauvage. Leur extinction a débuté au XIX^{ème} siècle avec le boisement systématique des Landes et le fameux décret de Napoléon III de 1857, qui imposait drainage et plantations de pins. Dès lors débutait un processus de disparition du bétail landais, principalement par manque d'espace. Ce phénomène devait être accéléré par l'extension du réseau routier et ferroviaire qui rendait l'existence de troupeaux sauvages dangereuse pour la circulation. Enfin, la totale liberté de ces bêtes empêchait toute maîtrise de la reproduction, ce qui rendit la race impropre à la tauromachie moderne.

Dès le XVI^{ème} siècle enfin, apparaissent les premiers espaces clos : il arrive parfois que l'on barre les rues du village pour que tous ceux qui le souhaitent puissent se mesurer aux taureaux. La tauromachie a trouvé son premier site : il est déjà convivial.

Le XVII^{ème} siècle ou la tauromachie comme enjeu culturel et religieux

Les Conciles, bulles papales et autres anathèmes n'y pourront rien. L'évêque Gilles Boutault essaiera vainement d'interdire sous peine d'excommunication et dans tout son diocèse d'Aire-sur-Adour "la course et agitation de taureaux les jours de dimanche et fêtes". Il devra battre en retraite devant les taureaux lâchés par quelques impies et qui chargent vers l'autel après avoir défoncé les portes de l'église. Son successeur Jean-Louis de Fromentières regrettera tout aussi vainement "ce reste de paganisme d'autant plus difficile à détruire que les peuples sont "indociles"".

L'Eglise a perdu ce combat qu'elle avait mené pour trois raisons essentielles :

- . les autorités religieuses ont tendance à voir dans les courses de taureaux une réminiscence de la culture païenne ;
- . plus prosaïquement, le fait que l'interdiction porte exclusivement sur les dimanches et jours de fêtes témoigne de ce que l'Eglise craint de plus en plus la

"concurrence déloyale" des spectacles taurins ; plusieurs textes font état de la baisse de fréquentation dans les églises les jours de courses de taureaux ; il est même arrivé que les taureaux, plus excités que d'habitude, se ruent contre les portes de l'église, les enfoncent et, chargeant les fidèles, arrivent jusqu'à l'autel... (5) ;

enfin l'Eglise ne peut admettre qu'un homme mette volontairement en jeu sa vie face à un animal : l'homme reçoit la vie de Dieu, qui peut seul la lui retirer.

Malgré ses interdictions, nous savons que, dès la fin du siècle, la tauromachie s'est étendue, surtout dans les Landes : Mont-de-Marsan, Saint-Sever mais aussi Montaut, Hagetmau, Grenade, Cazères, Castandet, etc. se passionnent pour les jeux taurins.

Le XVIIIème siècle ou la tauromachie comme enjeu politique

Bras séculier du pouvoir royal, les Intendants et Gouverneurs de l'Ancien Régime vont incarner la volonté centralisatrice de l'époque. L'enjeu est important : il s'agit pour l'Etat d'affirmer sa capacité à étendre ses pouvoirs de police à l'ensemble de la nation.

De façon souvent brutale et pour des motifs de sécurité, des mesures d'interdiction vont frapper la tauromachie. Le duc de Richelieu se distingue tout particulièrement dans cette entreprise.

Mais les Gascons sont inflexibles ; le 30 mars 1773 "Richelieu prend acte de ce goût dominant et si général des peuples d'Armagnac pour les courses " (6). Avant lui, le célèbre intendant d'Etigny avait reconnu l'inutilité des mesures coercitives ; "les habitants de Mont-de-Marsan sont extrêmement attachés à ces sortes d'amusements ; ce serait inutilement que les magistrats de tous les endroits où l'on fait ces courses voudraient les empêcher par des ordonnances ou des règlements de police : le peuple ne s'y soumettrait point".

Mais la tauromachie va s'adapter aux exigences de l'époque . Il n'est plus tolérable que se multiplient les accidents -souvent mortels- des spectateurs. Un secrétaire d'Etat, de passage dans les Landes, est choqué par le nombre d'accidents. "Si les courses se faisaient hors des villes ou dans des quartiers qui leur fussent affectés, je ne verrais nulle nécessité de les défendre, parce qu'en supposant des accidents, ils ne pourraient jamais tomber que sur ceux qui s'y exposeraient ; mais en les faisant indistinctement dans toutes les rues, comme on le pratique dans toutes les villes -Mont-de-Marsan, Pau, Dax, Orthez et presque toutes les villes du Béarn, surtout dans le temps du

Carnaval- il peut en résulter des malheurs..."(7).

Une ordonnance royale de Louis XV en date du 16 février 1757 autorise les courses de taureaux à condition qu'elles aient lieu en dehors des agglomérations, en des endroits clos par des barrières et sous réserve de l'autorisation municipale.

La tauromachie se découvrait un espace en même temps qu'elle obtenait la légitimité royale.

L'apparition d'un premier espace structuré, avec ses barrières et parfois ses gradins, témoigne d'une double évolution : en même temps que l'espace taurin se clôt et s'individualise, acteurs et spectateurs commencent à se différencier.

Mais le cadre reste rudimentaire, les courses de vaches ou de taureaux sans mise à mort demeurent le temps fort d'un vaste "carnaval" qui vient périodiquement submerger les villes et villages du Sud-Ouest. Les jeux taurins conservent une émotion simple et brute.

Quoi qu'il en soit, et malgré ces multiples interdictions -ou grâce à elles- le XVIIIème siècle apparait comme une période d'essor considérable pour la tauromachie. De nouveaux centres taurins émergent : Pau, Morlaas, Salies-de-Béarn, Hasparren, Peyrehorade ou Arzacq, etc. Les anciens centres redoublent d'activité : Mont-de-Marsan, Dax, Aire, Saint-Sever, Hagetmau, mais aussi Tartas, Villeneuve, Montaut, Mugron, Grenade-sur-Adour, Cazères, Roquefort, Orthez, etc. Si bien qu'à la fin de l'Ancien Régime les courses de taureaux sont devenues une habitude partout en Gascogne et en Béarn.

Le Préfet, premier codificateur

Les préfets napoléoniens ont la volonté clairement affirmée d'apporter la civilisation des lumières jusque dans les campagnes : Méchin, premier préfet des Landes, s'étonne dès son arrivée qu'une "coutume barbare et indigne d'une nation civilisée trouve encore des partisans dans les Landes. C'est pourtant en pareil cas, quand il s'agit de guérir le peuple d'une habitude qu'un long usage semble autoriser, qu'il convient de le désabuser et de l'amener, par degré et par la force de l'instruction, à renoncer de lui-même à une institution odieuse" (8).

Les Landais restent insensibles aux vertus de la "civilisation" ; leur préfet se contentera en 1802 de prendre un arrêté réglementant les jeux

taurins. Désormais et pendant tout le XIXème siècle, les courses ne pourront avoir lieu dans chaque commune landaise que les dimanches et fêtes ; elles auront lieu sur une place fermée par des madriers et entourée de gradins amovibles ; lorsque les taureaux traverseront les rues, ils devront être retenus par des cordes.

La tauromachie landaise abandonne définitivement l'ivresse débridée de la rue pour devenir une activité codifiée.

Les dispositions préfectorales de Méchin marquent le début d'une longue trêve dans l'histoire taurine de la région : pendant toute la première moitié du XIXème siècle, les courses de vaches et de taureaux se dérouleront en toute sérénité. Les autorités civiles renoncent à leurs tentatives d'interdiction, tandis que les participants reconnaissent le bien-fondé des règles imposées par la sécurité.

Les courses vont mettre à profit cet "âge d'or" pour se perfectionner, pour affiner et sophistiquer la technique des feintes et des sauts. Elles deviendront bientôt ces courses landaises que nous connaissons aujourd'hui.

1853 : l'implantation de la tauromachie espagnole

En août 1853, Saint-Esprit, qui est alors une commune landaise indépendante de Bayonne, organise 3 corridas espagnoles : la tauromachie ibérique va se fondre avec l' ancestrale tauromachie landaise pour donner un spectacle tout à fait inédit : la courses hispano-landaise. Les écarteurs landais y affrontent les taureaux que les toréros espagnols travaillent ensuite à la cape ; enfin, selon les circonstances, un ou plusieurs taureaux sont mis à mort.

Ce spectacle hybride va créer une période transitoire qui permettra l'acclimatation de la tauromachie espagnole.

La fin du XIXème siècle ou la tauromachie emblématique

La tauromachie est illégale sur tout le territoire depuis la loi Grammont de 1850. Son maintien dans le Sud-Ouest va devenir un formidable enjeu politique. Dans les dernières années du XIXème siècle, Raphaël Millès-Lacroix, maire de Dax, se bat à l'épée avec son sous-préfet qui souhaitait interdire les corridas : il sera révoqué par le Président de la République. En juillet 1895, Paul Dorian, maire de Mont-de-Marsan, démissionne pour protester contre l'expulsion de deux toreros. Deux mois plus tard, il est imité

par le Conseil Municipal de Bayonne qui proteste contre l'expulsion du célèbre Mazzantini.

Ce terrible combat mené au nom des libertés locales se soldera par une victoire.

Plusieurs tentatives d'implantation de la tauromachie espagnole auront même lieu dans le Nord du territoire, mais elles resteront sans lendemain, si bien qu'à la veille de la première guerre mondiale, la carte de l'implantation de la tauromachie espagnole en France recoupe très exactement la carte de l'implantation des jeux taurins traditionnels en 1852, à la veille de la première corrida espagnole en France. Au pôle sud-est, axé sur la Camargue, répond le pôle Sud-Ouest, axé sur les Landes et les zones périphériques de 3 départements limitrophes : Gironde, Gers et Basses-Pyrénées.

L'appréhension cartographique nous invite donc à une constatation claire : la tradition taurine du Sud-Ouest de la France a appelé dans cette région la corrida espagnole.

Plusieurs villes françaises ont organisé des corridas espagnoles : Paris de 1889 à 1892, Le Havre en 1868, Roubaix de 1899 à 1901, puis en 1913, Rochefort-sur-Mer en 1897, Limoges en 1897 et 1899, Dijon en 1899, Lyon en 1894, Poitiers en 1866, Melun, Nancy et Nantes en 1906, Saint-Malo en 1912, Albi en 1912 et 1913, Cherbourg en 1928, Brest en 1934...

Mais il est encore plus curieux de constater que plusieurs tentatives ont eu lieu à la périphérie de la zone de tradition taurine et ont, elles aussi, échoué, comme si le phénomène d'attraction de la tradition locale était tel qu'il ne supporte aucune exception, fût-elle de quelques kilomètres. Citons Bagnères-de-Luchon qui organise des corridas de 1899 à 1907, Casteljaloux de 1896 à 1908, en 1910, 1919, 1923, puis de 1933 à 1938, Périgueux et Caunterets à plusieurs reprises durant tout le XIX^{ème} siècle, Agen, Auch, Gimont et Riscle, Tarbes, Nay et Lannemezan. Toutes ces tentatives ont échoué. Le mouvement d'expansion de la tauromachie espagnole en France, amorcé en 1853 à Bayonne et qui avait atteint toutes les régions de France, a reflué pour retrouver les zones dont les habitants sont naturellement enclins aux jeux taurins.

La tauromachie espagnole, désormais acceptée dans le Sud-Ouest, est prête pour d'autres métamorphoses.

Le XXème siècle ou l'apparition de l'enjeu économique

Dès le début du XXème siècle, corrida et course landaise se séparent pour suivre leur propre évolution ; la tradition de "courir le taureau" s'est perpétuée de deux façons : sous la forme de la tauromachie espagnole dans les villes suffisamment importantes pour en assurer la promotion ; sous la forme de la course landaise dans beaucoup d'autres villages.

La course landaise est désormais un spectacle au sens moderne du terme : passivité des spectateurs, engagement de spécialistes rémunérés, tendances à la codification. Elle a ses impératifs de rentabilité : le bétail est loué, les écarteurs reçoivent un cachet et, en contrepartie, les spectateurs doivent acquitter un droit d'entrée.

La course landaise va s'humaniser et perdre une partie de sa cruauté initiale afin d'intéresser un public plus large, l'emboulage des cornes et l'apparition de la corde sont destinés à éviter les conséquences des attitudes les plus vicieuses de l'animal et à permettre un déroulement rapide du spectacle.

L'écarteur landais a perdu son statut d'errant ; ce frondeur marginal qui vivait au rythme de ses libations légendaires est devenu un quasi-professionnel, comme tous les sportifs. La bête, qui était un acteur essentiel du drame, est devenue insensiblement un instrument, un outil qui permet aux hommes de briller et de se mesurer les uns aux autres. L'enjeu du combat s'est déplacé : "la lutte entre un homme et un animal est devenue une compétition entre participants".

Mais les aficionados landais -regroupés au sein de la fédération française de la course landaise- ont conservé la maîtrise de cette évolution ; la course landaise s'est adaptée à la transformation des mentalités, aux mutations économiques et sociales, sans perdre sa spécificité fondamentale. Elle reste ce spectacle unique au monde étroitement associé à la fête en pays landais.

La corrida, phénomène dont les Landes sont l'épicentre dans le Sud-Ouest puisque plus des 3/4 des spectacles s'y déroulent, se caractérise aujourd'hui par une organisation très sophistiquée qui implique d'importants investissements en hommes et en matériel.

Elle se déroule aujourd'hui dans de vastes amphithéâtres susceptibles d'accueillir un nombreux public. Les impératifs de rentabilité sont devenus une nécessité. Le modèle espagnol est largement reproduit : la corrida est une affaire de professionnels, voire de stars, un spectacle pleinement intégré à la

société de consommation. Les techniques du marketing et de la gestion moderne sont largement utilisées : choix minutieux des dates de férias, campagnes médiatiques, publicité soignée.

Entre 1950 et 1990, l'apparition d'arènes comme Parentis, Soustons ou Vieux-Boucau montre qu'une partie de la tauromachie landaise est désormais liée au tourisme, avec ses spectateurs occasionnels épris de sensationnel, de dépaysement et de couleur locale. Ce nouveau public réclame un spectacle plus humanisé : la souffrance et la mort n'y sont plus que tolérées, le taureau doit permettre l'expression d'un art ou les considérations esthétisantes remplacent le goût pour le combat épique et brutal.

Une permanence étonnante

L'histoire de la tauromachie en pays gascon frappe avant tout par la force et la permanence de cette pratique culturelle. Fallait-il que l'engouement des populations soit fort pour s'exprimer sans interruption du XIII^{ème} siècle à nos jours !

Il en résulte d'abord un **patrimoine architectural** assez exceptionnel, en France et dans le monde : une commune landaise sur trois possède une arène en activité ! Cet ensemble de bâtiments constitue une famille riche et souvent originale. Rustiques ou sophistiquées, inspirées des plazas espagnoles ou enracinées dans les traditions architecturales locales, édifiées sur la place publique ou à l'extérieur du bourg, simples tribunes de bois ou amphithéâtres "en dur", les arènes du Sud-Ouest méritaient un essai de typologie (9) :

. **l'arène-place** : la place et la rue du village sont le premier lieu d'évolution de la course landaise. L'espace taurin se confond avec l'espace public. Il est le témoin d'une pratique taurine spontanée, conviviale et peu codifiée. Le spectateur est aussi un acteur. De nos jours, plusieurs places de village, entourées de palissades rustiques, font encore office d'arènes les jours de fête (Baigts-de-Béarn, Eyres-Moncube, etc) ; l'encierro de Pampelune reste l'expression la plus forte de cette tauromachie originelle : trois minutes de folie, 897 mètres d'irrationalité totale durant lesquels la rue redevient l'espace des émotions taurines les plus archaïques. L'encierro est peut-être la quintessence de la tauromachie, ce qui dure le moins et l'exprime le plus authentiquement : l'image d'une foule poussée par le souffle du taureau ;

. **la tribune semi-permanente** : tribune de bois et les loges sont fixes, tandis que les talenquères et les gradins sont mobiles. La piste demeure confondue avec l'espace public du village, mais l'arène s'autonomise, se constitue en tant

qu'équipement (Begaar, Mouscardès, etc.) ;

. **la tribune-arène** : la piste s'ovalise pour devenir l'archétype de la course hispano-landaise. Créée au début du XXème siècle, à l'apogée de la course hispano-landaise, cette structure se localise dans les bourgs urbains (Villeneuve-de-Marsan, Mugron, Pontons, etc.) ;

. **l'arène espagnole** : elle apparaît à la fin du XIXème siècle, dès l'introduction de la corrida en France. Sa référence à l'arène espagnole marque une rupture architecturale nette : construction en dur, disparition de la différenciation entre tribune et gradins, piste circulaire, gradins en cercle complet (Bayonne, Dax, Mont-de-Marsan, etc.) ;

. **l'amphithéâtre couvert** : les gradins sont couverts alors que la piste reste à ciel ouvert. Cette structure uniquement en bois est localisée aux abords de la Haute Lande ;

. **la salle polyvalente** : totalement couverte, elle remplit ses objectifs de fonctionnalité et de rentabilité en accueillant des activités multiples : foires et marchés, sports en salle, tauromachie. Elle pourrait permettre le développement d'une pratique taurine hivernale totalement inconnue à ce jour (cf. Magescq).

Aucune autre région de France ne dispose d'un patrimoine architectural aussi dense et aussi riche. Il traduit "dans la pierre" la force d'une pratique culturelle multi-séculaire. Il est le reflet d'influences et de métissages permanents. Les arènes seront d'abord construites en bois, elles seront même les derniers bâtiments publics construits avec ce matériau. Puis elles s'ornent des blasons et cocardes de la République triomphante. Enfin, elles accueilleront les influences mauresques ou andalouses des arènes espagnoles.

Ce patrimoine est le lieu d'une pratique rituelle et le témoin d'une **sociabilité méridionale** forte. "Jouer de la foule est un art", disait Baudelaire (10). C'est un art couramment pratiqué par une population méridionale rassemblée en plein air pour le plaisir d'une communion rituelle. Le rite a ses dates (le plus souvent fixées depuis le Moyen-Age), ses normes, son code moral, sa liturgie, ses intégristes et ses iconoclastes. La douceur du climat aquitain ne saurait tenir lieu d'explication suffisante.

Cette pratique taurine s'est imposée à la faveur d'une volonté sans faille des populations indigènes. Cette conviction transcende les époques et les générations. Elle s'est largement nourrie des velléités répressives du pouvoir central qui n'a pas pu contribuer à créer un sentiment d'identité à ses dépens.

L'histoire nous montre que la pratique taurine, plus que toute autre, a développé le **sentiment d'appartenance** de toute une population à une même communauté culturelle. Certains épisodes témoignent même d'une véritable "passion d'appartenance" à son territoire et à sa culture. Des générations de Landais ou de Béarnais ont imposé leur goût pour les jeux taurins, indiquant par là-même combien ces pratiques scellaient leur intégration à une communauté soudée et dans laquelle ils se reconnaissaient avec passion.

La tauromachie reste l'expression forte de l'appartenance à un territoire. Elle marque clairement cette identité régionale aux yeux de ceux qui n'y appartiennent pas ; quels que soient ses sentiments personnels à l'égard de la tauromachie, l'habitant du Sud-Ouest reste, aux yeux des autres Français, le représentant d'une communauté "d'aficionados".

Quelques "vérités ethnologiques"

L'histoire de la tauromachie nous rappelle qu'une culture locale est un produit de synthèse entre tradition et modernité. La course landaise et la corrida espagnole ont connu une vie totalement séparée avant de se joindre, à partir de 1853, en un seul et même spectacle : la course hispano-landaise permettra à la corrida de se fondre dans le creuset traditionnel des jeux taurins. Puis leurs évolutions divergeront de nouveau : corrida et course landaise sont aujourd'hui deux spectacles nettement différenciés et à l'identité forte. Les amateurs de course landaise ont maîtrisé l'évolution de ce spectacle : regroupés au sein de la Fédération Française de la Course Landaise, ils ont refusé certaines innovations pour en accepter d'autres, en fonction de ce qu'ils estimaient être l'éthique de ce spectacle. En revanche, les amateurs de corrida du Sud-Ouest restent largement étrangers à l'évolution de cet art : la corrida est une pratique importée : toreros, auxiliaires, éleveurs, entrepreneurs de spectacles... mais aussi assureurs et tailleurs spécialisés sont espagnols, à de rares exceptions près. Rien ne permet aux "aficionados" de peser réellement sur l'évolution de ce spectacle : ils n'ont aucune instance de représentation institutionnalisée et ne peuvent qu'observer les modifications apportées à un spectacle qui réagit surtout aux impératifs économiques et au changement social.

La corrida est donc potentiellement susceptible de connaître des innovations rapides et des ruptures fortes. D'autant que la pression sociale est vive.

La corrida en sursis ?

La culture judéo-chrétienne s'estompe : elle était dans une certaine mesure le garant d'une différenciation nette entre l'humanité et l'animalité. Les animaux bibliques sont, sans aucune équivoque possible, au service de l'homme : cette philosophie nous préservait d'un certain naturalisme à la Rousseau, du mythe d'un Eden où les espèces humaines et animales auraient vécu en harmonie parfaite. En fait, la distance entre l'homme et l'animal a toujours été mise en scène dans les rituels de la chasse et de la corrida, ou dans la pratique de la pêche et des courses de chevaux. Cette distance est aujourd'hui refusée au nom d'une véritable "dérive zoophile" (11) : l'homme ne serait plus qu'un simple mammifère parmi d'autres. Le monde entier, par médias interposés, se mobilise pour les baleines grises de l'Alaska. Au nom de ce que l'ethnologue basque Julio Caro Baroja qualifie de "pudibonderie nordique", les sociétés protectrices des animaux anglaises et allemandes se mobilisent contre une possible Europe des taureaux. Neuf parlementaires européens -dont Alain Bombard- demandent un rapport d'urgence sur la tauromachie.

Cette évolution s'explique aussi par l'urbanisation : l'homme des villes n'élève plus ni ne tue lui-même les animaux qu'il mange. La mort animale provoquée disparaît peu à peu de notre environnement. D'aucuns transforment cette contrainte de l'urbanisation en conquête de l'humanité, qu'il faudrait étendre dans l'arène où subsiste la symbolisation de la mort animale, mais aussi à la chasse, à la pêche et aux courses de chevaux.

Le retour vers "l'archaïque taurin" doit constituer une alternative à cette dérive des sociétés qui ont perdu leur ruralité. Trop de personnages péremptoires, dominés par un rêve abstrait, veulent d'une société parfaite qui ferait table rase du passé". Cette logique de la rupture prétend à la supériorité de la raison sur l'histoire.

Les hommes du Sud-Ouest ont une histoire, notamment une histoire taurine faite de passions anciennes et de pulsions archaïques. Ils n'ont aucune raison de l'oublier. Leur mémoire serait le meilleur rempart si une nouvelle guerre de religion contre la tauromachie devait se déclencher. L'histoire devrait alors s'opposer au "progressisme" et à un nouvel avatar du mythe de la modernité. Elle permettrait aux aficionados de rappeler qu'il n'y a de modernité que dans la renaissance, pas dans la table rase. La tauromachie, comme toute pratique sociale, est appelée à connaître des processus de transformation. Mais ce n'est pas un progressisme ravalé au rang de préjugé ou d'opinion convenue qui doit mener à sa disparition.

"Nous avons besoin du Sud à tout prix, d'accents limpides, innocents, heureux, délicats", disait Nietzsche.

L'histoire de la tauromachie est une leçon de tolérance.

NOTES

(1) Cf la collection d'autels tauroboliques du musée de Lectoure.

(2) Archives municipales de Bayonne, série AA3.

(3) Archives nationales, série JJ 189.

(4) Cité par M. Legrand, archiviste des Landes, in **"Les courses de taureaux dans le Sud-Ouest de la France jusqu'au début du XIXème siècle"**. Editions J. Lacoste, Mont-de-Marson, 1934.

(5) Archives départementales de la Gironde, série IB 25, fol. 282.

(6) Archives municipales de Mont-de-Marsan BB1, fol. 317.

(7) Archives départementales du Gers, série C9, fol. 101.

(8) Archives départementales des Landes, série 4M.

(9) Exposition d'architecture - CAUE des Landes - Musée d'Aquitaine, décembre 1989.

Typologie empruntée aux recherches de J. Leccia et A. Delmas, architectes.

(10) "Il n'est pas donné à chacun de prendre un bain de multitude : jouir de la foule est un art ; et celui-là seul peut faire, aux dépens du genre humain, une ribote de vitalité, à qui une fée a insufflé dans son berceau le goût du travestissement et du masque, la haine du domicile et la passion du voyage". Ch. Baudelaire, **Le Spleen de Paris**.

(11) Cf Paul Yonnet, in **"Esprit"**, mars-avril 1990.

LES COURSES DE TAUREAUX DU SUD DE L'INDE

Ulrike NIKLAS

I- Introduction

Il y a peu d'articles sur les courses de taureau du sud de l'Inde et ceux-ci présentent plutôt cette coutume au travers de la littérature tamoule ancienne ou médiévale (1) plutôt que dans l'Inde du Sud d'aujourd'hui (2). La seule source un peu détaillée, la thèse de A. Muttiah (voir note 4, source 1) décrit les sports autour de **maturai** (3) dans le pays tamoul. Pour des raisons liées à la date tardive à laquelle m'a été demandé cet article, je me suis surtout servi de cette thèse mis à part un interview avec des Honorables actifs dans l'organisation du **callikkaTTu** annuel de ce village. Aussi, je ne puis donner qu'un bref récit très général des présentations et des techniques de ces jeux en pays tamoul.

Pire, pour les autres régions dravidiennes (Kerala et Andhra Pradesh), je dépends de quelques articles de journaux et de revues afin de ne pas négliger entièrement cette zone ; par contre, je n'ai trouvé aucun renseignement sur le Karnataka.

En acceptant d'écrire cet article, j'avais un peu sous-estimé les difficultés posées par ce manque d'informations. Il faudrait enquêter plusieurs mois durant la saison pour vraiment comprendre ce domaine largement inconnu. Cet article doit être lu comme une toute première présentation que d'autres publications compléteront plus tard.

II- TAMIL NADU (4)

Les courses de taureaux du sud de l'Inde évoquent d'abord les évènements liés à la fête du **poNkal** en pays tamoul. Cette fête, sorte d'action de grâce en faveur de la récolte, a lieu au début du mois tamoul **tai**, qui commence dans notre calendrier, à la mi-janvier. Au cours de cette fête qui dure trois jours, certains rites et interventions s'adressent au bétail du village (vaches, taureaux, buffles) , c'est-à-dire à tous les animaux qui occupent une fonction importante dans la vie quotidienne de la communauté dans le travail ou l'approvisionnement en lait. Louis Dumont (5) donne une brève description de la fête et de la course de taureau.

Aujourd'hui, dans le langage populaire tamoul, on appelle les activités du troisième jour de **poNkal**, "**jallikkaTTu**" ou "**manaciviraTTu**", bien qu'elle aient bien peu de points communs avec les jeux ainsi nommés. Le troisième jour de la fête du **poNkal** est réservé aux remerciements envers le bétail qui a travaillé toute l'année à qui on sert un repas extraordinaire et que l'on lâche pour la journée (aujourd'hui, il n'est fait qu'allusion à cela : les animaux ne sont plus vraiment en liberté, on les laisse courir, en les chassant et les excitant une ou deux fois dans les rues principales du village pour les rattraper et les ramener à la maison). Il est important de noter, que dans ce "jeu", toutes les bêtes du village participent alors que pour les vrais, que nous allons décrire en détail, les taureaux-acteurs ont été élevés et entraînés exclusivement à cette fin.

Dans le **Tamil Nadu**, les courses de taureaux sont connues depuis au moins 2000 ans (6). Quelques poèmes de l'anthologie **kalittokai** (7) nous montrent comment un jeune homme doit d'abord vaincre un taureau désigné par le père de la fille qu'il veut épouser (8). Les courses de taureau d'aujourd'hui n'ont plus rien à voir avec cette ancienne coutume ; sauf les "littérateurs" (qui s'occupent de la littérature classique tamoule), nul n'a plus en mémoire cette histoire.

Aujourd'hui, ces jeux ont très souvent lieu en connection avec les fêtes pour les dieux-gardiens du village, ou, pour le moins, sont organisés en leur honneur. Le plus souvent les temples possèdent un (ou plusieurs) taureau(x) entraîné(s). Pendant la fête, ce taureau est regardé comme le représentant de dieu et on dit que si quelque acteur est blessé ou même tué, le dieu a demandé et réalisé un sacrifice humain. Cela est interprété comme l'indication que le dieu est satisfait et apaisé, qu'il n'y aura plus de calamité et que la village va prospérer.

La saison de ces jeux commence normalement le troisième jour du mois tamoul **tai** (le 16 janvier) et dure théoriquement jusqu'à la fin du mois tamoul **puraTTaci** (septembre/octobre). Mais il y a des exceptions ; par exemple, à **potumpukirâmam**, un village à environ 15 kilomètres de **marurai**, il y a tous les deux ans une grande fête pour les dieux gardiens, qui a lieu vers la mi-décembre. Cette fête dure trois jours, et le premier jour, on organise un grand **erutukaTTu**. D'ailleurs, la saison du **callikkaTTu** finit quelques mois plus tôt.

Il y a trois formes principales de "tauromachie" tamoule : **callikkaTTu**, **manaciviraTTu** et **erutukaTTu**. La localisation de ces formes peut être régionale (ainsi, pour le **manciviraTTu**, c'est surtout le taluk de **mêlûr** dans le district de **maturai** qui est célèbre) ou lié à certains temples

(**erutukaTTu** a lieu normalement pendant les fêtes du temple d'**aiyanār** qui est le plus important des dieux-gardiens des villages). Certains villages sont très célèbres pour leurs jeux et attirent de grandes foules de spectateurs : **alaNkanallur** pour le **callikkaTTu** et **uraNkânpaTTi** pour le **manciviraTTu**. (Mais ces règles connaissent bien des exceptions).

Avant de décrire en détail ces diverses formes de jeux, il faut préciser la méthode de sélection des veaux que l'on veut entraîner dans ce but et les moyens d'y parvenir.

Parmi les veaux d'une maison (ou d'une ferme), on choisit d'abord ceux qui se montrent les plus agiles et qui possèdent la qualité de se mettre vite en colère, ce qui s'apprécie en les touchant par derrière ; si le veau se retourne vite, sans peur et essaie d'attaquer, on lui accorde les qualités nécessaires pour le jeu. De plus, le veau doit avoir des épis de poil sur le front (on en préfère trois tournées à droite) et la couleur recherchée est un noir très profond (mais là aussi, il y a des exceptions ; en réalité on voit des taureaux de toutes les couleurs).

Une fois choisis, les veaux sont éloignés de la maison et on les fait paître dans les forêts où ils peuvent courir librement. Ainsi, présume-t-on, ils gagnent de la force dans les jambes. De plus, jeunes, on leur donne certaines herbes.

Quand les animaux vont dans les rivières ou les étangs, on les observe afin qu'ils ne boivent pas trop par crainte que, devenus trop lourds, ils ne puissent courir vite.

Quand les veaux ont deux ans, on leur attache la corde qui traverse le nez indispensable plus tard pour les conduire. Effectuée trop tôt, cette opération serait défavorable à la croissance de l'animal.

A partir de deux ans, c'est-à-dire quand le vrai entraînement commence, la nourriture de ces taureaux est enrichie de légumes (surtout de petites aubergines, **kattarrikây** en tamoul) afin d'accroître la force de décision de l'animal et de le rendre plus résistant à la fatigue. De temps en temps, on lui donne aussi des graines de cotonnier amollies dans l'eau. De plus, on ajoute à la nourriture des morceaux de noix de coco.

Dans les étables où les animaux rentrent la nuit, la paille est changée tous les jours pour assurer leur bonne santé.

Tous les exercices de l'entraînement ont pour but d'accroître la colère et

l'agressivité du taureau. On attache par exemple un grand sac plein de sable assez lourd pour empêcher l'animal de courir vite dans toutes les directions à une corde nouée autour du cou de l'animal. Alors, les gens du village rassemblés font grand bruit tout en taquinant le taureau pour le rendre furieux.

Un autre exercice consiste à fabriquer une poupée de paille qu'on habille avec les vêtements masculins habituels du village : la chemise et le **vêTTi** (10) blancs. Un homme monte sur un arbre et fait descendre, au moyen d'une corde la poupée qui se trouve ainsi à portée du taureau qu'on a également attaché avec une corde assez longue pour lui laisser la liberté de courir et d'attaquer la poupée tout en l'empêchant de s'enfuir, ou de sauter parmi les spectateurs. La poupée est ainsi montée et descendue devant les yeux de l'animal qui l'attaque et lui donne des coups de corne.

Dans un autre exercice, on attache le taureau avec une corde assez courte qui l'empêche de changer de place et quelqu'un le provoque en agitant devant lui des draps colorés.

A la fin de l'entraînement, le jeune taureau est envoyé une première fois dans l'arène, lors d'un grand **manciviraTTu** ou **callikkaTTu**, au prélude. Alors les jeunes gens du village s'amuse à le provoquer et à le chasser, il subit ainsi un ultime entraînement et de plus, s'accoutume à l'atmosphère de l'arène. Après ces débuts, le jeune taureau est envoyé aux petits **callikkaTTu** ou **manciviraTTu** dans les villages et s'il développe bien ses qualités de taureau de combat, il court les années suivantes, lors des jeux les plus importants.

Il y a des taureaux célèbres pour leur invincibilité et un bon taureau devient la fierté de tout le village. Dans certains cas, il n'appartient pas à un propriétaire individuel mais à la collectivité entière. Tout le monde participe aux frais et à l'entretien.

Les "taureaux des temples" constituent un cas spécial. Ce sont des veaux ou des taureaux présentés au dieu du temple à la suite d'un vœu, afin d'obtenir, le plus souvent, la prospérité de la famille en général et le bien-être du bétail de la maison en particulier. On présume que les taureaux des temples sont "possédés" par le dieu, on les appelle par leur nom de dieu et on les adore. Les taureaux du temple peuvent paître n'importe où dans le village sans être empêchés ou chassés. Lors des jeux les plus importants, les taureaux des temples entrent les premiers dans l'arène, mais, considérés comme des dieux, normalement, personne n'ose les toucher (11).

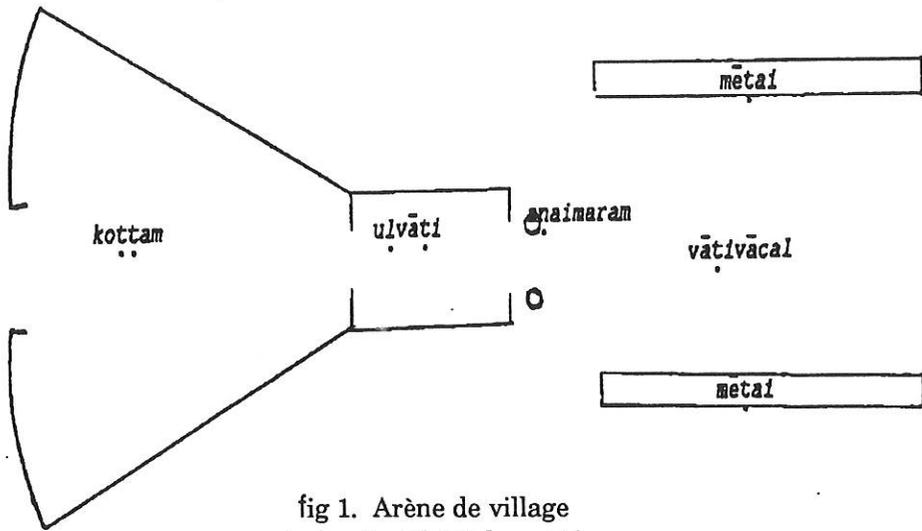


fig 1. Arène de village
(selon A. Muttiah, p. 46)

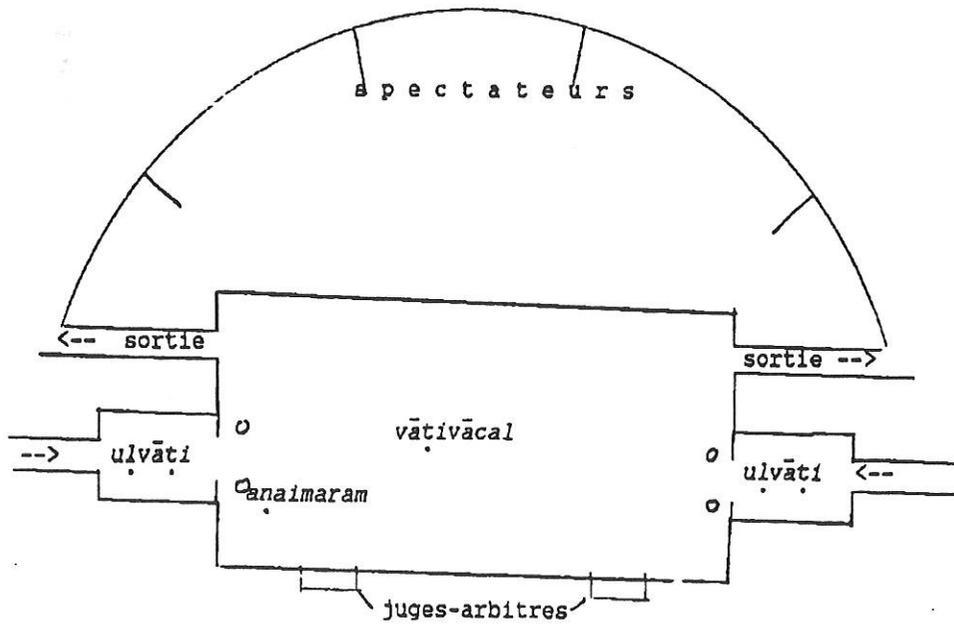


fig 2. arankam
(selon A. Muttiah, p. 55)
réduit et simplifié

callikkaTTu

Notre source principale nous donne une description détaillée du grand **callikkaTTu** que nous allons reproduire abrégée.

Le **callikkaTTu d'alaskanallûr** est le plus fameux dans tout le pays tamoul. Tous les ans, il y lieu à date fixe, le troisième jour du mois tamoul tai. Depuis au moins 50 ans, cet évènement n'a pas connu d'interruption (12). Il attire des milliers de spectateurs du pays entier et depuis 1979, le Tourism Department du Government of Tamil Nadu y font passer les circuits des voyages organisés.

alaNkanallûr possède des grandes arènes (nommées **araskam**) ce qui est rare. Les autres villages construisent seulement des arènes temporaires qui parfois n'assurent guère la sécurité des spectateurs. L'arène normale (13) se divise en cinq parties : 1) les étables (**koTTam** ou **kôTTai**) qui hébergent les taureaux qui vont participer au spectacle ; l'ensemble des étables s'ouvre sur 2) une loge (**uLvâTi**) , dans laquelle avant d'entrer dans l'arène, attend le taureau entouré de deux gardiens ; entre cette clôture et la piste se trouve 3) une barrière (**aNaimaram**) ; c'est le lieu où attend le concurrent qui veut attraper la prochain taureau, au-delà de cette barrière s'ouvre 4) l'arène (**vâTivâcal**), rectangle de 15 ou 20 mètres de long et bordé par 5 - les "tribunes" pour les spectateurs (**mêTai**), qui, dans la plupart des villages sont formées de charrettes (voir fig.1). L'**araNkam** d'**alaNkanallûr** est beaucoup plus grand, le **vâTi-vâcal** mesurant environ 60 mètres de longueur ; les parties 2 (**uLvâTi**) et 3 (**aNaimaram**) sont doublées une de chaque côté du **vâTivâcal**. Le **mêTai** entoure en demi-cercle l'ensemble et les étables (également doublées) se trouvent en dehors, également des deux côtés du **vâTivâcal**. De plus, il y a deux couloirs de sortie pour les taureaux qui entrent à droite et doivent sortir à gauche et vice-versa, après avoir parcouru toute l'arène. En face des grandes tribunes des spectateurs, des juges-arbitres occupent deux petites tribunes (voir fig.2).

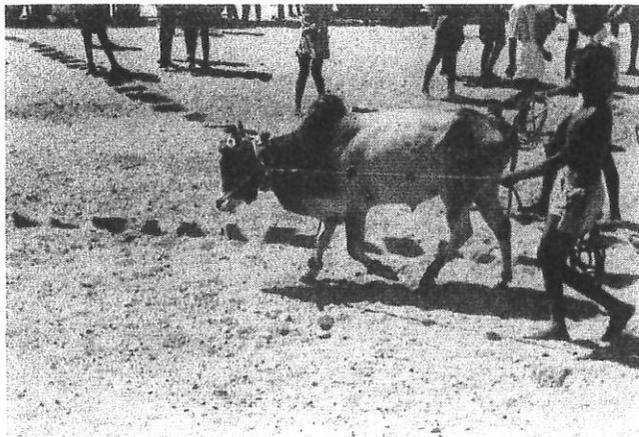
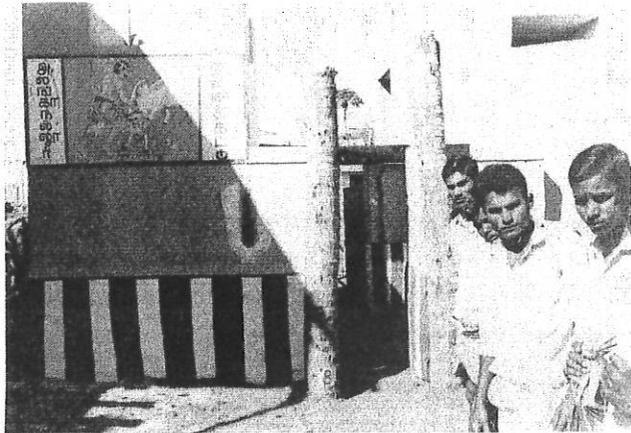
Les taureaux arrivent le jour qui précède la **callikkaTTu** et les plus fameux sont amenés de villages assez éloignés.

Le jour même, on détermine l'heure adéquate pour commencer (14) et les Honorables du village se rendent au son des tambours, dans le temple du dieu-gardien. Ils y emmènent les vêtements (**vêTTi** et **tuNtu**, i.e. "foulard") qui récompensent les acteurs du **callikkaTTu**. On décore le taureau du temple, on adore le dieu, et ensuite on va en procession avec le taureau du temple dans l'arène. Puis on "montre le chemin" aux taureaux qui vont prendre part au spectacle en les conduisant des étables dans l'arène et jusqu'à la sortie.



On annonce le commencement du Calikkattu au village
(Alankanallur, 16.1.1990).

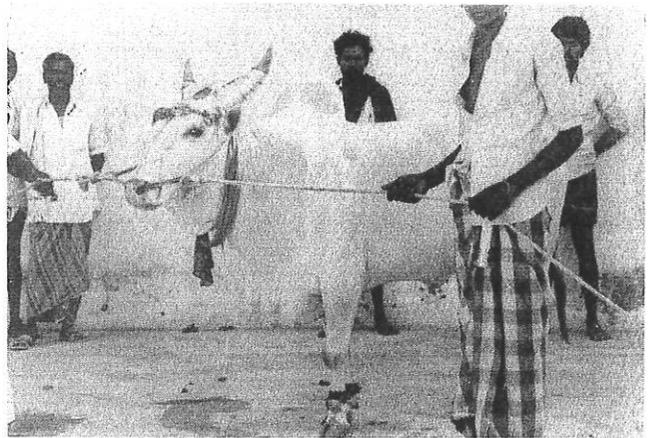
Ulvatai et anaimaram, vu du vertical.
(Alankanallur, 16.1.1990).



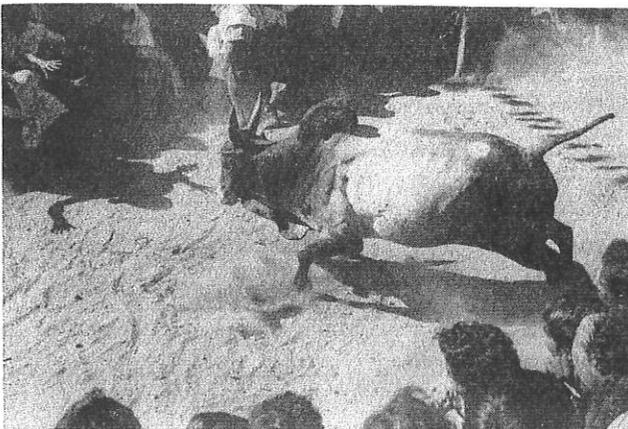
On montre le chemin au taureau.
(Palametu, 15.1.1990).



Après avoir fait le tour des temples, on apporte les primes dans le vativacal ;
le taureau du temple décoré avec des vetti et tuntu.
(Palametu, 15.1.1990).



Un taureau saute dans la foule dans le vativacal.
(Alanganallur, 16.1.1990).



Le taureau de Kampam, bien connu pour sa vigueur et férocité.
(Alanganallur, 16.1.1990).

Cela a pour prétexte de familiariser les taureaux avec les circonstances mais surtout, les acteurs qui attrapent les animaux en profitent pour les observer et répartir entre eux celui que chacun va attraper.

Cette cérémonie finie, les Honorables se rendent, toujours avec les primes, dans un petit temple près des arènes. On y adore le dieu, puis tout le monde va dans l'arène et prend place. Sur une haute planche attachée aux barrières s'installent les surveillants qui ainsi peuvent à la fois, voir tout ce qui se passe dans l'arène mais aussi dans les étables et l'**uLväTai**. Ils ont également la fonction d'informer les acteurs qui attendent derrière la barrière, sur le taureau suivant et les primes qu'il permet de gagner.

Sur un signal des Honorables, le **callikkaTTu** commence et le premier d'entre eux sort le taureau du temple qui normalement parcourt librement l'arène. On l'adore comme un dieu et les acteurs essaient au passage de le toucher de la main droite pour recevoir du bonheur.

Ensuite, sortent, l'un après l'autre, les autres taureaux. Les acteurs aussi, se présentent normalement seuls bien qu'ils interviennent parfois à deux : l'un saisit les cornes et l'autre la queue. Leur tâche est de vaincre l'animal en le mettant à terre en le tenant par les cornes et en se mesurant à lui.

Parfois, ils saisissent la bosse du taureau et essaient de suivre l'animal sans être jetés à terre. Le taureau irrité et agressif attaque en donnant des coups de cornes que l'acteur essaie d'éviter. Comme la bosse du taureau est lubrifiée avec de l'huile, le concurrent a bien du mal à s'y accrocher sans glisser à terre.

Surtout, dans les grands **callikkaTTu** qui ont lieu dans les **araNkam**, la règle précise qu'avant soit annoncé quel concurrent ira devant tel taureau ; ainsi, aucun ne pourra toucher un animal accordé à un autre et les acteurs doivent lutter seuls sans qu'on puisse venir à leur aide.

En sortant de l'arène, le plus souvent, les taureaux courent librement dans le village ou la campagne et à la fin du **callikkaTTu**, les propriétaires doivent se lancer à la poursuite de leurs animaux pour s'en saisir et les ramener à la maison.

manciviraTTu

Le village d'**urankânpaTTi** dans le taluk de **mêlûr** est

particulièrement célèbre pour cette forme de jeu. La saison commence, là aussi, le troisième jour du mois **tai** et dure jusqu'à la fin du mois **âvani** (i.e. la mi-août). Le premier jour du **tai**, après discussions, la date du grand évènement est fixée. Après, on se rend à **ciNkampuNari**, un grand village assez important de la région pour apporter du **pâkku** (15) pour les taureaux du temple de **cevukkapperrumâL** les invitant ainsi au **manciviraTTu**. En acceptant ce "token", les responsables du temple souscrivent aussi à l'invitation et déclarent leur accord à l'envoi des taureaux du temple, au jour déterminé pour prendre part au **manciviraTTu** d'**uraNkâpaTTi**.

urankâpaTTi possède des étables où les taureaux sont rassemblés avant le **manciviraTTu**. Ce bâtiment se trouvant à l'est devant le temple de **karuppaNacuvâmi**, un des dieux-gardiens du village, mesure 126 mètres de longueur et 24 mètres de largeur ; au milieu se trouve un couloir de 12 mètres de largeur le long duquel sont groupés onze étables, cinq sur le côté nord, six sur le côté sud, appartenant à différentes communautés du village. Pour la fête, les taureaux sont groupés dans ces onze étables alors que les taureaux du temple de **cevukkapperrumâL** de **ciNkampuNari** sont hébergés dans d'autres étables près du temple d'un autre dieu-gardien.

La veille au soir du **manciviraTTu**, les 40 ou 50 taureaux du temple de **ciNkampuNari** viennent à **uraNkânpaTTi** restent d'abord hors du village. Pendant la nuit, il y a des danses folkloriques dans le village. Le lendemain matin, les taureaux du temple (et ceux qui prennent part au spectacle) sont conduits dans leurs étables. Il y aura parfois plus de mille taureaux rassemblés.

Auparavant, "l'heure bénéfique" du jeu est fixée, on fait des adorations dans les différents temples du village, surtout dans celui de **mantaikaruppaNacâmi** où l'on amène le taureau le plus fameux. Puis tout le monde se rend dans les étables du temple de **ciNdampuNari** pour y adorer les taureaux. On attribue les primes qui seront gagnées avec les différents taureaux, des **vêTTi** et des **tuNTu** comme pour le **callikkaTTu**.

Au commencement du **manciviraTTu**, les taureaux du temple sortent sur le terrain du jeu ; la foule ainsi que les acteurs les approchent et les touchent pour les adorer. Puis les autres taureaux sont lâchés à leur tour.

Lors du **manciviraTTu**, les taureaux sortent sur un terrain limité par des cordes qui s'ouvrent vers le campagne. Les premiers soixante mètres, les animaux courent librement et personne n'a le droit de les toucher. Ensuite, durant 9 à 10 kilomètres, les acteurs doivent les attraper et enlever les objets qu'ils portent : les **vêTTi** et **tuNTu** noués autour du cou, des cocardes attachées entre les cornes.

Les animaux s'éloignent très loin, et parfois, dans ce jeu, les propriétaires doivent les suivre plusieurs jours, parfois plus d'une semaine se renseignant sur leur passage, de village en village.

erutukaTTu

Cette forme de sport a lieu, dans les villages, surtout pendant les fêtes du temple d'**aiyanâr**. Une légende (16) raconte l'origine de ce sport selon laquelle un agriculteur travaillait sans cesse dans les champs avec deux taureaux. A un moment donné, les deux animaux s'arrêtaient et se couchaient sur le sol. Aucun moyen ne les faisait se lever. Une foule s'était rassemblée et un homme soudain possédé par le dieu (**aiyanar**) annonça que le dieu demandait que désormais, un jour par an, on attache des vêTTi au cou des taureaux du village et que les jeunes les poursuivent et gagnent des primes.

Aussi, le jour de la fête de ce dieu, on rassemble les taureaux sur la place en face du temple, on les décore, on leur attache des objets et les jeunes les poursuivent. Il est évident qu'à l'origine de cette forme de sport - qui d'ailleurs semble être la forme la moins sophistiquée de la "tauromachie" tamoule - participaient tous les taureaux du village. On y envoie aujourd'hui encore des jeunes "taureaux de sport" en cours d'entraînement.

Il reste à ajouter que, pour tous ces évènements, dès que le jour est déterminé, les autorités compétentes sont informées et la permission est demandée à la municipalité, les grands hôpitaux des alentours alertés ; il y a malheureusement pas mal d'accidents graves pendant ces jeux, surtout dans les villages où les arènes temporaires ne présentent guère de garanties de sécurité pour les spectateurs. Il arrive souvent que les taureaux déchaînés sautent parmi le public ce qui entraîne un grand nombre de blessés graves.

ANDHRA-PRADESH (17)

Peu après, à la même période que la fête du **poNkal** du pays tamoul (c'est-à-dire selon la terminologie astronomique indienne, autour de la **makara saNkrânti** (18)), il y a une fête semblable à Andhra Pradesh. Ici, les festival dure quatre jours, dont les deux derniers sont dédiés au bétail.

La fête commence par des rites purificateurs et l'adoration des "dieux du village" (19) continue le lendemain par des offrandes aux ancêtres. Le troisième jour, commence par l'adoration du Dieu-Soleil auquel on fait des offrandes et ensuite commence la fête des boeufs.

D'abord, le bétail du village est lavé et décoré ; les cornes des animaux sont peintes, on attache des guirlandes de fleur autour de leur cou. Vers l'après-midi, au son des tambours, on conduit les bêtes dans un lieu qui sert d'arènes. Après leur avoir attaché entre leurs cornes une sorte de cocarde, sur un signal du chef de village, on lache les bêtes jusqu'à trois à la fois. Alors, les hommes des villages voisins cette fois, se mettent à la poursuite des animaux pour les attraper et leur enlever les cocardes.

Selon notre source (cf. note 4), il s'agit ici d'un jeu qui rappelle, d'une façon symbolique, les actions des guerriers médiévaux : dans l'ancien monde dravidien, la guerre commençait par l'enlèvement du bétail de l'ennemi (20). Cet arrière plan thématique explique que les hommes du village ne puissent participer au jeu puisqu'il représente le vol par les ennemis qui naturellement ne sauraient être membres de la même communauté que les propriétaires des bêtes.

Le dernier jour de la fête est réservé d'abord aux cultes d'un dieu du village qui est, à l'origine du moins, lié à la chasse dans les forêts (vierges) de la région; son culte consiste, par conséquent, en une chasse symbolique à laquelle on conduit le dieu par une procession qui se termine dans un bosquet sacré où se déroule une chasse aux animaux amenés là à cette fin.

Ensuite, l'après-midi, juste avant le crépuscule, on s'occupe de nouveau du bétail qu'on amène dans un lieu consacré à un certain dieu, **katamayya**, dont la fonction est de protéger les bêtes du village. Les femmes y préparent du **poNkal**, on fait quelques offrandes de poulet avant d'allumer un grand feu devant le dieu représenté seulement par une pierre naturelle, sans sculpture, sans bâtiment, dans lequel on jette des ustensiles agricoles usés et des bouses de vache. Ensuite, le bétail du village est conduit dans une circumbulation du feu et aspergé avec de l'eau sacrée utilisée dans les cultes pour ce dieu. C'est la fin de cette fête.

III- KERALA (22)

De la mi-janvier à la mi-février, dans le Kerala, au nord de la région près de la frontière avec le Tamil Nadu, un évènement célèbre attire des milliers de spectateurs des deux états ; des courses de taureaux et de buffles attelés.

La piste d'une longueur d'environ cent mètres est recouverte, sur une couche de sable, de 15 à 20 centimètres d'eau. Un joug attache une paire de

bêtes, taureaux, buffles ou l'un avec l'autre. Entre eux, on attache au joug une planche en bois de tamarinier qui descend jusqu'au sol sur laquelle se met, debout, le "jockey" qui conduit l'attelage durant la course.

Chacun part seul, par deux fois, mais seule la meilleure performance est comptée. Les attelages sont divisés en trois catégories : 1) attelages de deux taureaux, 2) attelage de deux buffles, 3) attelages d'un taureau et d'un buffle. Dans chaque catégorie, il y a trois groupes selon l'âge des bêtes : très jeunes, plus âgées (23) soit au total neuf groupes.

La course demande une bonne technique de la part des animaux qui habituellement ne savent pas courir à deux sous un même joug et des jockeys qui ont bien du mal à se tenir debout, sur la planche, en pleine course. Un entraînement quelques mois avant la saison est donc nécessaire. De plus, les animaux qui participent à la course sont nourris d'une façon particulière afin de leur donner la force et l'agilité nécessaire pour gagner.

Malheureusement, nos informations (cf. note 9) ne disent rien de précis sur l'origine de ce sport ; on dit qu'il y aurait de telles courses depuis un siècle environ ; elles ne sont organisées que très récemment depuis l'installation d'un club dans la région.

Un autre sport très populaire dans la même zone (Kerala du nord) sont les "bullock cart races" (des courses de chars à boeufs) qui se déroulent sur la route nationale sur trois distances, 450, 350 et 250 mètres. Les participants et les spectateurs viennent autant du Tamil Nadu que des différentes parties du Kerala.

(1) Voir par exemple, Friedhelm Hardy : *From the Illness of Love to Social Hermeneutics : Three Tamil Customs, with some Reflections on Method and Meaning*, dans : **Indian Ritual and its Exegesis**, ed. by Richard F. Gombrich, New Delhi ; Oxford University Press, 1988 (Oxford University Papers on India, Vol 2, Part 1), 113 p.

(2) Outre les articles de journaux et de revues indiens qui paraissent chaque année en début de saison, je n'ai trouvé qu'un seul article en langue anglaise (W. Crooke, Bull-baiting, Bull-racing, Bull-fight, dans *Folklore*, XXVIII (1917), 141 p.) qui parle entre autre des courses de taureaux au début du siècle ; il y a cependant des contradictions entre les constatations de Crooke et ce que l'on trouve en Inde du Sud aujourd'hui surtout sur les contextes de ces jeux.

(3) La transcription des caractères tamouls est, en principe, celle du **Tamil Lexicon** de la Madras University ; mais pour des raisons techniques nous avons changé les suivants ; N pour la nasale gutturale, T, L pour les cérébrales, â, î, û, etc. pour les voyelles longues.

(4) Sources :

- 1- A. Muttaiyâ, **Maturai vaTTârattil callikaTTum manciviraTTum, Maturai** : University, 1981 (Mphil. Dissertation).
- 2- Ci, Cu, Cellapâ : **VâTivâcal** (roman), Madras : Tamil puttakâlayam, 1959.
- 3- Frieddhelm Hardy (voir note 1.)
- 4- Government of Tamil Nadu, Pongal Tourist Festival. 1989, Tourrist Officer.
- 5- Interview avec des gens du village **alaNkanallûr**, près de **Maturai**.

(5) Louis Dumont : **Une sous-cate de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar**. La Haye : Mouton, 1957. (Chap III, A4, 4a-d ; pp. 380-383).

(6) C'est depuis cette époque-là que datent les premières oeuvres littéraires tamoules connues. Mais cette littérature présente une telle qualité que l'on peut supposer que ses origines remontent à une époque beaucoup plus ancienne d'au moins plusieurs centaines d'années, dont les textes sont perdus.

(7) C'est une des huit anthologies du groupe **eTTuttokai** ; le **kalittokai** est cependant un peu tardif mais on peut supposer que les traditions invoquées là sont plus vieilles que les textes qui nous les transmettent.

Friedhelm Hardy (cf. note 1) dit que c'est parmi les **âyar**, des pasteurs nomades, que cette coutume s'est formée afin de protéger les jeunes filles des avances indignes.

(8) Cf. par exemple, **kalittokai** 101, traduit en anglais par A.K. Ramunajan : **Poems of Love and War**, Delhi : Oxford University Presse, 1985, 203 p.

(9) J'ai interrogé sur cette question les Honorables du village **alaNkanallûr** où est organisé chaque année un grand **callikkaTTu** : bien que très actifs dans l'organisation annuelle de ce jeu, aucun n'avait la moindre idée de ses antécédents historiques.

(10) C'est un grand drap blanc (habituellement en coton ; ce n'est que pour les fêtes ou pour les grands évènements sociaux que l'on s'habille de soie) qu'on porte noué à la taille et qui descend jusqu'aux pieds.

(11) C'est ce qu'on m'a dit à **alaNkaanallûr**.

(12) Selon les Honorables d'**alaNkanallûr**.

(13) C'est-à-dire autre que celle d'**alaNkanallûr** décrite plus loin.

(14) En Inde pour toutes les entreprises importantes, on consulte le **pancâNgam**, une sorte d'almanach qui informe entre autre sur tous les faits astronomiques (constellations, changements de lune, etc.) qui sert de calendrier et de plus, informe sur les grandes fêtes des temples, sur la "bonne heure" de chaque jour, etc.

(15) Ce sont des feuilles de bétel avec des pièces de noix d'arèque apportées pour tous les grands évènements comme signe d'invitation ; on y ajoute encore une somme d'argent plutôt symbolique, dans ce cas 25 païse (i.e. un quart de roupie).

(16) Voir A. Muttiah, p. 36 et footnote 11 (p. 62).

(17) Source : MLK Murty, dans : **The Indian Magazine of her people and culture**, Vol. 9. june 1989.

(18) Vers la mi-janvier, i.e. le commencement du mois **tai tamoul**.

(19) Le terme "dieux du village" se réfère aux "dieux" et "déesses" qui ne sont pas compris dans le "panthéon" des dieux "hindous" (à l'origine du moins puisque cela change assez souvent dans le temps).

Les études de ces "religions villageoises" ont commencé à occuper une place de plus en plus importante dans les travaux sur l'Inde du Sud. Si l'on laisse de côté les anciens essais des premiers chercheurs-missionnaires (comme l'Abbé Dubois, B. Ziegenbalg et H. Whitehead) et d'autres pionniers (comme W.T.

Elmore et G. Oppert), il faut mentionner dans l'ordre chronologique les travaux les plus récents suivants :

DUMONT, Louis. Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar, Paris : Mouton, 1957.

REINICHE, Marie-Louise. Les dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud, Paris : Mouton, Cahier de l'Homme, 1979.

MEIER, Eveline. Angalaparamecuvvari. A Goddess of Tamil Nadu, her Myths and her Cult, Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1986, (Beitrag zur Südasiensforschung, Südasieninstitut, Universität Heidelberg-107).

TARABOUT, GILLES. Les meilleurs des dieux sont hindoux. Lausanne : l'Age d'Homme, 1989.

BIARDEAU, Madeleine. Histoires de Poteaux, Variations védiques autour de la déesse hindoue, Paris : Ecole Française d'Extrême Orient, 1989.

(Il faut ajouter les travaux de Brenda F. Beck, Peter J. Claus, Stuaart Gustav Diehl, G. Eichinger Ferro-Luzzi et d'autres que nous ne pouvons nommer en détail ici ; il suffit de renvoyer à l'article de Start H. BLACKBURN, A Select Bibliography of Indian Folklore, dans **Another Harmony**, New essays on the folklore of India. Edited by S.H. Blackburn and A.K. Ramanujan, Berkeley : University of California Press, 1986).

(20) Ce fait apparaît clairement dans la littérature tamoule. On trouve des descriptions de cette théorie, entre autre dans : très brièvement, Kamil ZVELEBIL, **The smile of Murukan, On Tamil Literature of South India**. Leiden : E.J. Brill, 1973, (Ici, surtout le chapitre 6 : The theory of "Interior Landscape" et en particulier p. 103) ; plus en détail, dans : K. KAILASAPATHY, **Tamil Heroic Poetry**, Oxford : Clarendon Press, 1968.

(21) C'est un plat sucré, préparé avec du riz cuit dans du lait et de la mélasse de sucre de canne ; il est consommé pendant un grand nombre de fêtes dans les temples de l'Inde du Sud et il est considéré comme un signe de bonheur et de prospérité. La grande fête tamoule d'action de grâce pour la récolte est nommée comme ce plat qui joue un rôle important dans les rites de cette fête.

(22) Source : V. MUTHURAMAN, The racing cattle, dans **FRONTLINE**,
February 18 - March 3, 1989.

(23) On détermine l'appartenance à un groupe selon le nombre d'incisives de
l'animal, souvent -en cas de dispute- avec l'aide d'un vétérinaire.

BIBLIOGRAPHIE

CELLAPA, Ci.Cu. : **vâTivâcal** (roman), Madras : Tamilp puttakâlayam, 1959.

CROOKA, W. : Bull-baiting, Bull-racing, Bull-fights. **Folklore XXVIII**, 1917, 141 p.

DUMONT, Louis : **Une sous-caste de l'Inde du Sud : Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar**. La Haye : Mouton, 1957 (Chapitre III, A4, 4a-d, pp. 380-383).

GOVERNMENT OF TAMIL NADU, **Pongal Tourist Festival**, 1989, (annonce; 3 feuilles photocopiées).

HARDY, Friedhelm : From the Illnes of Love to Social Hermeneutic : Three Tamil Customs, with some Reflections on Method and Meaning, **Indian Ritual and its Exegisis**, ed. by Richard F. Gombrich, New Delhi : Oxford University Press, 1988 (Oxford University Papers on India, vol. 2. pt. 1), 113 p.)

MURTY, M.L.K. A Cattle Festival, dans **The Indian Magazine, her People and Culture**, Vol. 9, June 1989 (36 p.)

MUTHURAMAN, V. : The racing cattle, dans **Frontline**, Feb, 18-March 3, 1989 (74 p.)

MUTTIAH, A. : **maturai vaTTârattil callikkaTTum manciviraTTum**, Madurai : University , 1981. (Mphil-thesis : unpublished).

RAMUNUJAN, A.K. : **Poems of Love and War**. New Delhi : Oxford University Press, 1985. 203 p.

Tamil Lexicon, Madras : University, 1982 (reprint) , 6 vols et supplément.

ZVELEBIL, Kamil : **The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India**, Leiden : E.J. Brill, 1973.



Alanganallur, 16.1.1990.

HORS-TEXTE

TAUREAUX ITALIENS

Un spectacle taurin qui tourne court...

Romano BILENCI (1)

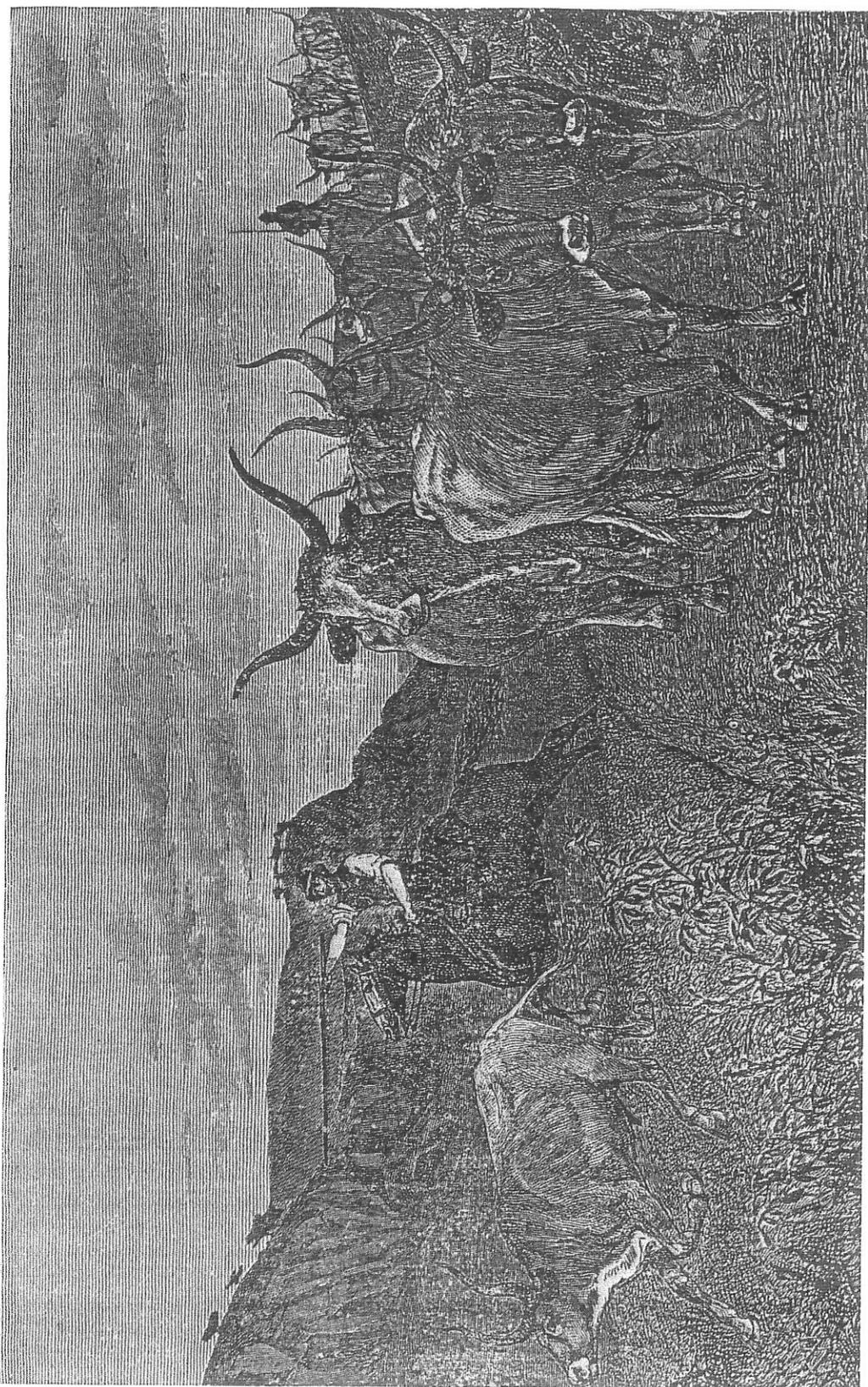
La scène se déroule vers 1925 dans une petite ville de l'Italie probablement localisée en Toscane. Un spectacle taurin est annoncé. Il met en situation les fameux gardians à cheval de la Maremma, une région de prairies, de maquis et de marécages située non loin de Rome, à proximité de la mer. Là, errent, presque à l'état sauvage, d'innombrables troupeaux de chevaux et de bovidés aux immenses cornes caractéristiques.

Dans cet écrit de jeunesse, l'auteur se révèle un romancier-témoin, doué d'un sens aigu d'observation.

Un dimanche matin, étant sorti de bonne heure de la pension pour admirer les couleurs fraîches du printemps avancé, je vis les murs couverts d'affiches multicolores et une foule de gens en train de les contempler. Les trois silhouettes qui figuraient sur les affiches me firent tout de suite froncer les sourcils : un taureau, tête baissée comme pour s'élancer dans la rue, un poulain maigre et piaffant et un gardian qui regardait les deux bêtes avec une assurance méprisante. Les affiches annonçaient que le dimanche suivant, dans un pré voisin de l'hippodrome, les cavaliers de la Maremma exhiberaient, pour la première fois dans une ville, leurs prouesses sensationnelles.

Je n'étais jamais allé dans la Maremma et n'avais vu de gardians qu'en photographie. Je ne pouvais rêver meilleure occasion de me moquer d'eux. En outre, le lieu de la joute me plaisait infiniment. Le fleuve, sortant de la ville, enfin libéré des maisons et des ponts, s'éloigne avec de bizarres détours dans la campagne. Entre la rive droite du fleuve et une rangée de collines, il y a de très beaux parcs, avec des cafés en bois et des arbres énormes ; et certains prés verts entourés de buis bien taillés, qui s'ouvrent brusquement parmi les arbres, sont admirables. L'hippodrome occupait alors l'un de ces prés. (...)

- J'irai dimanche, décidai-je et, à midi, rentrant à la pension, j'invitai mes voisins de table, le gardien de but que j'avais blessé lors de la partie de football et deux élèves de mon lycée à m'accompagner au spectacle.



in *l'Italie pittoresque*. Jules Gourdaul, Hachette, 1866.

- Nous avons déjà vu les affiches, dit le gardien de but. Nous irons admirer tes maîtres.

Les autres acceptèrent aussi et au jour fixé nous nous dirigeâmes vers le lieu du spectacle. Il y avait une grande foule à quoi je ne m'attendais pas, venue là, pensai-je, plus pour la magnifique journée que pour les gardians et leurs bêtes.

Dames et jeunes filles élégantes comme aux courses. C'est là que j'avais commencé à regarder les femmes en allant me promener aux alentours de l'hippodrome. En suivant la foule, nous entrâmes dans un pré, sur un côté duquel on avait dressé quelques tribunes de bois. Je m'aperçus brusquement que mes camarades n'étaient plus avec moi, sans doute la foule nous avait-elle séparés. Je trouvai une place assise.

Un poulain sauvage et quelques gardians habillés à l'américaine entrèrent dans l'arène. J'en fus tout de suite choqué. Le poulain se mit à vagabonder dans le pré. Un gardian s'élança derrière lui. Le gardian devait sauter sur la croupe de l'animal pendant qu'il courait et s'y maintenir malgré les ruades de la bête. Mais le poulain, voyant l'homme, s'arrêta et se laissa approcher. Sur quoi le gardian, peut-être intimidé par la présence de tant de gens, fit un bond et alla finir à cheval presque sur le cou du poulain. Autant monter un cheval de bois, et pourtant cheval et cavalier roulèrent sur le sol. Les autres gardians accoururent. Le poulain refusait de se relever et tenait l'homme prisonnier, les jambes écrasées sous la panse. Le public se mit à hurler. Pour finir le poulain se décida à se remettre debout, et, tout doux, se laisser emmener hors du pré.

- Pas besoin de le dompter, cria un spectateur, c'est une brebis.

Les rires et les clameurs éclatèrent. Moi aussi je riais de bon coeur.

Un taureau s'avança dans l'espace verdoyant. Tout de suite un gardian l'affronta, essayant de la prendre par les cornes et de le faire plier. La foule se tut. Le taureau semblait plus éveillé que le poulain. En effet, bientôt les rôles furent renversés. On aurait dit que le taureau était chargé de faire plier le gardian. La bête se mit à agir avec une étrange malice : elle esquissa une longue série de feintes comme ferait un joueur de football pour vaincre un adversaire ; enfin, elle chargea l'homme qu'elle envoya les quatre fers en l'air. C'était pourtant une charge prudente, sans malveillance, comme si le taureau voulait se moquer de l'attitude arrogante de l'adversaire et les spectateurs comprirent tout de suite que le cavalier ne s'était fait aucun mal. De nouveau, les gardians accoururent au secours de leur camarade.

Alors le taureau se mit à courir joyeusement et ces pauvres diables à sa poursuite. Il se dirigea vers les haies et, ayant fait deux fois le tour du pré, il trouva une issue et se précipita en direction du fleuve. Les gardians, désespérés, disparurent à leur tour derrière la haie, parmi les quolibets du public. La foule criait et jurait. Apprenant enfin qu'il n'y aurait pas d'autres attractions, elle se dispersa peu à peu.

- Escrocs, hulaiement-ils.
- C'est un scandale.
- C'est du vol.
- A bas les maremmani.
- Rendez-nous l'argent que nous avons payé.

Moi je hurlais avec les autres. On donnait des coups de bâton contre les guérites où s'étaient vendus les billets des tribunes.

NOTES

(1) Romano BILENCCHI, *Récits* traduits de l'italien par Maddy BUYSSE, Paris, Gallimard, 1969, p. 206-209. Droits réservés Vallecchi Editore 1958 et Editions Gallimard 1969.

CORRIDAS A MADAGACAR EN 1901

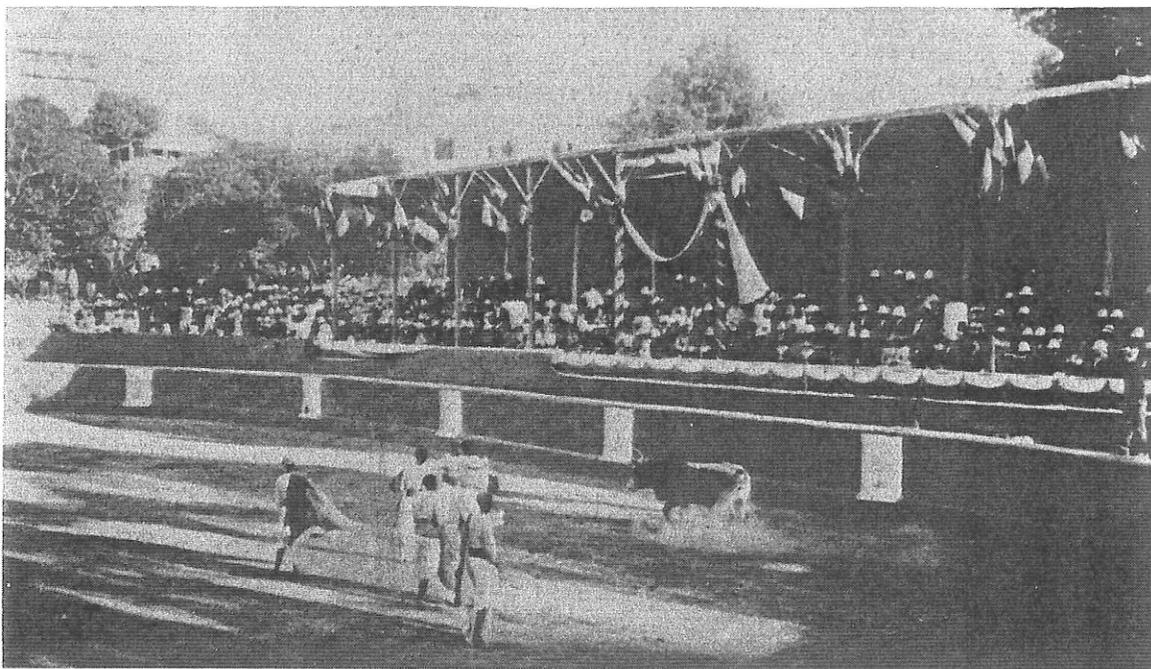
LA VIE AU GRAND AIR

6 octobre 1901, n° 160.

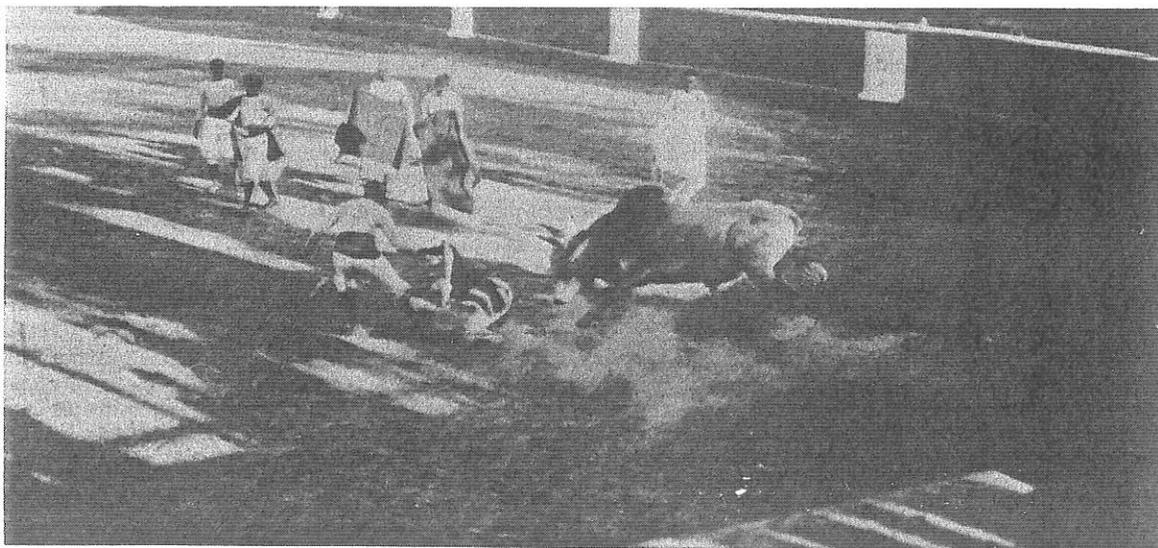
Parmi les moyens employés pour asseoir la "mission colonisatrice" de la France outre-mer, le sport n'avait pas été oublié et en particulier pourquoi pas la corrida, bien que ses partisans ne nous disent pas, dans l'article cité en référence, les tenants et aboutissements de cette vue des choses à MADAGASCAR où il existe surtout, dans le sud, des jeux de zébus que les jeunes essaient de mettre à terre en s'accrochant à leur bosse. Par ailleurs, le sacrifice du taureau est présent dans toute l'île, en particulier sous forme de consommation communuelle ou d'exposition des bucrânes à l'occasion d'invocation, d'enterrement, de demande de bénédiction, en expiation après la rupture d'un **fady** (tabou). (Note de la rédaction)

"UNE CORRIDA A TANANARIVE

Le Sport Club récemment créé à Tananarive, tout en multipliant ses efforts pour faire pénétrer rapidement à Madagascar les habitudes sportives françaises en propageant l'usage de la bicyclette, de l'automobile et en essayant d'acclimater dans notre colonie les exercices physiques auxquels nous prenons plaisir, a très intelligemment tenté de tirer parti des instincts sportifs des Malgaches et de mettre à profit leurs goûts anciens pour faire pénétrer parmi eux des habitudes nouvelles. C'est pourquoi il a tenté de ressusciter, en une série de fêtes périodiques, les danses et les jeux nationaux des Malgaches ; et le 28 juillet dernier, grâce à l'activité déployée par les membres du Sport Club, grâce à une multitude de brillantes affiches apposées un peu partout, on pouvait voir toute la colonie française et 3000 Malgaches installés confortablement dans un décor de verdure, autour d'une arène parfaitement semblable, comme aménagement à toutes celles que nous avons l'habitude de voir en Europe : tribunes pavoisées, "populaires", buffet fourni, rien ne manquait, et comme en l'espèce, il s'agissait surtout d'une course de taureaux, on avait installé un "toril" très bien compris.



Dans l'arène.
Le taureau de Madagascar tient à la fois du taureau domestique et du bison.



Une passe au toro.
Ces matadors qui n'ont ni la petite natte de cheveux, ni les brillants costumes de ceux d'Europe n'ont rien à envier en fait d'agilité.

Après des danses anciennes, danses guerrières ou danses accompagnées de chant, on se livra à des séances de lutte et de joute. Puis est venu la course de taureaux.

Les taureaux de ce pays ont à peu près le caractère de ceux de notre Camargue, l'allure est semblable, la bosse seule les différencie.

Ceux qui parurent dans cette course étaient fort beaux et très courageux.

Le jeu des matadors est analogue également à celui de nos courses provençales, il consiste en passes de "lamba" (manteau) en enlèvement de cocardes ; les indigènes, très adroits, se forment très vite à ces sortes de jeux et y excellent rapidement.

Les Malgaches prennent grand plaisir à ces sortes de divertissements sportifs auxquels la civilisation française n'apporte qu'un cadre nouveau.

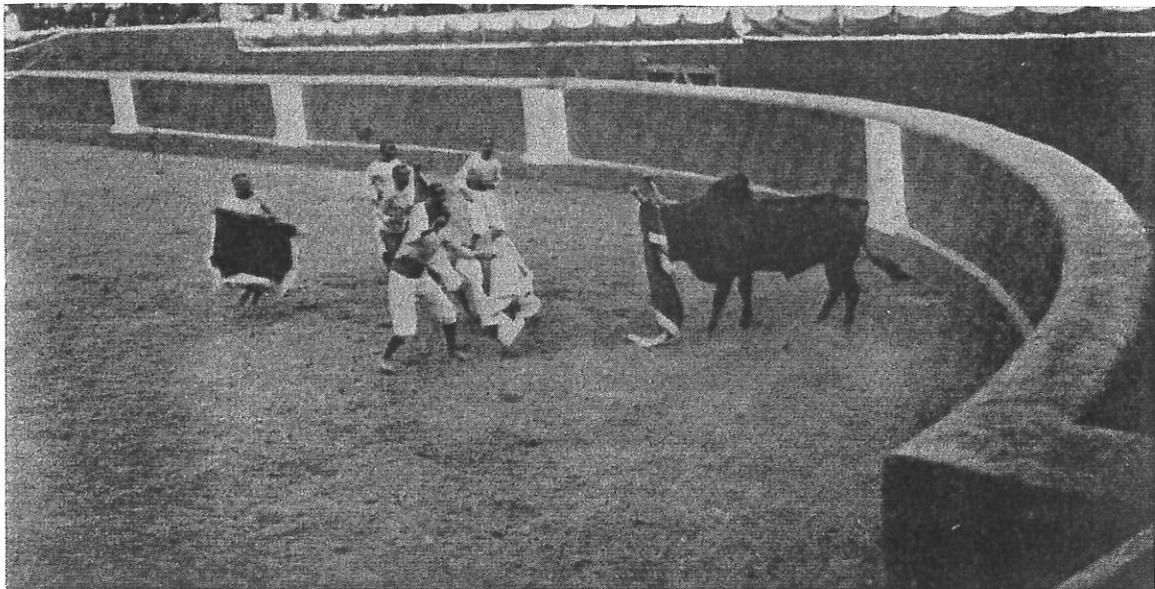
Quant aux Européens passionnés des courses de taureaux, peu leur importe que le spectacle se passe à Madagascar, en Espagne ou à Paris, pourvu qu'ils y puissent assister.

Et c'est le cas de ceux qui résident à Madagascar.

Ajoutons en terminant qu'il n'y a pas qu'à Tananarive que se donnent des fêtes sportives.

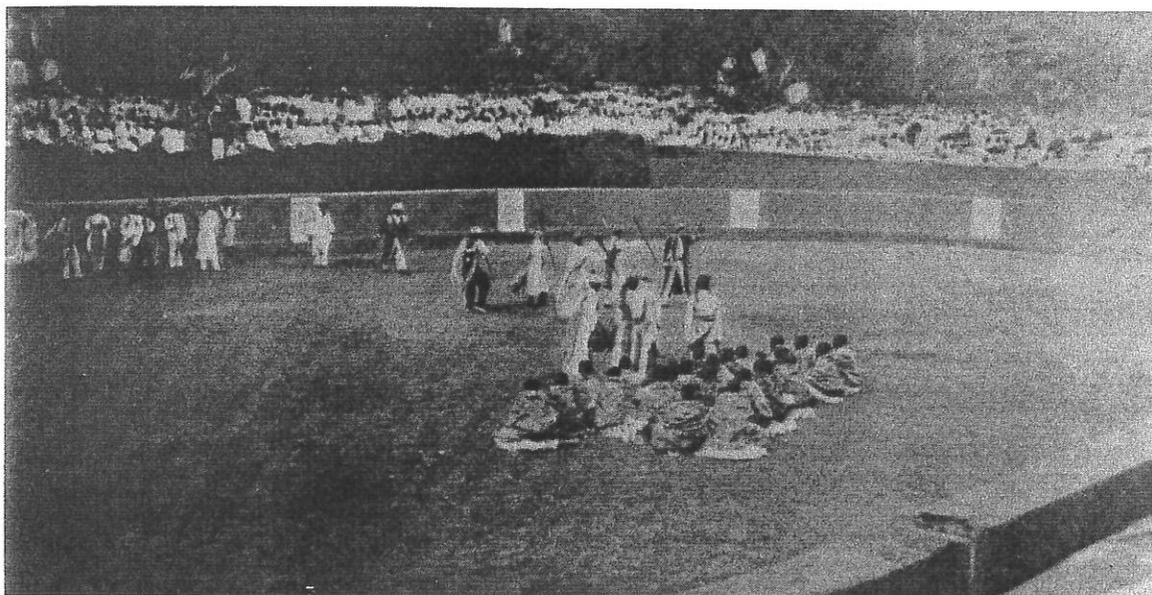
A Tamatave aussi ; le 14 juillet ont été données de grandes réjouissances poulaires : régates, courses de filanzanes, courses de chevaux, courses de bicyclette se sont succédées pendant toute une journée, formant un programme bariolé, composé d'exercices sportifs indigènes et d'importation européenne, si essentiellement européenne que sur l'hippodrome des courses de chevaux on avait installé un pari mutuel, et que le gagnant "Quintescence" y fit 27,50 pour 5 francs. - les voilà bien les progrès de la civilisation. - A quelque jour peut-être, nous en entretiendrons de nouveau nos lecteurs.

Et, après tout, quelle que soit la valeur humanitaire de chacun des sports pris en particulier, quoi qu'on puisse dire de la cruauté des courses de taureaux, ou de l'immoralité du jeu sur les champs de course, tous ceux qui ont quelque peu l'esprit sportif ne peuvent que se réjouir de voir les sports se propager en ces contrées d'autant qu'ils grandissent en s'éloignant, puisque de simples jeux ils deviennent moyens de civilisation."



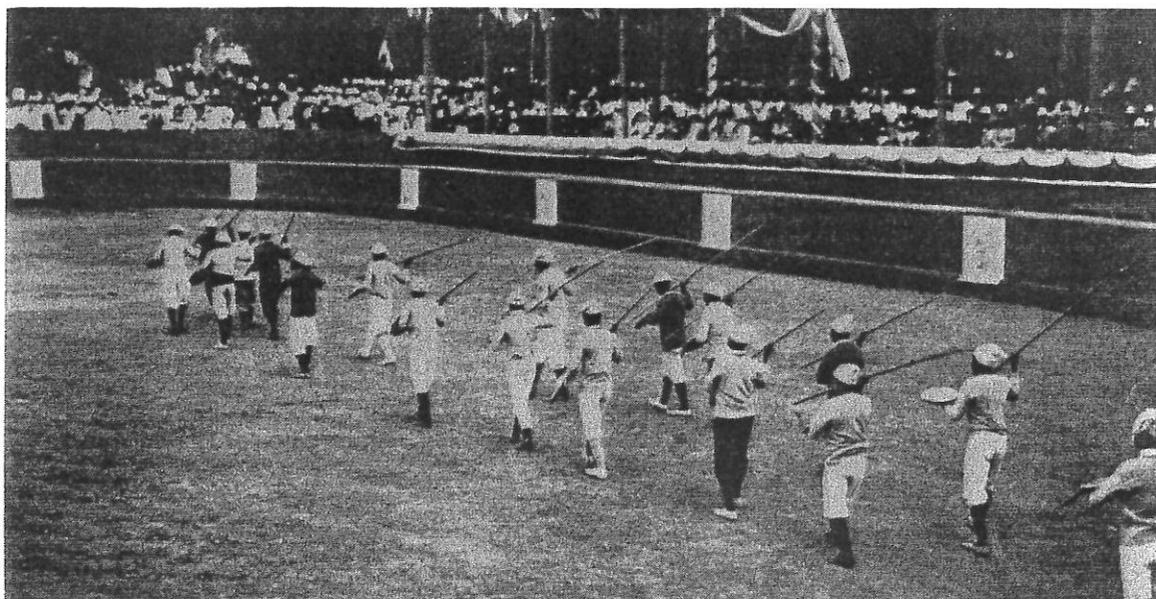
Coiffé.

D'un geste rapide, un matador a jeté un voile sur la tête du "toro" qui hésite, jusqu'au moment où rendu à la lumière, il foncera sur qui se trouve devant lui.

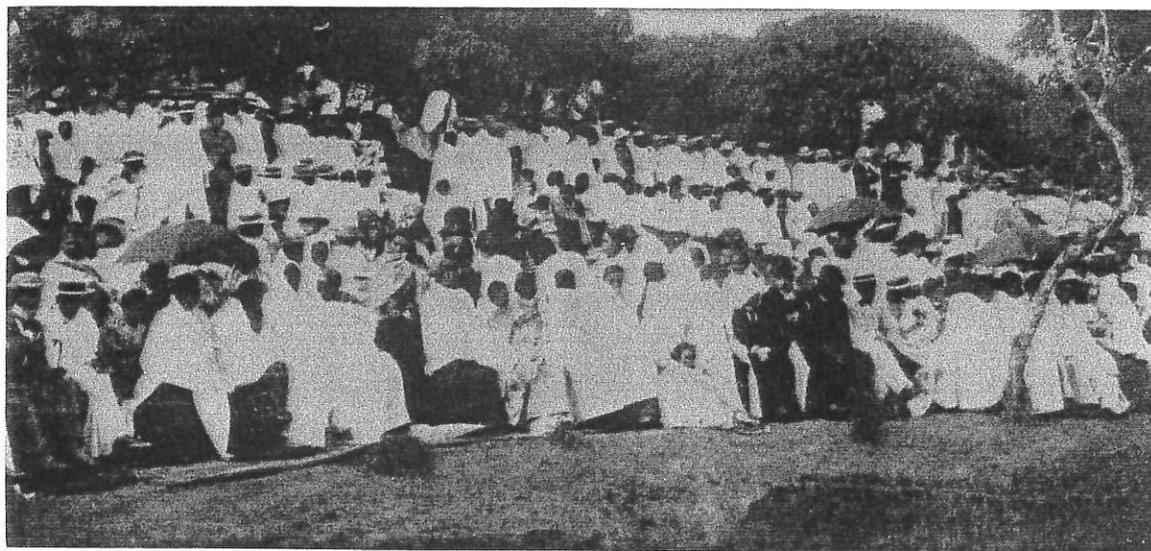


La danse des ancêtres.

Si nous en comprenons difficilement la signification et l'esthétique, du moins les Malgaches doivent-ils la goûter fort, car aux populaires, ils se pressent en nombre sur le petit terre-plein boisé.



Les "Marakely" entrent dans l'arène.
Leur jeu consiste à se frapper du bâton sur le corps, les parades se faisant avec un petit bouclier de paille. On voit que l'équipement de cette troupe bizarre n'a rien de commun avec celui des "cuadrillas" espagnoles.



Les populaires.
La forme des costumes n'est plus la même ; la couleur des visages non plus, bien qu'on aperçoive çà et là quelques européens ; mais sur les faces se lit la même attention qu'aux populaires les plus françaises, voire même les plus parisiennes.

CAHIERS ETHNOLOGIQUES

SOMMAIRE CHRONOLOGIQUE

ANCIENNE SERIE

N° 1, mars 1973 (110 pages) :

- MERIOT Christian : L'Eglise catholique, apostolique et gallicane ou l'essor d'un courant catholique non-romain dans le Bordelais.

N° 2, 1973 (140 pages) :

- RAYNAUT Claude : La circulation marchande des céréales et les mécanismes d'inégalité économique. Le cas d'une communauté villageoise Haoussa.

- CAMARA Sory : L'univers dramatique et imaginaire des relations familiales chez les Malinke.

- CHARPENTIER Jean-Michel : Société et démographie chez les "Small-Nambas" du sud de Mallicolo (Nouvelles Hébrides).

- MERIOT Christian : Introduction à l'histoire des changements économiques chez les Lapons.

N° 3, 1975 (114 pages) :

- BROUSTRA Jacqueline : Perspectives ethnopsychiatriques à propos de l'approche d'une secte religieuse : le Pentecôtisme.

- MERIOT Christian : Une réponse religieuse à une situation de dépersonnalisation ethnique en Laponie : le mouvement laestadien.

- VIVEZ Jeannette : Notes sur la mythologie maori.

N° 4, 1976 (140 pages) ;

- GALINIER Jacques : La Grande Vie. Représentation de la mort et pratiques funéraires chez les Indiens Otomis (Mexique).

- MERIOT Christian : La mort et les morts dans la tradition lapone - 1ère partie -.

- METAIS Eliane : Une légence canaque inédite (La Résurrection).

- METAIS Pierre : L'héritage chez les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie.

N° 5-6, 1977-1978 (166 pages).

- METAIS Pierre : Préface.

- BOURGEOIS MARC : La mort dans la médecine et la psychiatrie contemporaines.

- ELLUL Jean : Le cérémonial de la mort du roi Sisowath du Cambodge.

- METAIS Eliane : Le rôle du voyant dans la lutte contre la maladie en Nouvelle-Calédonie actuelle.

- MERIOT Christian : La mort et les morts dans la tradition lapone - 2ème partie -.

NOUVELLE SERIE

Numéro hors série, 1980 (131 pages) : Chaussures et sociétés.

- MERIOT Christian : Introduction.
- MERIOT Christian : "Typologiques".
- LOPEZ Luis : "Typologiques". Notes sur le mocassin des Indiens d'Amérique du Nord.
- MERIOT Christian : Chaussures, valeurs et croyances.
- MERIOT Christian : Le soulier militaire.
- LE MERDY Dominique : Chaussure et sport.
- CADILLON Marie-Claude : Quelques aspects de la chaussure dans la publicité.
- MERIOT Christian : Les souliers de femme.
- PEAUCELLE Denis : Croyances ou fonctions symboliques liées aux objets chaussants dans les sociétés traditionnelles.
- MERIOT Christian : Les "enferts" de la chaussure ou la perversion du quotidien dans la vision du peintre bordelais Pierre MOLINIER (1900-1976).
- LOPEZ Luis : Note sur la raquette.
- AZEMA-LOPEZ Régine : Les sabots "esclops" de la vallée de Bethmale.
- AZEMA-LOPEZ Régine : L'industrie du sabot en France et dans le Sud-Ouest.
- BAUDRY Michel : La sandale basque (**Espartinak**).

N° 1, 1980 (64 pages) :

- MERIOT Christian : En guise de préface.
- BROUZES Françoise : Nourriture et intégration sociale chez les Indiens de la Basse Tarahumara.

- GALINIER Jacques : Inversion et prédilection dans les rêves Otomis.
- MERIOT Christian : Approches anthropologiques du pied et du soulier.
- MANGALAZA Eugène : **Angatra et razana** chez les Betsimisaraka.

N° 2, 1981 (104 pages) :

- LACHAL René-Claude : Le mythe de l'infirme asexué ou pervers
- ses origines et ses conséquences.
- COPET-ROUGIER Elisabeth : Qu'est-ce que la parenté ? Introduction au concept de "nature de la parenté" en anthropologie sociale.
- MERIOT Christian : Innovation technologique et changements culturels : le cas du scooter sur neige en Laponie norvégienne.
- NIBOUREL Danièle : Le livre de compte d'un tonnelier, Médoc (1859-1901).
Essai d'approche anthropo-économique.

N° 3, 1982 (135 pages) : "Fumées et sociétés".

- MERIOT Christian : Introduction - Bulles de fumées.
- MERIOT Christian : Le tabac, l'histoire d'une plante. Quelques étapes de la découverte botanique.
- MERIOT Christian : Le tabac, l'histoire d'une plante. Brève histoire de sa découverte et de sa diffusion.
- PEAUCELLE Denis : Le tabac, l'histoire d'une plante. De la graine au produit manufacturé.
- LOPEZ Luis : Le tabac, l'histoire d'une plante. Drogue, sexe et rock'n roll.
- MERIOT Christian : fumées et ethnies.
- VITARD-FARDOULIS Anne : Fumées et ethnies. Tabac et société : Amérique.
- LOPEZ Luis : Fumées et ethnies. Le tabac en Amérique.

- LOPEZ Luis : Fumées et ethnies. Tabac et pipes des Indiens d'Amérique du Nord.
- LOPEZ Luis : Fumées et ethnies. Mythe du "don de la pipe" chez les Sioux Lakota.
- MERIOT Christian : Fumées et ethnies. Le tabac en Europe.
- MERIOT Christian : Fumées et ethnies. Le tabac en Afrique.
- MERIOT Christian : Fumées et ethnies. Le tabac en Asie.
- BLANCHY Aline : Fumées et ethnies. L'opium dans la société chinoise.
- MERIOT Christian : Fumées et ethnies. Le tabac au Proche et Moyen-Orient.
- MERIOT Christian : Fumées et ethnies. Le tabac dans l'Arctique et en Laponie.
- MERIOT Christian : Les modes de consommation.
- MERIOT Christian : Fumées et représentations sociales. Fumées en l'air.
- LE MERDY Dominique : Fumées et représentations sociales. Tabac et santé.
- CADILLON Marie-Claude : Fumées et représentations sociales. Marlboro, Winston, Gauloises et C°, douze ans de publicité.
- NIBOUREL Danièle : Fumées et représentations sociales. Kreuger, un homme, un produit, une époque au travers d'une valeur mobilière.
- PEAUCELLE Denis & PICOT Maïfa : Fumées et représentations sociales. Langages et usages relatifs à la "Nicotiana".

N° 4, 1983 (155 pages) :

- SAINT-MARTIN Philippe et LACHAL René-Claude : Les personnes handicapées vues par la presse régionale française.
- RAHERISOANJATO Daniel : Les rites religieux dans le Betsileo ; leurs supports matériels et leur contenu historique : l'exemple du "Tafotona".

- MANORO Régis : Terminologie de parenté et formes d'adresse chez les Tsimihety.

- MANGALAZA Eugène & MERIOT Christian : un **angano** betsimisaraka : **tsy ambara valy** (ce qu'on ne montre pas à son beau-frère).

N° 5, 1984 (187 pages) : La Mission Ethnographique Dakar-Djibouti 1931-1933.

- MERIOT Christian : Avant-Propos.

- JAMIN Jean : La mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti.

- DUPUIS Annie : Aux origines du Musée de l'Homme. Objets, objet : formes et sens.

- PEAUCELLE Denis : Mai-Juin 1931 : Bordeaux et sa XVème Foire coloniale et internationale.

DUPUIS Annie & JAMIN Jean : Nootice des objets de la mission.

- Notice des objets du Musée de l'Université de Bordeaux II.

N° 6, 1985 (134 PAGES) : Ancêtres et Société à Madagascar.

- MERIOT Christian : Avant-propos.

- FAUBLEE J. & RAJAONARIMANANA : L'origine de la mort, **Ny niboahany ny hafateza**.

- RAZAFIARIVONY Michel : Le **savatsy** chez les Madikoro.

- VERIN Pierre : La mort et l'ancêtre à Madagascar.

-MANGALAZA Eugène : Les vivants à l'écoute de leurs morts - Exemple des "Betsimisaraka-Antavaratra".

- LOMBARD Jacques : le **fitampoha**.

- RADIMILAHY Chantal : & RAFOLO Andrianaaivoarivony : Sur les traces des ancêtres dans les villages désertés en Imerina ancien.

- RAMILISONINA : De quelques croyances Malagasy.
- RAJAONARIMANANA Narivelo : le **teza**.
- RAJAONARIMANANA Narivelo : **Ny hazomanga**.
- HEURTEBIZE Georges : Les cérémonies mortuaires dans l'Androy (extrême sud de Madagascar).
- RAKOTOARISOA Jean-Aimé : Les ancêtres et le monde contemporain.
- Catalogue des objets exposés.

N° 7, 1986 (184 pages) : Pratiques de soins - Pratiques magiques.

- COPET-ROUGIER Elisabeth : Introduction.
- MERIOT Christian : Notes sur quelques aspects traditionnels de la maladie et de la guérison chez les Sâme (Lapons).
- GALINIER Jacques : L'autre pouvoir ou la coercition sociale dans les rituels thérapeutiques en Mésoamérique.
- LORY Jean-Luc : Agression et transgression, fauteurs de la maladie chez les Baruya de Papouasie Nouvelle-Guinée.
- COPET-ROUGIER Elisabeth : Pouvoirs et maladies, devins et guérisseurs dans l'Est Cameroun.
- GAUTHIER Jean-Gabriel : Sanctions, vengeances et maléfices chez les Fali du Nord-Cameroun.
- RICHIR Claude : Magies noires, magies blanches et maladies.
- GREIG Philippe : La possession comme croyance type.
- BRENOT Philippe : Intervention sur les mots du corps.
- LACHAL René-Claude : Les représentations des personnes handicapées dans la littérature.

N° 8, 1987 (167 pages) : Langues et Langages.

- CHARPENTIER Jean-Michel : Approche ethnolinguistique d'un parler poitevin.
- TRAIMOND Bernard : Le langage de la fête - les Landes de Gascogne 18ème - 20ème siècle.
- GARDY Philippe : Ecriture occitane et mort linguistique : **La scène charivarique** en Gascogne entre XVIIIe et XIXème siècle.
- MANGALAZA Eugène & MERIOT Christian : Du chien comme anti-métaphore de l'humanité à Madagascar : à propos d'un **söva** betsimisaraka.

N° 9, 1988 (139 pages) : A nos sources.

- BARE Jean-François : Note pour un retour aux sources.
- BERQUE Jacques : Aux sources d'une thèse universitaire.
- CAVIGNAC Julie : Nécrologie d'un bar rock, **in memoriam luxoris**, ou du vécu comme source de travail ethnologique.
- MAUZE Marie : La côte Nord-Ouest du Pacifique : les sources ethnographiques et les conditions actuelles de la recherche.
- MERIOT Christian : Si nos sources disparaissaient : Tchernobyl chez les Sâme.
- TRAIMOND Bernard : Les sources intérieures.

N° 10, 1989 (127 pages) : De l'acculturation.

- CHARPENTIER Jean-Michel : Les rapports hommes-femmes au sud de l'île de Malakula (Vanuatu, Pacifique Sud).
- FANONY Fulgence & MERIOT Christian : Tradition et modernité chez les flûtistes d'Ampisôkiny (Pays betsimisaraka, Madagascar).
- GOSSELIN Paul : Epistémologies culturelles et projection de catégories de pensée.

- HOERNER Jean-Michel : La minorité indienne à Madagascar.
- HOLTEDAHN Lisbet : De quelques attitudes positivistes et interprétatives dans le travail de terrain.
- LATOUCHE Serge : La banque et l'antique malédiction de l'argent.
- TRAIMOND Bernard : L'enfermement des femmes dans les Landes de Gascogne (XVIIe - XXe siècles).

