
Université Paris Diderot Paris 7

UFR Sciences sociales - URMIS

Le processus de création d'une fête espagnole en Petite Camargue.

François Bousquet

Mémoire présenté en vue de l'obtention du

Master Sociologie et Anthropologie : politique, culture et migrations

Spécialité « Migrations et relations interethniques »

Sous la direction de Mabamet Timera

15 Septembre 2011

Jury: P. Dibie, M. Timera

Remerciements

Merci à l'équipe de chercheurs et enseignants de l'Urmis qui animent collectivement ce Master avec beaucoup d'attention pour les étudiants. J'ai trouvé dans l'enseignement et l'encadrement beaucoup plus que j'en espérais. Un grand merci à M. Timera pour sa direction bienveillante, ses éclairages et ses cadrages. Merci à F. Lestage et A. Rabaud pour les brèves conversations qui font naître et vivre les idées.

Kevin, Michel, Cindy, les partages, les enthousiasmes, et les Pho et Bo-Buns resteront de grands souvenirs.

Merci à G. Cortès et son équipe pour son accueil au sein de l'équipe Art-Dev et à F. Saumade pour son écoute et son orientation.

Merci à toutes les personnes que j'ai rencontrées à Mauguio et qui ont su me donner du temps, qui ont accepté de se livrer et qui m'ont initié à la vie Camarguaise. J'y suis maintenant accroché. Un remerciement particulier à S. Iochum pour son enthousiasme et sa générosité.

Merci à ma famille et à mes amis d'avoir compris que je plonge dans un début et de m'avoir toujours encouragé et soutenu.

Sommaire

Introduction : parcours de recherche	5
Cheminement vers un terrain et une problématique	6
L'ambition d'une première question	6
Campagne de 2010 : les déroutes de Vauvert et Saint-Gilles	8
Choix d'un terrain et évolution de la question.....	9
Problématique générale, objet de recherche et méthodologie.....	10
Partie 1. Socio-histoire de la relation transnationale et premier panorama des catégories Melgoriennes.....	14
Chapitre 1 Politiques migratoires espagnoles et françaises	14
Première période d'émigration massive.	14
La retirada	15
La migration économique sous Franco	16
L'exilé républicain et le migrant économique	17
Mauguio à la lumière de cette histoire.....	19
Chapitre 2 Liens transnationaux à propos des célébrations de Mauguio.....	20
Lorca et ses fêtes	20
Romerias de Lorca, romeria del rocío.....	22
Chapitre 3 Altérités melgoriennes.....	23
Les rouges et les blancs.	23
Sarrasins, maures et maghrébins.....	24
Les gitans.....	25
Les ruraux et les urbains.	25
Le Languedocien et le Provençal.....	26
Partie 2 Les fêtes de Mauguio : un lieu et un moment de rencontre et d'affirmation d'identité	27
Chapitre 1 La fête votive et le taureau camarguais.....	27
Description de la fête votive	28
Evolution de la fête votive.....	29
Histoire de la course camarguaise.....	30
Chapitre 2 La Romeria del encuentro	36
Description de la fête espagnole.....	37
Impressions personnelles issues de mon observation de la Romeria 2011	38
Les entrepreneurs.....	40

Visions sur la romeria et son évolution	47
Proposition d'une histoire de la fête	51
Partie 3 La création d'une fête : s'inventer et s'identifier	54
Chapitre 1 Respect espagnol et liberté camarguaise.....	54
Le contrôle dans la romeria del encuentro	55
Liberté en Camargue.....	56
Le Biou et le toro bravo, le raseteur et le torero.....	59
Ordre et désordre dans la fête et le jeu	63
Chapitre 2 Analyse des discours : le jeu sur l'identité et l'altérité.....	64
Le discours de la tradition : invention et bricolage	64
Le discours sur l'argent : développement économique et mercantilisme	66
Le discours de l'intégration.....	67
Qui est « l'autre » ?	70
Conclusion.....	74
References	76
ANNEXES	80
Annexe 1 : Tableau synthétique de l'analyse des articles du Midi Libre sur La Romeria del Encuentro.....	81
Annexe 2 Liste des personnes rencontrées	86

Introduction : parcours de recherche

« Des Parisiens qui étaient sur la route de l'Espagne se sont arrêtés à Mauguio pour demander leur route. Il y avait Pepino, El Chato et Angel, assis sur un banc de la place, devant l'agence du Banco Popular. Ils devaient en espagnol. Alors la femme a dit à son mari : tu vois, on a bien roulé, on a passé la frontière » (Jean Miras, comm.pers).

Mauguio¹, ville de 16000 habitants, située en petite Camargue à quelques kilomètres de Montpellier a la réputation bien établie d'être la ville espagnole en France. Les chaînes de télévision françaises se déplacent pour y effectuer un reportage lorsque l'Espagne joue une finale de football, des medias européens s'y rendent pour relater cette empreinte ibérique en terre française.

La grande sécheresse en Espagne fut la première à pousser des habitants de Lorca, dans la région de Murcie en Espagne vers les terres viticoles de Mauguio, au début du 20^{ème} siècle. Après la première guerre mondiale

« il manquait du monde derrière les chevaux et il manquait des gens pour faire les vendanges. Alors des espagnols sont venus et certains sont restés. La guerre d'Espagne puis la mutation de la viticulture et de l'horticulture dans les années 60 vont finir d'enrichir Mauguio de cette population nouvelle, regroupée par des liens de famille et d'amitiés » (Jean Miras).

« En 1921 on enregistre 400 espagnols soit 12% de la population (...), la proportion culmine à 30% en 1931. Peu d'espagnols réfugiés de la guerre civile s'installeront à la fin des années 1930. Une deuxième vague d'espagnols s'installe à Mauguio à la fin des années 1960 jusqu'à la chute du franquisme » (Hernandez, 1995). En 1975 on considère que la moitié de la population Melgorienne avait des aïeux en Espagne et plus précisément à Lorca. Les habitants originaires d'Espagne, que par commodité de langage et pour nous conformer à l'usage local nous appellerons dans ce document « les espagnols » sont toujours très liés à leur ville d'origine. La circulation de personnes entre Mauguio et Lorca est toujours très active tant pour les visites intra-familiales que pour des installations. Ainsi, plusieurs enfants d'espagnols, nés en France, sont partis s'installer à Lorca à l'âge adulte. Pendant de très nombreuses années et jusqu'à récemment, un taxi a fait régulièrement la navette entre les deux villes. De nombreux melgoriens ont investi dans l'immobilier à Lorca. Le récent tremblement de terre de Lorca a suscité une très grande émotion à Mauguio, et de nombreuses manifestations de soutien (messe, soirées espagnoles) ont été organisées occasionnant des collectes de fonds qui ont atteint des montants importants. La présence des personnes originaires d'Espagne pendant plusieurs générations et le maintien des liens avec le lieu d'origine a conféré à Mauguio le statut de la double nationalité. Ainsi, un habitant de Mauguio espagnol et un non espagnol se présentent :

« Je suis le melgorien type, à savoir issu de l'immigration espagnole dernière vague dans les années 60 »

« Je suis originaire de Mauguio, mes parents sont de Mauguio, j'ai un grand père italien. J'ai grandi dans la double culture. C'est un peu moins le cas aujourd'hui car la population d'origine espagnole est un peu diluée, mais dans les années 70 il n'y avait qu'une école (une de filles, une de garçons). J'ai été élevé dans une double culture, on a grandi avec des fils et petits fils d'espagnols dans un village agricole. »

¹ L'habitant est le Melgorien

En 1989, de nombreuses années après que le flux de migrants espagnols se soit tari, plusieurs personnes créent à Mauguio une fête espagnole, la « Romeria del encuentro » que l'on peut traduire en français comme « le pèlerinage de la rencontre ». Ce mémoire a pour objectif d'analyser le sens donné à cette fête dont on vient d'organiser la XXIIIème édition, avec un succès qui ne faiblit pas au cours de temps. La fête, ses composantes, son organisation, les référents symboliques qui sont invoqués, son évolution au cours de sa courte histoire sont décrits et sont mis en perspective avec une autre fête, la fête votive qui est organisée depuis de très nombreuses années à Mauguio comme dans les villages aux alentours. Cette étude se place dans le contexte scientifique plus large des recherches sur les relations sociales que les groupes de migrants mettent en place avec les habitants des lieux où ils s'installent tout en entretenant des relations les lieux qu'ils ont quitté.

Mon mémoire est divisé en trois parties à ce sujet, avant lesquelles je retrace le cheminement qui m'a conduit à ce terrain et cette problématique et j'indique les choix méthodologiques. En première partie j'analyse le rôle des politiques migratoires espagnoles et françaises sur les formes de migrations des espagnols et les traces qui subsistent de ces processus différents, puis je présente brièvement la relation avec Lorca et les fêtes espagnoles et enfin je propose une restitution des altérités que j'ai relevées à partir de mes recherches documentaires et mes entretiens. La deuxième partie est consacrée à la description et l'analyse des deux fêtes, en se focalisant avec plus d'acuité sur la Romeria del encuentro, faisant jouer à la fête votive le rôle de contrepoint. Au sein de la troisième partie, je propose quelques éléments de discussion qui me semblent émerger de mon imprégnation et mon analyse et je tente de les relier aux corpus de recherche pertinents. Ma discussion sur cette fête transnationale porte sur la dialectique entre l'ordre et la liberté au travers des mises en scène et sur les raisons de l'invention d'une tradition.

Cheminement vers un terrain et une problématique

L'ambition d'une première question

Pour faire coïncider ma situation de chercheur au sein d'une équipe de recherche sur la gestion des ressources renouvelables et l'environnement et les recherches que je découvrais au sein des cours de master, je proposais en janvier 2010 un projet de mémoire dont le thème général était « les transformations en pays de départ et d'installation dans le cadre de migrations trans-rurales ». J'avais été particulièrement intéressé par la découverte des recherches sur le transnationalisme (défini par : « the processes by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement » (Schiller, Basch, & Blanc-Szanton, 1992)) et stimulé par l'ambition des pionniers pour qui ce concept correspondait à un point de vue, à une perspective qui se construit en réaction au nationalisme méthodologique. La perspective transnationale propose un nouveau paradigme qui remet en cause l'idée qu'une société et un état-nation sont identiques (Levitt & Glick Schiller, 2004; Wimmer & Glick Schiller, 2003). Pour ces auteurs c'est une redéfinition de la société sous forme de réseaux et d'échanges. Les migrants créent un lien — imaginaire ou réel — entre leur pays d'origine et leur société d'accueil (Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1995)

J'avais donc choisi de partir du point d'arrivée et le terrain identifié était la Camargue. Outre le fait que ce terrain est très proche de Montpellier, mon lieu de travail et d'habitation, il comporte deux particularités qui en faisaient *a priori* un terrain favorable pour mon étude.

Comme dans la plupart des campagnes méditerranéennes des migrants sont venus travailler dans les exploitations agricoles ou dans des industries qui tirent partie des ressources naturelles : c'est ici le cas des Salins du Midi qui ont fait appel à des ouvriers étrangers pour l'exploitation du sel. Le terrain Camarguais offre l'opportunité d'une approche comparative dans l'histoire. En effet, différents groupes ethniques sont venus travailler dans cette région et se sont en général installés. Au cours des deux derniers siècles, se sont successivement installés les cévenols touchés par la crise du textile traditionnel, puis les Italiens et les Espagnols jusqu'aux années 1930 pour des raisons économiques, puis à nouveau des Espagnols réfugiés politiques ; des travailleurs indochinois seront déplacés de force pour contribuer à la culture du riz camarguais. Suite à la guerre d'Algérie, la Camargue sera terre d'installation pour les « pieds-noirs » et les harkis. A partir des années 1960 arriveront progressivement des personnes en provenance du Maroc (Guigou, 1976). Je comptais donner à mon étude une dimension comparative pour analyser les similarités et différences entre ces différentes expériences migratoires.

La seconde particularité de la Camargue est la richesse et la diversité des formes de relations à l'environnement naturel. La production agricole est très diversifiée (riz, vignoble, fruits) mais l'exploitation des ressources naturelles concerne aussi d'autres ressources comme le sel (Salins du Midi), l'eau de source (sources Perrier), l'exploitation du roseau sur des terres en propriété commune, l'élevage de chevaux et taureaux. Les activités comme la chasse et la pêche fournissent parfois de forts revenus économiques et sont des activités récréatives prisées par les habitants et des étrangers qui viennent parfois de très loin pour s'y adonner. C'est un écosystème riche qui fait l'objet de protection sous forme de différentes réserves. La relation à l'environnement naturel s'exprime aussi par des activités dans lesquelles les habitants perçoivent l'expression de leur identité. Ce sont les courses camarguaises, la tauromachie espagnole, les abrivados et bandidos (lâchers de taureaux dans les rues lors des fêtes). En bref, les habitants de la région s'attribuent et se voient attribuer une « identité » à travers leurs relations à l'environnement naturel. A travers les expériences des différents migrants je pensais interroger la place de l'étranger dans la construction de ces relations en examinant les échanges avec le pays d'origine, les accès qui lui sont autorisés (qu'il a conquis) ou les difficultés qui lui sont faites.

Il existe une littérature sur la question du migrant dans le monde rural, en particulier dans la région Méditerranéenne, qui se focalise sur la question du travailleur agricole (Morice, 2006; Morice & Michalon, 2008). Cette forme de présence correspond à un jeu de relations économiques et sociales institutionnalisés pendant de nombreuses années. En France il est signifié à l'étranger qui vient dans ce cadre qu'il doit rester un « oiseau de passage » ; il ne peut pas y rester plus de six mois. Sa contribution aux transformations en pays d'arrivée n'est imaginée qu'à travers sa force de travail. La contribution aux transformations en pays de départ a été un peu étudiée, mais il semble, au vu du peu de littérature que j'ai effectuée, que cette question mériterait plus d'investigations. Je n'ai pas vu de travaux particuliers sur ce qui circule entre pays de départ et pays d'arrivée, à l'occasion des migrations de travailleurs agricoles saisonniers. Au-delà du fait que la problématisation de cette question se construit sur son « rôle de parangon des transformations des systèmes d'emploi », la raison en est sans doute que la place du migrant est tellement circonscrite que les échanges semblent bien canalisés et réduits aux transferts d'argent et de main d'œuvre.

Ambitieux, je comptais comparer les expériences de migrants de différentes origines et éventuellement me déplacer dans un des pays d'origine, sans doute le Maroc, pour y étudier les

processus de transformation et leur imbrication dans un « ici et là bas ». Mon point de départ se serait situé en France. Au plan méthodologique, je m'inspirais du dossier que j'avais effectué au cours du séminaire de F. Lestage sur le transnationalisme. L'analyse des travaux sur le transnationalisme montre qu'en général l'ethnographie et l'analyse des pratiques sont les méthodes à privilégier. Pour Levitt & Glick Schiller (2004) l'ethnographie est très adaptée à travers l'observation participante et des interviews ethnographiques. Le suivi des objets qui circulent est recommandé par les différents auteurs. Schmitz et Humery (2008) conseillent d'étudier les flux d'argent, Guarnizo (2003) de tracer les déplacements, les communications, les flux financiers. Je pensais donc conduire une série d'entretiens avec des migrants ou des descendants de migrants, en interrogeant des femmes et des hommes. Je comptais aussi interroger des responsables de diverses associations de chasse, de pêche, de courses camarguaises, de tauromachie pour étudier la place des migrants et de leurs descendants. ».

Campagne de 2010 : les déroutes de Vauvert et Saint-Gilles

Fort de cette ambition et stimulé par cette préparation théorique, je me rendis en Camargue en Février 2010 pour commencer mes premiers entretiens. J'avais préparé un guide d'entretien qui s'inspirait de différents travaux dont celui de (Marchandise, 2007) qui avait travaillé sur les circulations chez les Marocains d'un quartier de Montpellier.

Ma première activité fut de prospecter sur le terrain. J'ai choisi de travailler en Petite Camargue (la partie ouest de la Camargue, dans les départements du Gard et de l'Hérault). Je me suis rendu dans la commune de Vauvert², qui était, avec la commune de Saint-Gilles, une des deux communes dans lesquelles je comptais travailler. C'est une commune d'environ 10.000 habitants, une des trois communes les plus étendues de France avec 11000 hectares de terres agricoles et de marais. Elle compte 10% d'immigrés (INSEE 2007).

N'ayant aucun contact je rencontrais deux responsables d'associations :

- Le responsable de l'association « Société d'histoire de Posquières Vauvert » qui me proposait de travailler avec lui sur l'histoire des migrations de Vauvert.
- Le responsable de l'association de l'Aïd qui s'occupe des relations avec la mairie en ce qui concerne l'abattage des moutons pour la fête de l'Aïd qui me donna des adresses de Marocains qui exercent des activités de chasse.

Malgré de nombreuses relances, je n'ai jamais réussi à reprendre contact avec l'historien de Vauvert. Je pris contact avec le chasseur, commerçant en viande au marché de gros de Nîmes qui m'avait été recommandé. Lors de notre rencontre, après quelques préliminaires et premiers renseignements, j'en vins aux questions sur la chasse. Mon interlocuteur me répondit alors qu'il ne chassait pas et n'avait jamais chassé. Je lui fis part de mon étonnement et des propos qui m'avaient été tenus à ce sujet ; mon interlocuteur me répondit qu'il s'agissait d'une erreur. Son sourire et ses yeux me disaient une autre vérité : il ne se livrerait pas à ce sujet.

Je retournais à Vauvert. L'urbanisation de cette petite ville comprend une petite cité, appelée « les bosquets » où habitent les personnes d'origine du Maghreb. Je me rendis plusieurs fois dans cette

² Vauvert est une ville emblématique de la tension entre populations de différentes origines (voire le mémoire de Di Jusco, C. (2010). *Xénophobie et traditions. Enquête en milieu bouvino. Exemple d'un village de petite Camargue* Université Paris 7 Denis Diderot, Paris.

citée avec pour objectif d'aborder des personnes pour des entretiens. Cette opération s'avéra impossible pour plusieurs raisons. La première raison tient de ma position, ma légitimité et mon caractère. Il y a deux possibilités pour aborder des personnes : toquer aux portes des immeubles ou bien entrer dans un des trois cafés où les hommes conversent en petits groupes. Je n'ai réussi aucune de ces deux opérations, en raison d'une réserve et timidité personnelle (il n'est pas facile d'aborder un groupe qui discute dans un café), et d'un statut original aux yeux des gens. Me présenter comme chercheur qui fait une étude sur le quartier sans être introduit est difficile, me présenter comme étudiant de 47 ans attire la sympathie mais aussi la suspicion. Je me sentais étranger, et dans un quartier catégorisé comme quartier d'étranger avec une histoire violente, je n'osais travailler sur des questions liées aux origines des gens. Enfin, pour couronner ces difficultés, je ne pouvais faire ce travail qu'à temps très partiel, étant en master à temps partiel. Il est très gênant d'ouvrir son agenda à la fin d'un entretien pour annoncer à son interlocuteur qu'on pourra se revoir dix jours plus tard entre 10h45 et 12h. Je décidais donc de remettre mon terrain à l'année 2010-2011. La page de Vauvert se refermait temporairement.

A l'automne 2010 je repris mes démarches de terrain. Suite à l'échec de Vauvert, je me rendis à la ville voisine de Saint-Gilles : en prospectant j'avais trouvé dans la liste des associations de Saint-Gilles une association franco-portugaise. Je me sentais en confiance pour aborder les membres de cette association puisqu'ils rendaient visible leur origine. Après contact téléphonique je me rendis alors au siège de cette association, où je fus reçu plus que froidement : les membres de l'association jouaient aux cartes. Après que je me sois présenté ils me firent attendre, relançant partie après partie en attendant visiblement que je m'en aille. Après une heure d'attente passée à regarder la télévision portugaise, voyant que je ne parlais pas, le responsable se leva et me demanda sèchement de partir. Quelques jours après je rencontrais Mr. Marconot, chercheur qui a produit plusieurs livres sur la sociologie des villes de Vauvert et de Saint-Gilles (Marconot, 1985, 2001). Il me rassura partiellement, m'expliquant en effet que les habitants de ces villes étaient très fermés aux questionnements sur leurs relations, et que la méfiance entre communautés et envers les étrangers était très grande. Il me dissuada de travailler sur le milieu de la chasse sur un temps aussi court (« l'accès au marais est sérieusement fermé, il vaut mieux les moustiques que les belges »), et m'encouragea à travailler sur la course camarguaise et l'urbanisme pour étudier les relations entre camarguais et nouveaux arrivants :

« On les mets dans un quartier extérieur sans aucune animation, on construit une route qui les amène là où on les attend : dans l'arène ».

Choix d'un terrain et évolution de la question

Ces événements m'avaient plutôt démoralisé. Ils ont aussi contribué à faire évoluer ma perception sur la question de recherche. Comme je l'avais lu et comme on me l'avait dit (entre autres C. Di Jusco étudiante en Master sur Vauvert (Di Jusco, 2010)), et donc comme je l'avais expérimenté c'est la relation entre les groupes de migrants et les autres groupes qui est primordiale : ma question initiale sur les relations entre les réseaux transnationaux et le développement rural local, me paraissait plus relever de l'exercice théorique que d'une pertinence de terrain. La question fondamentale est celle des relations entre groupes. La question de l'accès à la nature restait pertinente car elle est liée à ces relations intergroupes mais devait être restreinte (l'étude des réseaux de chasse par exemple étant très difficile sans être introduit dans ce milieu) et précisée : mes lectures et mes rencontres me confirmaient que les jeux camarguais qui

mettent en scène la relation entre l'homme et le taureau étaient un objet d'étude pertinent. Dans la relation au taureau se joue l'opposition entre nature et culture et ainsi la relation aux autres. Par ailleurs la relation au taureau se met en scène lors de fêtes collectives.

Symboliquement une course camarguaise est une représentation de la défense des valeurs camarguaises par le taureau face à la perturbation que constitue celui qui cherche à lui arracher ses trophées. « En course camarguaise le taureau représente la Camargue, il doit se défendre contre les raseurs³ qui viennent piller les attributs qui sont fixés entre les cornes. On s'identifie au taureau. Tout l'intérêt des aficionados repose sur les capacités du cocardier à défendre ses attributs contre la vénalité des raseurs, agents déstabilisateurs perçus comme de véritables voleurs rituels. Assumant le rôle maudit du chasseur de primes, ces officiants sont vêtus d'une tenue blanche qui contraste avec la noirceur immaculée du « véritable » taureau camarguais. Antagonistes de la bête du terroir, ils sont logiquement associés à l'altérité. Ainsi, si les raseurs « travaillent mal », cherchant à feinter le cocardier de façon déloyale, les spectateurs passionnés les traitent-ils de « voleurs de poules » ou de « caraques », injures traditionnellement adressées aux étrangers de mauvaise vie et d'origine douteuse » (Saumade 1995).

Au mois de Décembre 2010 je rencontrais F. Saumade, ethnologue, natif de Camargue et spécialiste des diverses formes de tauromachie (Saumade, 1994b, 1995, 1996). Je lui exposais mon parcours ; il me confirma la difficulté d'entrer dans le milieu camarguais et m'incita à m'orienter effectivement vers la course camarguaise. Il me proposa en particulier de m'intéresser aux écoles de course camarguaise, lieu d'éducation des jeunes et lieu de rencontre entre jeunes d'origines diverses. Il me donna aussi un contact dans la ville de Mauguio, pour démarrer mes recherches.

C'est ainsi que je démarrais mes recherches à Mauguio.

Problématique générale, objet de recherche et méthodologie

La problématique générale est celle de l'articulation entre l'inscription transnationale de descendants de migrants et les relations sociales qu'ils entretiennent sur leur lieu d'arrivée. Ma recherche contribue à cette problématique générale en comparant deux fêtes qui célèbrent ces deux inscriptions culturelles : la fête espagnole et la fête camarguaise. Le cœur de chacune de ces fêtes est la mise en scène d'une relation au taureau, appelée corrida ou course camarguaise (ainsi que d'autres jeux). Toutes deux sont très codifiées et symbolisent une relation entre l'homme et la nature, sur les thèmes de la domination, de la résistance et de la liberté.

En ce qui concerne la méthodologie, je me suis appuyé en partie sur les conclusions que j'avais tirées d'un travail au sein de l'atelier de F. Lestage au cours duquel j'ai été initié à la problématique du transnationalisme.

a) L'approche ethnographique et l'importance du local

En général l'ethnographie et l'analyse des pratiques sont les méthodes à privilégier. Pour Schmitz et Humery (2008) l'analyse des pratiques est la clé d'entrée pour comprendre les espaces sociaux transnationaux et le concept d'économie d'archipel peut être opérationnalisé par une ethnographie multisite. Pour Levitt & Glick Schiller (2004) l'ethnographie est très adaptée à travers l'observation participante et des interviews ethnographiques. Selon Lacroix et al. (2008), alors que les premiers travaux sur les espaces sociaux transnationaux mettaient l'accent sur les

³ Les hommes qui courent en rasant le taureau

processus globaux de mise en relation, des orientations plus récentes reviennent vers un enracinement du réseau dans une localité et dans les pratiques quotidiennes: on parle ainsi d'espace translocal. Guarnizo (2003) utilise lui aussi le terme translocal qui souligne l'idée que ce sont les contextes locaux, plus complexes que les seules expressions nationales, qui fournissent l'environnement des migrants. Ce terme est sans doute plus approprié que le terme de transnational pour refléter la multiplicité des contextes.

b) Croiser différents domaines

Levitt & Glick Schiller (2004) indiquent que les classes, la race, et le genre sont mutuellement constitués à travers les champs sociaux transnationaux et qu'ils doivent en conséquence être analysés conjointement. Méthodologiquement on regarde une seule action (par exemple, la vie civique dans une organisation transnationale) mais, d'après Guarnizo (2003) cette méthode sous-estime les questions liées à l'économique. Les déterminants et les effets de toute action croisent différents champs sociaux. Pour étudier les effets économiques on ne peut se limiter aux activités dites « économiques ».

c) Prendre en compte l'histoire

Pour Levitt & Glick Schiller (2004) l'étude temporelle des réactions à des événements au pays de départ peut révéler les façons d'être ou d'appartenir. Lacroix et al. (2008) posent aussi la nécessité de prendre en compte l'histoire mais c'est Schmitz et Humery (2008) qui démontrent la pertinence de cette recommandation. Tout leur travail sur la vallée du fleuve Sénégal montre l'importance de comprendre les processus historiques et comment des transformations sont une conjonction de facteurs issus de processus s'étalant sur des durées parfois très longues.

d) Une approche multisite ou monosite ?

C'est le seul point sur lequel on trouvera un différent entre les auteurs. Schmitz et Humery (2008) conceptualisent le « dispositif de représentation » (modèles migratoires, sites diasporiques (France, Usa, Afrique) positions politiques locales) et soulignent l'importance d'une étude historique multisite pour comprendre les effets de rang et les destinations des investissements. Ils expliquent aussi que l'investissement dans le foncier urbain fut longtemps négligé en raison d'études centrées soit sur le périmètre soit le foyer de migrants en France.

Pour les autres auteurs d'autres formes de diversité et multiplicité peuvent permettre d'étudier le transnational. Bien que l'idéal soit d'être multisite on peut étudier en un seul endroit en demandant aux individus les aspects transnationaux de leur vie et de ceux à qui ils sont connectés (Levitt & Glick Schiller, 2004). Elles conseillent de se concentrer sur l'intersection entre ceux qui ont migré et ceux qui ne l'ont pas fait, comparant ainsi l'expérience des migrants et de ceux qui sont uniquement influencés par la migration. Lacroix et al. (2008) posent un regard croisé sur différentes communautés (Marocains et Sénégalais) dans le même pays pour pouvoir généraliser. La méthode consiste en une série d'entretiens sur la place marchande pour caractériser les échanges.

e) L'importance d'individus particuliers et de lieux particuliers

Plusieurs auteurs mentionnent l'importance d'individus aux statuts particuliers. Ainsi, Lacroix (2008) rapporte que les Talibés mourides se rassemblent en des lieux précis où les cheikhs peuvent les contrôler: ils les considèrent comme des points nodaux du transnationalisme.

Guarnizo (2003) quand à lui souligne l'importance des viajeros (voyageurs) qui font la liaison pour les entrepreneurs entre pays de départ et pays d'arrivée. Schmitz et Humery (2008) montrent l'existence d'un personnage important pour les migrations Sénégalaises : le logeur, parfois financeur de l'expatriation. Le statut des logeurs est en adéquation avec la filière qu'ils contribuent à faire vivre (ex-militaire ou ex-diamantaire). Pour Lacroix (2008) la forte porosité entre le culturel, le politique et l'économique se manifeste, par exemple, par l'émergence d'une classe d'« artiste-entrepreneur » à l'image de Youssou Ndour.

f) Tracer des mouvements

Le suivi des objets qui circulent est recommandé par les différents auteurs. Schmitz et Humery (2008) conseillent d'étudier les flux d'argent, Guarnizo (2003) de tracer les déplacements, les communications, les flux financiers. Pour Levitt & Glick Schiller (2004), les études transnationales, par leur méthode de traçage des mouvements et les connections, permettent de souligner le concept de champ social.

J'ai tenté de prendre en compte la plupart de ces enseignements mais n'ai pu tous les respecter. J'ai conduit une approche essentiellement ethnographique située dans une petite ville. Je n'ai pu me rendre dans les autres sites. J'ai pris en compte l'histoire, me suis concentré sur quelques personnes que je considère comme des entrepreneurs d'identité. Je n'ai pas pu tracer de mouvements d'objets ou de personnes mais me suis intéressé aux connections symboliques.

En pratique, j'ai croisé les technique ainsi que le conseille Olivier de Sardan (2003).

- imprégnation. Mauguio est une petite ville avec une place centrale sur laquelle se trouvent des cafés dans lesquels je me suis rendu. Différents évènements sont organisés comme des messes, des activités culturelles, sportives. Je m'y suis rendu autant que possible. J'ai lu des romans, des histoires et légendes, regardé des films.
- observation participante : j'ai participé aux deux fêtes, au mois de Juin et d'Août.
- observation : je suis allé régulièrement observer des courses d'entraînement avec l'école de raseteurs de Mauguio. J'assiste à des courses camarguaises. Je suis allé visiter une manade.
- entretiens : j'ai conduit des entretiens semi-directifs. J'ai contacté la plupart des associations qui ont un lien avec mes questions (clubs taurins, amitiés franco espagnoles, etc.). Je suis aussi allé à la mairie rencontrer les personnes en charge des festivités, de l'urbanisme. Le cadre de l'entretien variait un peu en fonction de la personne que je rencontrais. Je demandais toujours à l'interlocuteur de raconter son parcours familial. Puis je m'entretenais à propos des fêtes, des courses de taureau, des danses, de la perception des autres. Il fut parfois difficile d'orienter mes interlocuteurs. Mais je me suis aperçu qu'il est bon de laisser parler les personnes de ce qu'elles ont envie d'exprimer. Cela m'a donné accès à des perceptions ou des questions que je n'attendais pas. Tous mes entretiens furent enregistrés puis retranscrits. La liste de mes interlocuteurs est en annexe.
- Enquêtes sur les circulations : au cours de la fête espagnole je comptais enquêter sur ce qui circulait entre Lorca et Mauguio (personnes, biens, informations). Je n'en ai pas eu le temps, mais j'ai constaté la grande activité de circulation de biens (boutiques de produits typiques) de personnes (lors de la fête la famille de Lorca vient à Mauguio, on parle espagnol dans les rues avec la famille, le maire de Lorca est présent), de fonds (des

sommes importantes ont été levées suite au tremblement de terre de Lorca). J'ai retrouvé le chauffeur de taxi qui a fait la navette régulière entre Mauguio et Lorca (et son père avant lui) mais il n'était pas disponible pour m'accorder un entretien.

- recherche d'archives : je suis allé aux archives municipales et à la médiathèque où j'ai trouvé un certain nombre de documents intéressants. J'ai conduit une analyse systématique des comptes rendus du Midi Libre sur la Romeria de Mauguio à partir des micro-fiches conservées au service des archives départementales de l'Hérault.
- fouille internet : de très nombreux sites sont consacrés à ces fêtes ces activités. Les forums de discussion sont souvent très intéressants.

Partie 1. Socio-histoire de la relation transnationale et premier panorama des catégories Melgoriennes

Je propose tout d'abord une analyse des politiques migratoires françaises et surtout espagnoles pour retracer l'histoire différenciée des parcours et expliquer en partie les positions actuelles des espagnols de Mauguio. Les entretiens que j'ai menés montrent que les acteurs invoquent régulièrement le lien avec Lorca et ses fêtes, l'Andalousie et le pèlerinage du Rocio auquel je consacre la seconde partie. Je restitue enfin ce que j'ai relevé au cours de mon terrain à propos des cadres de catégorisations ordinaires.

Chapitre 1 Politiques migratoires espagnoles et françaises

Mira Abad et Moreno Seco (2010) considèrent trois périodes de migration de l'Espagne vers la France au 20^{ème} siècle.

Première période d'émigration massive.

Entre 1888 et 1930 plus de quatre millions d'espagnols émigrèrent (Fernandez Vicente, 2004). Les motivations des migrants étaient économiques mais aussi politiques : on migrait pour fuir le service militaire, la guerre du Maroc, ou la répression anti-anarchiste. Ce flux d'espagnols vers la France va augmenter après la première guerre mondiale. Du côté Français, à cette époque et surtout au lendemain de la Première Guerre mondiale, les migrations économiques sont mises très tôt en connexion avec la question des réfugiés et la politique du droit de l'asile : de manière individuelle et privée par le patronat, de manière gouvernementale et inter-gouvernementale par le Bureau International du Travail et la pression des associations de contrôle des conditions migratoires. Le rôle prééminent de la France dans les années vingt dans l'adoption de ces mesures statutaires pour les réfugiés s'explique par le souci de favoriser un flux migratoire nécessaire à la reconstruction. (Kévonian, 2005).

D'un point de vue politique, cette migration était assez mal vue en Espagne car on considérait qu'elle affaiblissait la force de la nation espagnole mesurée à l'aune du nombre de ses sujets. La perception du migrant passa petit à petit de l'image du pauvre ou du démuné (c'est ainsi que la loi d'émigration de 1907 le définit) à celle du travailleur (loi d'émigration de 1924). Pendant cette période les compétences sur l'émigration passent du ministère de l'intérieur au ministère du développement puis au ministère du travail. Une vision protectrice et paternaliste apparaît petit à petit : l'Etat doit s'occuper de protéger les ouvriers qui s'expatrient. Malgré cette double perception négative (affaiblissement de la nation, danger pour les ceux qui s'expatrient) la politique était une politique de « laissez faire ». Les individus avaient un même projet migratoire économique avec pour objectif le retour en Espagne plutôt que l'installation permanente, sitôt que les revenus auraient permis de s'acheter une maison en Espagne (Fernandez Vicente, 2004).

En 1931, le mouvement migratoire va changer pour deux raisons : la prise de pouvoir par les Républicains en Espagne qui vont s'engager dans une gestion des flux migratoires et la crise économique mondiale qui va inciter la France à réduire sa demande en immigration. L'Espagne veut réorienter ses flux vers l'Amérique du Sud, faire revenir les espagnols émigrés en Europe en détresse économique. La France et l'Espagne signent un traité en 1932 qui prévoit un système de demande de travailleurs de la part de la France. C'est le ministère des affaires étrangères espagnol qui prend la charge de la question migratoire (Fernandez Vicente, 2004). Cette nouvelle

configuration ne sera pas en place très longtemps en raison de l'instabilité politique en Espagne qui va déboucher sur la guerre civile et la deuxième vague migratoire.

La retirada

(Berthemet & Seguela) content les effets de la guerre civile : « En 1939, poussés par les combats qui font rage, des milliers de civils et de militaires fuient vers la frontière pour trouver refuge en France. Dans ce contexte, le gouvernement Daladier propose tout d'abord de n'accueillir que quelques milliers d'enfants et de blessés. Il tente en vain de négocier avec Franco l'établissement d'une zone neutre sécurisée pour accueillir l'immense flot de réfugiés qui convergent vers le littoral méditerranéen et les Pyrénées. Au total, près de 500 000 personnes sont en marche vers la France, dont près de la moitié sont des soldats de l'armée républicaine, dont on redoute l'entrée en force... C'est pourquoi une véritable armée défensive de 35 000 hommes -gendarmes, gardes mobiles, soldats, cavalerie, infanterie, troupes coloniales- se met en place pour interdire le passage des cols pyrénéens, entre Cerbère et Bourg-Madame. Face à une telle misère humaine, sous la pression de la gauche française et au nom du droit d'asile, le 28 janvier 1939 la frontière des Pyrénées orientales est ouverte aux civils. Des files ininterrompues de populations misérables et épuisées, de camions, de charrettes, de véritables marées humaines hébétées, se forment alors au Perthus, à Cerbère, au col d'Arès ou à Bourg-Madame, dans le froid et la neige de l'hiver 1939. Le 5 février 1939, les autorités françaises décident de laisser entrer ce qui reste de l'armée républicaine. Les premiers camps sont ouverts sur le littoral méditerranéen, notamment à Argelès et à Saint Cyprien. D'autres suivront. Ce sont de véritables camps de concentrations, cernés de barbelés et gardés par des troupes coloniales – spahis, tirailleurs sénégalais- et par des gardes mobiles. Des familles sont séparées, parquées dans des conditions indignes, sans hygiène, sans eau, sans abri en dur... Le 9 février 1939, après le passage d'environ 470 000 personnes, les frontières sont fermées. A l'approche de la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement français trouve alors dans cet immense flot de réfugiés une main-d'œuvre facile à exploiter : il crée pour cela les CTE (Compagnies de Travailleurs Etrangers), les affectant à des tâches agricoles ou industrielles, à un moment où la main d'œuvre française est mobilisée⁴. Sous Vichy, certains seront intégrés de force aux GTE (Groupement de Travailleurs Etrangers), participant par exemple à la construction du « Mur de l'Atlantique ». Ces GTE s'affirmeront de plus en plus comme « viviers de la Résistance »...⁵

Certains réfugiés seront rapatriés ou dirigés vers d'autres pays. Au début de 1940 restaient 180.000 réfugiés en France et en 1945 on compte 100.000 réfugiés espagnols en France pour 200.000 qui avaient émigré pour des raisons économiques (Mira Abad & Moreno Seco, 2010) sur un nombre total d'étrangers de 1 670 729. « Le 15 mars 1945 ils obtiennent enfin officiellement le statut de réfugiés (conformément à l'accord sur les réfugiés de 1933). La France est soudainement moins réticente, les conditions du marché du travail de 1945, avec la perspective de la reconstruction sont nettement plus favorables qu'en 1939. Les besoins en main d'œuvre sont évidents. Le nouveau code de nationalité français du 19 octobre 1945 stipule que la clause des cinq années de résidence nécessaires pour solliciter la naturalisation s'applique pleinement aux réfugiés espagnols. Les naturalisations sont particulièrement nombreuses entre 1945 et 1950. Les

⁴ Un des anciens que j'ai rencontré à Mauguio m'a expliqué que l'Etat Français donnait des bourses si l'enfant espagnol se dirigeait vers l'enseignement technique mais pas vers l'enseignement général.

⁵ Un des anciens que j'ai rencontré à Mauguio a ainsi fait partie d'un groupe de résistants espagnols. Ce groupe était envoyé en première ligne lors des combats finaux et fut ainsi le premier groupe à entrer dans Montpellier.

anciens réfugiés espagnols sont rapidement un noyau bien intégré dans la société française.» (Héritier, 2009)

La migration économique sous Franco

Bien que le régime franquiste n'ait pas abrogé les lois de 1924, les premières mesures prises visent à restreindre l'émigration pour reconstruire l'Espagne après la guerre civile, mais aussi par méfiance envers ceux - soupçonnés d'être des républicains- qui désiraient partir. La compétence de délivrer des passeports est transférée à la direction générale de la sûreté. Jusqu'en 1955, il sera très difficile de partir en France, terre d'accueil des vaincus, et les passages sont souvent clandestins. A partir de 1945, la loi de 1924 d'inspiration libérale est rétablie et les départs vont reprendre en direction de l'Amérique du Sud. Le gouvernement va reprendre la posture du début du siècle : l'émigrant est un pauvre qui cherche à améliorer sa vie, qu'il faut protéger (en particulier en ne le laissant pas partir là où les républicains avaient émigré). Il fallait aussi gérer cette émigration en fonction du marché du travail espagnol, l'Etat espagnol se donnant ainsi les moyens de ne pas laisser la sélection aux mains des pays demandeurs de travailleurs (Fernandez Vicente, 2004). La France de son côté, après l'ordonnance du 2 Novembre 1945 qui fixe la responsabilité de l'Etat en matière d'immigration, cherche à faire venir des immigrants tant pour le travail que pour le repeuplement. L'objectif est de contrebalancer les effets de la libre circulation des Algériens. C'est vers l'Italie que se tourne la France en raison de la tension avec l'Espagne.

Un changement s'opère en Espagne à partir de 1956 (Fernandez Vicente, 2004). La situation économique et sociale étant très tendue en Espagne, la politique tournée vers les valeurs traditionnelle laisse place à une politique dite technocratique qui visera à exalter le développement économique. L'émigration fut encouragée, pour réduire le nombre de chômeurs, alléger les dépenses publiques et bénéficier de l'envoi d'argent des émigrants. La création de l'Institut Espagnol d'Emigration (IEE) en 1956, rattaché à la Présidence hors du ministère du Travail, ainsi que la loi de 1962 institutionnalisent ce changement de politique. Deux formes de politiques très distinctes seront mises en place selon que la migration s'oriente vers l'outre mer autrefois favorisé ou l'Europe industrialisée à présent très prisée. Pour contrôler l'émigration l'Espagne signera des traités avec différents pays dont la France (en 1961). De son côté, l'économie Française avait grand besoin de main d'œuvre pour sa croissance et devait faire face au tarissement de la source italienne et à la compétition allemande sur ce marché. L'objectif était aussi de limiter l'immigration d'algériens. Après de longues négociations l'IEE et l'Office National d'Immigration en France (ONI) signent un accord en 1958 et en 1961 un traité est signé entre la France et l'Espagne. De nombreux espagnols vont ainsi migrer en France : « Tour à tour, Espagnols et Portugais prendront la relève. Les premiers seront 618 200 au recensement de 1968, soit 23,2 % de la population étrangère totale. La part des réfugiés de 1939 a fortement décliné au profit d'immigrants économiques en provenance notamment de Castille, d'Andalousie et de Galice. » (Cour des comptes, 2004). « En 1971 el colectivo exiliado estaba compuesto por unas 40.300 personas y la emigración por unas 600.000. Emigraron muchos hombres y mujeres del medio rural que ocupaban los puestos menos cualificados y que vivían en condiciones muy precarias (barrios de chabolas en el extrarradio, chambres de bonnes) »(Mira Abad & Moreno Seco, 2010).

L'exilé républicain et le migrant économique

Les relations sociales entre les personnes que j'ai rencontrées à Mauguio, ou plutôt les discours que j'ai enregistrés, peuvent être interprétées à la lumière de l'histoire des migrations et le rôle des politiques migratoires de la France et de l'Espagne. Deux figures s'opposent : le migrant économique et l'exilé républicain.

Le migrant économique

Le migrant économique est, comme son nom l'indique venu pour améliorer sa condition. Au début du siècle, la politique de laissez faire n'imposait pas de contrainte au migrant ; c'est son projet personnel qui l'a conduit à migrer. Par contre, sous le régime franquiste, à partir de 1955, se conjuguent projet personnel et stratégie de l'Etat espagnol qui visait à favoriser l'émigration et qui a négocié avec la France à cet effet. Tout au long de la période étudiée, du début du siècle à la fin des années 1960 la France a été favorable à la venue des immigrants espagnols, car elle avait besoin de main d'œuvre pour le travail mais aussi pour le peuplement plutôt par l'installation des espagnols réputés assimilables que par celle des algériens. Les immigrants économiques étaient considérés comme des hommes du milieu rural, sans qualification, travailleurs journaliers ou à la tâche. Certains n'avaient jamais été à l'école. Dans l'entre deux guerres ou dans les années 1960 ils occupèrent tout d'abord les postes les plus bas dans l'échelle sociale. « Normalmente eran personas con un nivel cultural bajo que se consideran "ciudadanos de segunda categoría" » (Mira Abad & Moreno Seco, 2010). Leur quête de reconnaissance et de légitimité passait par la réussite économique et la reconnaissance de la force de travail. Pour les mêmes auteurs, les migrants économiques développent un lien culturel avec l'Espagne basé sur la tradition : « *Otros aspectos que también revelan la diferencia cultural y de clase con emigrantes eran aquellos que estaban relacionados con el folklore y el estereotipo de lo español en el extranjero (flamenco, toros, gazpacho).* »⁷(Mira Abad & Moreno Seco, 2010).

A Mauguio un grand nombre d'immigrants économiques se sont installés comme agriculteurs, ont développé une nouvelle agriculture faite de maraîchage et d'arbres fruitiers ou se sont installés comme artisans, commerçants. Voici des extraits d'entretiens avec des habitants de Mauguio .

« La culture c'est « faire pousser pour nourrir »

« Ce qui est important c'est de valoriser le travail »

En ce qui concerne le lien culturel, les habitants de Mauguio ont effectivement développé une fête espagnole basée sur une image de l'Espagne traditionnelle, ce qui conforte l'observation générale de Mira Abad & Moreno Seco ci-dessus. J'ai rencontré à Mauguio une personne, espagnole, qui exprime effectivement ce point de vue :

« ils ont développé une fête qui se base sur l'image que le franquisme a voulu donner : toro, sevillane, flamenco, en recréant des habitudes traditionnelles (les filles n'ont pas le droit de sortir), au moment même ou l'Espagne était en pleine movida »

⁶ Normalement c'était des personnes avec un niveau culturel bas qui se considéraient comme des citoyens de seconde catégorie

⁷ Les autres aspects qui révélaient aussi la différence culturelle et de classe avec les émigrants étaient ceux qui étaient en relation avec le folklore et le stéréotype de l'espagnol à l'étranger (flamenco, taureaux, gaspacho).

L'exilé républicain

On retrouve sous cette figure les individus qui sont venus à l'occasion de la retirada, mais aussi ceux qui ont fui l'Espagne franquiste plus tard ainsi que ceux qui étaient déjà en France au moment de la guerre civile mais qui se sont engagés dans l'armée Républicaine. Ils furent meurtris par la défaite, les conditions de leur accueil en France non seulement au moment de la retirada, mais dans les années qui suivirent leur arrivée : G. Granier (1994) note « *l'immigration politique, fêtée du bout des lèvres par une partie de la gauche, était encore plus mal accueillie par un milieu rural majoritairement hostile aux « rouges » et très peu sensible à la participation de beaucoup d'entre eux à la Résistance* ». On préférerait les migrants économiques, travailleurs silencieux. En conséquence, leur exil sera marqué par la volonté farouche de faire vivre la mémoire républicaine. “*en cada casa, en cada madre, en cada esposa, se transmitían los ritos, los gestos, las normas del pasado, las costumbres, la tradición republicana*”. *Esos valores que deseaban preservarse trascendían al propio individuo y su vida para convertirse casi en un bien patrimonial, en un legado que había que mantener intacto para las generaciones futuras. El recuerdo de la experiencia republicana y de la guerra, y la necesidad de regresar dieron sentido a sus vidas. “Una de las características del exiliado es, sin duda, el sentir que su identidad se ha perdido, razón por la cual sus recuerdos se le vuelven doblemente importantes (...) la necesidad de recordar rebasa los límites de una simple nostalgia para convertirse en la columna vertebral de su identidad”*⁸ (Mira Abad & Moreno Seco, 2010). Les valeurs que les républicains revendiquent sont la lutte pour la démocratie et la culture. Rien d'étonnant donc à ce qu'ils se lancent dans la vie politique et intellectuelle en France. Les personnes qui se sont engagées ou qui revendiquent cette référence républicaine que j'ai rencontrées ont ensuite mené une vie entière de militants politiques ou syndicalistes, engagés dans de nombreuses luttes. L'exigence de réussite scolaire était très forte. La quête de reconnaissance et d'affirmation passait par la réussite intellectuelle et politique. L'histoire de P. Villa, aujourd'hui président de l'association « Amitiés Manguio et Lorca et autres cités espagnoles », est édifiante :

« Appartenant au camp des vaincus, j'ai eu mon enfance en Espagne rythmée par d'un côté le deuil de cette IIème république qui fascinait ma famille et d'un autre côté les exactions fréquentes sur ma famille et moi-même, « fils de rouge » (...) J'ai écouté mon père, lorsque je l'ai rejoint huit ans après son exil me raconter sa guerre et sa Retirada... » .

P. Villa, enfant dans un mas près de Nîmes, fera preuve d'une immense pugnacité pour réussir sa scolarité et ses études avant de conduire une brillante carrière de chercheur et professeur à l'Université. En 2006, retraité à Manguio, il montera une exposition intitulée « La guerre civile espagnole et la retirada. Trois ans de guerre, 700.000 morts, 470.000 réfugiés, 36 ans de dictature. Pourquoi cela ? » présentée à Manguio et dans la région de Lorca.

Le regard des républicains sur les migrants économiques est souvent très sévère. Ils considèrent ces derniers comme les produits, voire les complices du franquisme. Cette perception de l'exilé sur l'immigrant est un trait général que d'autres auteurs relèvent, chez les Italiens par exemple : « *Ils (les immigrants économiques) n'auraient senti l'intolérable honte du fascisme sinon lorsqu'ils ont eu l'estomac*

⁸ Dans chaque maison, dans chaque mère se transmettaient les rites, les gestes les normes du passé, les coutumes, la tradition républicaine. Ces valeurs qu'ils désiraient préserver transcendaient l'individu et sa vie pour se convertir quasiment en bien patrimonial, en un legs qu'il fallait maintenir pour les générations futures. Le souvenir de l'expérience républicaine et de la guerre, et la nécessité de revenir donnèrent un sens à leurs vies. Une des caractéristiques de l'exilé est, sans doute, le sentiment que son identité est perdue, raison pour laquelle ses souvenirs deviennent doublement importants (...) la nécessité de se souvenir dépasse les limites d'une simple nostalgie pour se convertir en la colonne vertébrale de son identité.

vide (...) du point de vue humain, ils sont dignes de pitié, mais du point de vue politique ils sont assez peu intéressants, sauf de rares exceptions ». (Vial, 2004).

J'ai relevé effectivement une stigmatisation faite par les « rouges » que j'ai rencontrés (E. Hernandez la souligne aussi dans son rapport de Master sur Mauguio (Hernandez, 1995)). Voici quelques extraits de leur point de vue sur les immigrés des années 60 :

« Ils sont venus avec leur mentalité, ils ont subi la presse, la radio, l'église, le franquisme. Pour eux le Bon Dieu est avec les Espagnols. Ils sont arrivés en sandales pour faire des sous »

« Ils sont venus dans les années 60, lorsque Franco leur a donné un passeport pour exporter sa main d'œuvre. Cette génération qui a arraché la vigne a fait souche⁹. L'eau était disponible, ils se sont jetés sur le maraîchage. C'est une génération décevante, ils ont subi le lavage de cerveau de Franco. Ils ont connu la faim et l'analphabétisme. Ils ne sont pas partageurs, pour eux les aides sociales c'est de l'injustice « nous on ne nous a rien donné ». ... Ils parlent un espagnol besogneux, ils vont chercher tout ce qui finit par « a » (feria, tapas, etc...) et le vendent aux Français »

Mauguio à la lumière de cette histoire

L'histoire politique et économique de la France et de l'Espagne, ainsi que les projets migratoires individuels ont produit deux figures, celle de l'exilé républicain et celle du migrant économique. Plus précisément, E. Hernandez (1995) sépare deux populations, celle arrivée pendant la première moitié du siècle et celle arrivée entre 1968 et 1975 « ce sont des immigrants nés après la guerre civile et élevés sous le franquisme. Ils sont imprégnés de réussite financière. Ils ne se mêlent alors pas trop aux espagnols arrivés précédemment et sont très méfiants à l'égard des réfugiés politiques » (Hernandez, 1995). Je n'ai pas effectué de recherches pour savoir s'il y avait à Mauguio beaucoup de personnes issues de l'exil républicain. Il semble qu'il y en ait très peu. Cependant, de nombreuses personnes se retrouvent sous cette figure, soit par ce qu'elles étaient en France avant la guerre civile et se sont engagées du côté républicain, soit par ce que leur migration est vécue comme une fuite de la pauvreté et la dictature du gouvernement espagnol.

Si la figure de l'exilé et la figure du migrant économique existent bien, les parcours des melgoriens engendrent des représentations et des discours qui s'appuient sur les deux modèles. Ainsi, tous les descendants d'espagnols issus de la migration des années 1960 que j'ai rencontrés considèrent qu'ils ont fui l'Espagne franquiste :

Mes parents sont arrivés dans les années 1960, avec les grands parents. Ils venaient de Lorca Les grands parents venaient pour fuir la dictature. La région de Lorca était vraiment la région oubliée d'Espagne, ici c'était l'eldorado. Là bas, les maisons avaient le sol en terre battue à l'intérieur, il n'y avait pas eau courante. Ils ont rejeté l'Espagne. La première chose que ma mère a entendue était « espagnole de merde ». Mes parents parlent français sans accent espagnol. Ils disaient : « devenez plus français que les français ».

A l'inverse, une anecdote me paraît instructive. Mr. M., figure locale, « mémoire locale des espagnols », est le parangon du « rouge » : son père a migré, a travaillé comme ouvrier agricole dans un mas, s'est engagé dans l'armée républicaine dans la guerre civile au cours de laquelle il fut tué ; lui-même fut résistant en France, s'est engagé au Val d'Aran, a mené sa carrière comme ouvrier, syndicaliste, administrateur de la sécurité sociale. En fin d'entretien chez lui, il me montre

⁹ En 1956, année de grand froid, la vigne a gelé. Beaucoup de propriétaires ont abandonné leurs cultures. Des espagnols ont alors repris les propriétés et grandement contribué à un tournant vers le maraîchage qui est aujourd'hui l'identité agricole de Mauguio. Les espagnols qui viendront ensuite seront employés par ces entreprises maraîchères.

avec malice et fierté le plafond de sa chambre orné de la fleur de Lys : « un communiste dans une maison de maître » me dit-il amusé. Je m'enquière du prix de la maison. Il me répond qu'il a gagné beaucoup d'argent avec un terrain sur lequel il a planté des pêchers, qu'il a irrigué et dans lequel il a fait travailler toute sa famille. Ainsi la trajectoire économique que les républicains fustigent est aussi la leur. Ce qui est en jeu c'est une hiérarchisation symbolique : faire reconnaître une hiérarchie sur des critères autres que la réussite économique.

« Et force est de reconnaître que l'on est le plus souvent « exilé et émigrant en même temps ». (Green, 2006). Ainsi à Mauguio, ceux qui portent le discours républicain et qui vilipendent les valeurs des migrants économiques, se sont souvent installés comme agriculteurs, commerçants et construisent une trajectoire économique semblable à ceux qu'ils moquent. D'autre part, des personnes issues de l'immigration économique posent leurs distances avec le franquisme et se sont placées sur le terrain de la revendication d'un capital culturel, à travers la création de manifestations culturelles et de festivités.

« Après la mort de Franco on a commencé à refaire le lien avec l'Espagne et à revendiquer une identité culturelle. Une fois la dictature finie ils (les parents) se sentaient libres de s'exprimer et de revendiquer des choses ».

C'est dans ce contexte complexe qu'est née « la Romeria del encuentro » qui est l'objet principal de ce mémoire.

Chapitre 2 Liens transnationaux à propos des célébrations de Mauguio

Au cours de mes entretiens les références à Lorca et aux romerias en Espagne furent très fréquentes indiquant le lien avec l'Espagne et plus précisément Lorca. Lorsque j'ai posé la question de la mise en avant de l'identité espagnole à Mauguio par rapport à d'autres villes des environs qui ont aussi accueilli des espagnols mais qui sont restées muettes à ce sujet, le père Casas, prêtre de Mauguio l'a attribuée au fait que les gens venaient de la même ville, Lorca. C'est pourquoi je consacre les quelques paragraphes ci-dessous à décrire Lorca et à expliquer brièvement ce qu'est une romeria, et plus précisément la romeria à laquelle les personnes rencontrées font référence, la romeria del Rocio.

Lorca et ses fêtes

La plupart des espagnols de Mauguio sont venus de Lorca et de sa région. Les liens sont toujours très forts entre ces deux villes comme indiqué en introduction. La référence à l'Espagne est une référence générale à la nation et à la culture nationale mais le point d'ancrage se situe à Lorca, ville aujourd'hui jumelée avec Mauguio. Voici donc une description de cette ville, en choisissant les éléments qui peuvent avoir du sens pour notre analyse.

Lorca est une ville de 60.000 habitants (en 2009) située dans la région de Murcie, proche de l'Andalousie¹⁰. Elle est située à 30 km de la mer. Le nom de Lorca vient de l'époque de domination arabe sur la ville, alors appelée Lurqa ce qui signifierait « la bataille » car ce fut en cette ville et ses alentours que s'affrontèrent pendant des siècles les troupes catholiques et musulmanes. Les maures envahirent la péninsule au VIII^{ème} siècle. En 1244 le futur roi Alphonse X conquiert Lorca et jusqu'en 1452 Lorca fut une ville frontière et de batailles entre le

¹⁰ La partie historique ci-dessous est inspirée de l'article Wikipedia sur Lorca en espagnol, http://es.wikipedia.org/wiki/Lorca?oldid=cur#cite_note-51

royaume catholique de Murcie et le royaume musulman de Grenade. Jusqu'au 17ème siècle la ville restera sous la menace d'actions turques et berbères.

La région de Lorca est une région aride dont l'économie agricole dépend d'un grand réseau d'irrigation. Pendant des siècles le contrôle de la terre et de l'eau était entre les mains de quelques propriétaires et de divers ordres religieux. La pauvreté explique les migrations du début du XXème siècle, entre autres vers Mauguio. De nombreuses personnes que j'ai rencontrées évoquent l'enthousiasme suscité chez les migrants par la disponibilité de l'eau à Mauguio décuplant leur motivation à investir dans l'agriculture. « Tel est le produit d'un Lorquin, un Lorquin qui naît dans sa terre, a ses racines, où il y a faim et soif d'eau » (Barnes, 2002). Aujourd'hui encore, l'économie de Lorca se base sur l'agriculture maraîchère (ici encore les melgoriens soulignent cette similarité) et l'élevage porcin. Voici la présentation du Maire de Lorca : « La région de Lorca tire essentiellement ses ressources de l'agriculture et de l'élevage. 30% de son économie dépend fondamentalement de ce secteur primaire. L'entrée en Europe, et l'ouverture des frontières, et le Marché Commun ont donné ces dernières années à Lorca une grande impulsion, fondamentalement dérivée des politiques agricoles communautaires. Le secteur de l'élevage est basé fondamentalement sur les porcins. Lorca est une cité baroque, c'est une cité monumentale, le territoire de la commune est un des plus étendus d'Espagne, et en même temps possède dix kilomètres de côtes totalement vierges. Elles sont absolument préservées et délimitées dans un espace naturel. L'exploitation touristique de cette zone, rationnelle et compatible avec l'environnement, est un des secteurs que nous espérons développer dans un futur proche. » (Barnes, 2002). Le même met l'accent sur le rôle de carrefour de Lorca « Lorca est un carrefour de cultures. Lorca est un métissage. Ici, s'est produit le mélange de sang, le mélange de croyances, le mélange et même de futur, car c'est un point proche de la Méditerranée. (...) Lorca est stratégiquement située entre le chemin de l'Andalousie et le chemin du Levant. Toutes les civilisations qui sont passées par la Péninsule Ibérique sont passées par cette cité. Nous, nous disons que Lorca est le produit de différentes civilisations. N'importe quelle cité peut l'être davantage ou moins que Lorca. Mais Lorca présente une différence: nous, nous avons été depuis le XIIIème siècle jusqu'à la XVème frontière avec le dernier royaume musulman qu'il y avait en Europe, avec le royaume nasride de Grenade. Pendant trois siècles, nous avons été frontière, Tutissima clavis du royaume, clé sûre du royaume de Castille, clé sûre d'Europe. Nous, nous sommes fils de cette Lorca, et de cette Lorca qui est aujourd'hui, et nous y sommes, est une Lorca baroque, une Lorca frontière pendant trois centuries, une Lorca d'hommes qui dans ce métissage avons été chemin, porte et surtout accueil. »

La mémoire est inscrite dans la ville actuelle par des monuments, musées mais aussi par des fêtes patronales. Lorca organise une fête de renom international à l'occasion de la semaine sainte. Des tableaux divers, représentant des scènes de la bible ou historiques sont installés sur des calèches. Ce défilé assez récent, (fin du XIXème siècle), prend une grande importance et atteint une splendeur qui fait la fierté des habitants de Mauguio. Les fêtes de San Clemente en Novembre mettent en scène les chrétiens et les maures en mémoire de leurs luttes¹¹. C'est à l'occasion d'une de ces fêtes que la délégation de Mauguio se rendit à Lorca pour officialiser le jumelage entre les deux villes. Une des personnes que j'ai rencontrées à Mauguio me fit remarquer avec un clin d'œil la signification symbolique de cette célébration de la victoire sur les Maures. La Virgen de las

¹¹ http://www.regmurcia.com/servlet/s.SI?sit=a,82,c,369,m,1218&r=ReP-7923-DETALLE_REPORTAJESPADRE

Huertas (qui est le nom donné à la Vierge dont on fait la procession à Mauguio), dont l'image accompagnait Alphonse X lors de sa conquête de Lorca contre les musulmans, aujourd'hui sainte patronne de Lorca est célébrée le 8 de Septembre.

Romerias de Lorca, romeria del rocío

« En espagnol le mot romeria désigne la fête d'un jour signalé qu'un peuple célèbre à un endroit sacré, de préférence peu éloigné où on écoute la messe, on mange et on fait des réjouissances, des comédies, des courses de taureaux (corrida) pour enfin entrer en ville le soir même (...) Le romero, participant aux romeria, doit être distingué du pèlerin, étant donné que le premier insiste sur le caractère de fête de la manifestation et le second sur l'aspect pénitent. Mais les deux rompent avec le quotidien et entrent en relation avec le sacré » (Anton Hurtado, 1996).

Il existe de nombreux styles de romerias selon qu'elles rassemblent des groupes sédentaires, ou qu'elles attirent les migrants qui sont partis du lieu, ou qu'elles soient fréquentées par des pèlerins ou touristes sans attaches avec le lieu, selon qu'elles s'inscrivent dans un espace urbain ou rural. Des romerias sont organisées toute l'année dans la province de Murcia, et à Lorca en particulier la romeria del pradico ou la romeria de la salud en la hoya (Lujan Ortega & Garcia Martinez, 2008). Cependant ces romerias ne constituent pas une référence – dans la mesure de ce que mes entretiens révèlent – pour la Romeria del encuentro de Mauguio. La Romeria de Mauguio comprend un pèlerinage et une messe qui font référence au pèlerinage du Rocio en Andalousie.

La romeria du Rocio est une manifestation catholique en l'honneur de la vierge du Rocio qui se trouve dans l'ermitage du Rocio, situé entre Séville et Huelva (en Andalousie donc) tenu par la confrérie d'Almonte. A l'origine du Rocio existait un ermitage puis une chapelle érigée par Alphonse X en 1244. La première confrérie sera créée au 17^{ème} siècle au cours duquel débutera le pèlerinage, qui prendra son essor au cours des 19^{ème} et surtout 20^{ème} siècle. Chaque année des centaines de milliers de pèlerins se rendent à pied, à cheval, en voiture, en calèches jusqu'à l'ermitage. Dans la nuit du dimanche au lundi de pentecôte les membres de la confrérie des Almontes « enlèvent » la vierge (aussi appelée Blanca Paloma¹²), lui font « sauter la barrière » avant l'emmener en procession auprès des différentes confréries (plus de 100). Les pèlerins revêtent des habits typiques, dansent le flamenco et la sévillane, entonnent des chants rocierros, boivent et partagent de la nourriture. J'ai relevé deux caractéristiques qui seront intéressantes pour la discussion sur la romeria de Mauguio, sa relation avec l'environnement naturel, et sa réputation de mixité sociale. Le pèlerinage passe par la réserve naturelle de Doñana paysages de marais et d'étangs (comme en Camargue). Plusieurs auteurs indiquent que le pèlerinage et la réserve naturelle forment ensemble un patrimoine qui imbrique la nature et la culture (Villa Diaz, 2006), voyant même dans le pèlerinage une mise en représentation symbolique de tous les conflits et convergences d'intérêts qui affectent le territoire de Doñana (Picon & Ojeda, 1993). M. Haubert (2008) relève que ce pèlerinage présente l'image d'une célébration à la fois religieuse et festive enracinée dans une longue tradition, d'une célébration dans laquelle les participants communieraient de façon fusionnelle par-delà leurs différences socio-économiques. Dans son article M. Haubert conteste cette vision d'égalité économique qui fait partie du mythe du pèlerinage du Rocio.

¹² Ce qui est le nom de l'association qui l'organise à Mauguio depuis quelques années

Chapitre 3 Altérités melgoriennes

Au cours de mon travail initial, et sans anticiper sur mes discussions, j'ai relevé ce qui manifeste une distinction entre les personnes. Je livre ici ces quelques catégorisations.

Les rouges et les blancs.

Pour m'initier à la « culture Camarguaise » j'ai acheté ce roman (Andre & Bosc, 1885) de mœurs Languedociennes qui conte, en 1851, la relation entre une jeune fille que son père destine à un homme qu'elle n'aime pas et qui s'enfuit avec un autre homme qu'elle aime. Outre l'originalité de cette trame romanesque, ce livre m'a paru remarquable car, au-delà de leur compétition pour la jeune fille, l'opposition entre ces deux prétendants est celle de leur couleur politique. « A cette époque il n'y avait en présence que deux ennemis – deux ennemis venant de loin : le parti légitimiste clérical, les blancs et le parti révolutionnaire, les rouges. Enhardis par l'attitude insolente de la majorité royaliste de l'Assemblée Législative et par le spectacle inouï d'une République où la liberté n'était nulle part et la tyrannie partout, les blancs proclamaient la venue prochaine de Henri V et prodiguaient les plus folles menaces. Les rouges redoutaient le retour de la Terreur Blanche de 1815 et se liguèrent contre l'ennemi (ibid p 57) ». Le père et le prétendant qu'il favorise sont propriétaires de terre, chacun voyant dans ce mariage l'opportunité d'accroître la surface de l'exploitation agricole (ce sont des blancs), tandis que l'amoureux est ouvrier chez un artisan (c'est un rouge). Les deux protagonistes sont des natifs du pays : à aucun moment le récit ne souligne d'antagonisme d'origine ; pas la moindre querelle de clocher. Notons aussi que c'est dans l'arène et dans la confrontation au taureau que leurs forces se mesurent. Zaretsky (2008) note que « les blancs (catholiques légitimistes pour la plupart) comme les rouges (partisan du parti démocrate socialiste) exploitèrent jusqu'à la trame la symbolique de la course à des fins politiques » (voir discussion sur l'histoire de la course en partie 2).

A la même époque, à Mauguio même, « les maires et conseillers municipaux, tantôt blancs, tantôt rouges se livrent à des luttes acharnées. En 1830, une bagarre entre les deux couleurs et se termine par un drame : les rouges s'attaquent à un blanc, le frappent à mort avec des sacs remplis de pierres et jettent ensuite son cadavre dans un puits » (Cercle archéologique melgorien, 2001).

G. Noiriel, dans son ouvrage sur le massacre des Italiens à Aigues-Mortes (Noiriel, 2010), fait état de cet affrontement politique en rouge et blanc quelques années plus tard ; mais l'affrontement se produit dans le contexte d'une stigmatisation qui porte sur les origines. A Aigues-Mortes (la ville voisine de Mauguio) lors des élections municipales de 1892, les conservateurs publient une affiche « Conservateurs aux républicains : nous ne vous voulons pas ». Une nouvelle dimension est introduite : dans ce tract les Républicains sont appelés « sales étrangers ». « ... les conservateurs tentent de mobiliser tout le passé de la communauté aigues-mortaise de souche contre la République, au nom d'un patriotisme occitan hostile aux extranjeraios. Le culte des racines et la religion catholique sont exaltés pour défendre le nationalisme régional contre l'Etat Républicain (p 107) » Dans un chapitre de son ouvrage, sous le titre « une société impossible », G. Noiriel propose une typologie de la population présente à Aigues-Mortes : les Aigues-Mortais d'une part, que l'auteur sépare en Aigues-Mortais « de souche », majoritairement des familles de propriétaires terriens et les Aigues-Mortais « de fraîche date » ; d'autre part les travailleurs saisonniers présents pour travailler dans le domaine de la vigne ou dans l'industrie du sel, séparés en « Ardéchois », « Piémontais » et « trimards ». Tandis que les deux premiers groupes relèvent d'une immigration organisée à la fois dans ses réseaux et dans son fonctionnement sur place, la

troisième catégorie est composée d'individus isolés que la crise économique a condamnés au vagabondage. Ce mélange de populations en compétition pour l'emploi, dans le contexte politique local et national de l'époque, va conduire à des émeutes et à un massacre du groupe aux origines italiennes. Ainsi, la frontière principale est celle qui sépare les tenants de deux projets de société, mais c'est l'argument xénophobe qui est petit à petit invoqué pour exclure, créant ainsi un contexte où la violence sur les étrangers s'est exprimée¹³.

Quelques années plus tard, c'est encore le rouge et le blanc qui colorent les catégories espagnoles ainsi que je l'ai décrit au chapitre 1 de cette partie.

Sarrasins, maures et maghrébins

Ce sujet est sensible, car très actuel dans la région comme l'a montré le travail de Di Jusco (2010) dans la ville voisine de Vauvert. Les associations d'aide aux migrants surnomment cette région de petite Camargue « l'Alabama ». En mettant en garde contre la surinterprétation, je procède comme pour les autres catégorisations : je pose ce que j'ai relevé sur la différence sans souligner les éléments de la convergence.

Les premières observations sont symboliques. Le premier symbole étant l'identité historique de la ville de Lorca, comme frontière de la bataille avec les musulmans. On connaît aussi les tensions dans le maraîchage espagnol. Me penchant sur les mythes fondateurs de la ville de Mauguio, j'ai relevé dans les recueils de récits légendaires à la médiathèque de Mauguio une légende partagée avec la ville de Lunel. « De 717 à 725 les Sarrasins avaient envahi la Septimanie. Sur les indications d'une femme juive, un détachement de l'armée sarrasine se serait introduit clandestinement dans la place et ouvert la porte. » Sur la base de ce mythe, René Théron, poète melgorien disciple des félibres, écrit en 1970 « Peuple de Melgueil, (...) toi qui a vu les cavaliers de Mahomet, en folles chevauchées entrer par la porte de la Trahison (...) tu es resté libre. » Saumade (Saumade, 1996) montre dans un article comment la construction d'une identité régionale se construit dans une revendication de latinité en opposition à l'arabe : « Sans faire directement référence à l'islam, les félibres voyaient dans l'arabe une langue – et donc une « race », selon leur idéologie – antagoniste du français comme du provençal. Sabri Allouani, « le Zidane du raset » s'exprime sur le racisme (en général, pas à Mauguio spécifiquement) qu'il a vécu et son sentiment d'appartenance.

« J'ai très mal vécu de mettre ma carrière entre parenthèses pour des raisons de racisme. Je suis dans un milieu qui n'est pas le mien au départ, je suis immigré, mes parents sont algériens. La course camarguaise c'est de la tradition. Le taureau est noir ; il mettra un coup de corne de la même façon à un espagnol, un arabe. Je me sens plus camarguais que ces gens là. Je risque ma vie tous les jours. J'ai entendu : va raseter les chameaux. Je suis là au milieu de ces gens là et je prends énormément de risques ».

Esprit de clocher plutôt que racisme ? Samir Benzegh, raseteur, tourneur de S. Allouani :

« A Beaucaire, on allait là-bas, en compétition avec un beaucairois on se faisait insulter. Pourtant l'organisateur c'est Mourad ».

Mme N. *« Avec les maghrébins il n'y a pas de problèmes. Ils travaillent dans les mêmes champs. La municipalité a été 15 ans à gauche avec des tas d'associations, des jumelages avec le Mali, la Tunisie, la*

¹³ La mémoire de ces événements reste vive. Un soir de l'automne 2010 je me suis rendu à Aigues-Mortes où G. Noirielle restituait son travail sous forme théâtralisée. Il fut vivement pris à partie par des descendants de protagonistes qui contestaient son analyse.

Roumanie. Le peu de tension est aussi lié à la municipalité et la proximité de Montpellier. Mauguio n'est pas dans l'agglomération de Montpellier, on s'est battus pour ça mais la grande ville voisine mixe les populations. On ne vit pas les uns sur les autres. Les maghrébins vont au marché de Figuerolles ou de la Paillade (quartiers de Montpellier). »

Il demeure que le visiteur peut être surpris par le faible nombre de faciès maghrébins à Mauguio. Au détour des entretiens sur d'autres sujets, quelques personnes à qui je faisais part de mon étonnement ont mis en avant la politique de l'urbanisme et le très faible nombre de logements sociaux. L'ancien maire de la ville, Mr. Bacala :

« Le melgorien quand il arrive, il est comme moi il veut habiter là ; sauf que quand il est là il ne veut plus personne, il ne veut plus d'autres. Quand mon équipe est partie en 2001 on est arrivé péniblement à 142 logements sociaux. Et puis après ça a été des drames absolus. On faisait des aménagements, on a eu des personnes qui venaient protester : vous allez tuer mon patrimoine, je ne veux pas d'arabes ».

Les gitans

La figure du gitan fait partie intégrante de la Camargue. Le pèlerinage de Sainte-Marie la mer, la musique gitane en sont des exemples ; on organise un marketing gitan pour la valorisation de la Camargue. Pourtant, d'une part il fait figure de repoussoir

« Le problème c'est plus les gitans, ils ne sont pas très ouverts de racines, traditions, très fermées. Ils ne se marient qu'avec des gitanes. Regarde, il n'y a pas de raseteurs gitans : ils sont trop feignants »

« Regarde comme tu as sali ta robe, on dirait une caraque ! » (Scène de rue)

« Caraques ! Mangeurs de hérissons ! » (Saumade, 1996)

D'autre part la figure du gitan est celle de l'homme libre, valeur fondamentale de la Camargue comme on le verra plus tard. Ainsi le raseteur, Christian Chomel, qui fait l'objet d'une mythification (peut être en partie en réaction à l'emprise actuelle de S. Allouani) était un gitan : on le mythifie pour son comportement libre et imprévisible, pour son ignorance du raisonnable et pour son détachement du matériel autant que pour son palmarès.

Les ruraux et les urbains.

Une remarque précédente permet de faire le lien avec une autre caractéristique de Mauguio qui est sa proximité de Montpellier. Depuis de nombreuses années, de nouveaux arrivants sont venus s'installer et viennent encore s'installer. Ils ont quitté les grandes villes comme Paris et sa région, soit pour travailler à Montpellier, soit pour prendre leur retraite. Cette présence reconfigure le jeu politique local, et les melgoriens, d'origine espagnole ou pas, mobilisent la tradition pour altérer ces nouveaux venus.

Une des principales ruptures politique au sein de la ville eu lieu en 2001, lorsque le maire en place depuis 1989 démissionna en raison de l'opposition des administrés à rentrer dans l'agglomération de Montpellier.

« J'ai été battu pour la problématique d'agglomération. Ce n'est pas que j'avais été un affreux maire ou un mauvais gestionnaire. Il y a eu une incompréhension totale avec la population. Elle n'a pas voulu rentrer dans l'agglomération alors on m'a fait passer pour un pro-fréchiste, ce que je n'étais pas. Je respectais G. Frêche mais si je voulais rentrer dans l'agglomération c'est que je considérais que la commune avait tout intérêt à rentrer dans l'agglomération. Je cherchais à mettre la commune à l'abri, au moins financièrement parce qu'on se sentait,

tout en voulant conserver la tranquillité des zones sensibles, la chlorophylle des petits oiseaux, ce qui n'est pas idiot quand même. La Camargue, je montais à cheval donc je connaissais parfaitement le milieu donc on voulait protéger tout ça mais on savait aussi que la protection de la nature si elle est bien construite et bien organisée elle coute très chère et il fallait qu'on soit à l'abri et qu'on ait les ressources pour le faire. Mais donc je n'ai pas été compris, j'ai du mal expliquer certaines bases donc au bilan on a choisi plus facilement des autochtones qui défendaient le terroir. Mais c'est historique ça. On est passé à côté de la ligne de chemin de fer, parce qu'à l'époque on n'a pas voulu. Il y a eu un bagarre phénoménale quand le canal du Bas Rhône a traversé la commune. Nous vivant il ne traversera pas la commune ».

On trouvera dans le mémoire de Di Jusco une analyse de cet antagonisme avec les « gens du Nord » que j'appelle ici les « urbains ».

Le Languedocien et le Provençal

La Camargue est située à cheval sur la Provence et le Languedoc. La culture Camarguaise commune n'efface pas ces deux origines, comme plusieurs personnes me l'ont confirmé. Les livres qui content des anecdotes dans le monde la bouvine opposent souvent les Languedociens aux Provençaux.

« Les écoles de course camarguaise ont des esprits différents. On le voit en finale des écoles de raseteurs fin octobre. Dans l'Hérault et le Gard, à peu près pareil. Dans les Bouches du Rhône ils sont différents. Les Provençaux sont différents, je ne me suis jamais entendu avec eux. »

La langue occitane se spécialise en différentes régions et Mauguio se situe à la frontière des deux aires d'influences. Cependant, ce n'est pas la langue qui sépare mais une référence rurale différente comme le montrent ces deux extraits

« Mauguio a trois cultures : Languedocienne (Mauguio était un village vigneron), camarguaise et une culture qui s'est greffée par l'immigration des espagnols ».

« Le côté occitan a disparu. Il n'y a pas de course camarguaise dans les Cévennes ! »

Avant les espagnols, de très nombreux cévenols étaient venus s'installer dans la plaine suite à la crise du textile. Peut être faut-il s'en remettre au poète félibre Joseph d'Arbaud pour nous faire comprendre ?

« La Provence qui chante et le Languedoc qui combat ».

Partie 2 Les fêtes de Mauguio : un lieu et un moment de rencontre et d'affirmation d'identité

Alors que je conduisais mes premiers entretiens au cours de ma phase de prospection, j'ai rencontré JM Marconnot, sociologue, qui a écrit des ouvrages sur Saint Gilles et Vauvert, villes de Camargue gardoise semblables à Mauguio par leur taille. Je lui faisais alors une description un peu générale de mon sujet en lui parlant du thème de l'accès des migrants : comment accédaient-ils à la Camargue ? Sa réponse fut claire :

L'«accès à», pour les migrants, c'est l'accès à la fête votive.

C'est la même personne qui, tel que je l'ai indiqué en partie 1, m'expliquait que les migrants sont installés à la périphérie du village et m'indiquait le lieu de rencontre où ils sont attendus : les arènes. Plus tard, à la mairie de Mauguio, je fis une rencontre qui, elle aussi, invoquait cette double référence à la fête et au taureau dans le processus d'intégration (selon ses mots) :

«Ce qui nous a intégré c'est que je venais d'un village minier du département qui faisait une fête votive. Les mineurs étaient des gens très festifs. Comme par hasard ils faisaient venir des vaches dans le stade. Mes deux grands pères allaient voir les vachettes. Nous avons des cultures du sud : les espagnols ont la culture de la fête, le taureau est le roi de la fête dans les deux endroits.».

De nombreuses villes des environs organisent des fêtes qui font référence à l'Espagne, qu'on appelle des férias. La plus célèbre est la feria de Nîmes. La particularité de Mauguio, sur laquelle nous reviendrons en discussion, est de ne pas mélanger la fête espagnole et la fête votive.

«Nous organisons trois jours de fêtes espagnoles, on ne mélange pas les genres. La romeria est exclusivement espagnole, ça permet d'avoir la vraie identité espagnole. C'est comme à Lorca, qui est la plus belle fête d'Espagne. Ce n'est pas comme à Nîmes ou à Palavas où ils organisent des ferias qui sont des mélanges. Ici on a une fête espagnole, la romeria, et ensuite la fête votive Camarguaise. Au cours de la romeria nous organisons une corrida espagnole»

Mon analyse porte sur la Romeria del encuentro, cette fête créée en 1989. Je décris aussi la fête votive de Mauguio qui est la fête annuelle du village qui est une fête identitaire très importante : je pense que la fête espagnole ne peut se comprendre sans une mise en perspective avec la fête votive. L'analyse des deux fêtes est similaire : je commence par une description de la fête et j'en retrace ensuite l'évolution récente. Mon analyse de l'histoire de la Romeria est plus complète car je cherche à comprendre le sens de la création et de l'existence de cette fête qui est âgée de vingt-trois ans. J'ai choisi par ailleurs de relater l'histoire des jeux taurins qui sont le cœur de la fête camarguaise à travers les parcours de différents acteurs de ce champ. Mon postulat méthodologique est que la reconstruction de ces trajectoires devrait me permettre de saisir le sens de l'entreprise culturelle espagnole à Mauguio, dans le contexte camarguais.

Chapitre 1 La fête votive et le taureau camarguais

Dans ce chapitre je décris tout d'abord la fête votive de Mauguio et ses composantes. La dimension culturelle de la fête passe essentiellement par la relation au taureau mais je présente d'abord la place prise par une association de défense de la culture provençale. Ensuite, je parcourt le temps long de l'histoire des jeux avec les taureaux et l'évolution récente telle que les acteurs contemporains la relatent.

Description de la fête votive

La fête votive de Mauguio a lieu lors de la semaine du 15 Août ; la Vierge Marie est la patronne de la ville. Cette fête commence un samedi et finit un dimanche huit jours plus tard. Chaque journée est construite à partir du même moule : le matin les participants se retrouvent dans une manade pour assister à une ferrade et participer à un déjeuner au pré. Lors de certaines matinées, les dimanches et le 15 Août, des messes spécifiques sont dites à l'église. Le retour des prés peut donner l'occasion d'un abrivado¹⁴. Un apéritif ou déjeuner est en général organisé. Après une pause aux heures les plus chaudes, la fête reprend à 16 heures par une course camarguaise dans les arènes suivie d'un bandido. Un apéritif dansant initie la soirée qui comprend un encierro¹⁵ ou un taureau piscine puis un bal. Cette organisation de la journée est la base de la fête votive en général, avec quelques variations qui sont en général des animations taurines. Le taureau, visible et invisible, imprègne toute la fête (Allemand, Rouanet, & Gleyse, 2010). A l'origine, l'organisation de la fête était donnée à une « classe », la génération qui allait partir au service militaire. Les participants sont organisés en bandes qui regroupent des jeunes et des moins jeunes (les melgoriens ont fait partie d'une bande dans le passé et y restent attachés). Les jeunes des bandes¹⁶ sont en compétition lors des jeux. Ils ont la liberté et la charge de l'amusement.

En 2011, la fête fut ouverte le samedi après-midi avec un défilé des participants puis chaque journée fut organisée suivant un thème. Se sont succédées la journée de la Saladelle (j'y reviendrai), la journée à l'ancienne qui est considérée comme la plus belle journée car toutes les générations s'y retrouvent, la journée de la jeunesse, la journée de l'Aficion, la journée des 100 ans du club taurin Le Biou, puis trois journées sans thème affiché.

De nombreuses représentations engagent les gardians et des femmes costumées en Arlésiennes. J'ai remarqué cet effort de faire vivre la tradition camarguaise, et j'ai conduit une brève recherche. En héritage des mouvements culturels provençaux conduits par les félibres que je décrirai par la suite, une association nommée le « Pichoto Camarguo » fut créée en 1985 à Mauguio. « Installée depuis vingt cinq ans dans la ville de Mauguio que Maurice Chauvet imaginait comme la " citadelle avancée des citées vouées à Mithra ", Pichoto Camargo a choisi de porter le costume d'Arles et s'est donné pour but de maintenir la langue provençale chère à Frédéric Mistral et qui était parlée dans notre village et également de maintenir autour de nous des danses dites " de caractère " ramenées dans les groupes de farandole par des maîtres à danser militaires. »(Pichoto Camargo). Cette association organise une journée lors de la fête votive, la journée de la Saladelle. « C'est le premier dimanche de la fête votive de Mauguio que nos jeunes filles âgées de 15 ans prennent le ruban pour la première fois. Le dimanche matin, une messe est dite en provençal et des offrandes sont offertes sur l'autel. A la sortie, le pain béni sera distribué aux fidèles et aux passants tandis que la Festo Virginenco se met en place. La prise de ruban est un moment important de la vie d'une jeune fille. C'est le passage de l'enfance à l'adolescence qui appelle déjà l'âge adulte puisque autrefois, cette cérémonie signifiait l'entrée dans le monde des femmes. Les

¹⁴ Au cours de l'abrivado traditionnel des gardians à cheval mènent les taureaux du pré aux arènes. Les attrapaires tentent de faire échapper les taureaux. Le parcours inverse des taureaux, toujours accompagné des gardians à cheval est le bandido. De nos jours, avec les obstacles nombreux sur le parcours, les taureaux sont menés en camion près des arènes et l'abrivado est organisé entre le camion et les arènes, et inversement pour le bandido. Exceptionnellement l'abrivado part des prés.

¹⁵ Des taureaux sont lâchés dans un espace délimité de la ville et les participants s'amuse avec les taureaux sous les regards de la population

¹⁶ 853 jeunes étaient assemblés en 53 bandes en 2011

jeunes filles devenaient alors nubiles. Instauré par Frédéric Mistral, qui souhaitait que ce rite de passage perdure dans chaque village, chaque mas, chaque maison, la "festo virginenco" pour les jeunes filles nubiles (15 ans) correspond à la prise de ruban, c'est-à-dire au port de la coiffe. Dès lors, les jeunes filles pouvaient porter le costume de fête ou costume bourgeois, la chapelle de dentelle et son fichu de mousseline, la jupe longue en forme et l'eso aux étoffes précieuses, et surtout le ruban de velours. » Cet évènement n'a apparemment pas une grande portée, mais j'ai quand même remarqué que l'église était pleine pour cette messe en Provençal et qu'un grand nombre de jeunes filles participaient. La « festo virginenco » a lieu sur la place publique. Tant la messe que le rituel de passage de la jeune fille semblent se dérouler comme un spectacle, mais l'ambiance est respectueuse. Je pense qu'il serait intéressant de se livrer à une analyse un peu approfondie de ce mouvement, ce que je n'ai pas pu faire.

L'évènement tauromachique phare de la fête est la course camarguaise. Dans chaque ville comme Mauguio il y a plusieurs clubs taurins qui organisent des courses dans les arènes. La course se déroule comme suit. Avant la course, les raseteurs défilent et se présentent lors de la capelado, puis 6 taureaux, muni d'attributs entre les cornes qui sont la cocarde, les glands et les ficelles, sont présentés successivement, chacun restant 15 minutes en piste. La présidence annonce la valeur monétaire des attributs. Pendant les 15 minutes, la présidence fait monter la valeur des attributs en annonçant la contribution de notables. En piste figurent des raseteurs et des tourneurs tous habillés de pantalons et t-shirts blancs. Le tourneur attire l'attention du taureau par le geste et la voix, pour bien le placer et préparer une course favorable au raseteur. Celui se lance, entre dans l'espace du taureau qui le charge. Les deux se rencontrent en un point donné où le raseteur, dans sa course, essaie d'enlever un attribut avec son crochet. Enfin le raseteur fuit, saute par dessus les barrières. Le bon taureau le poursuit et se jette derrière le raseteur, ce qu'on appelle le coup de barrière, salué par un extrait de Carmen. A l'issue de la course une vachette est offerte pour la jeunesse qui s'amuse à raser.

Evolution de la fête votive

J'ai recueilli quelques opinions sur l'évolution de la fête au cours de ces dernières années. M. Bacala, membre du comité des fêtes dans les années 1980, puis maire de la ville raconte l'évolution de la fête.

« Avant (les années 1980) la fête était vraiment la fête. Les melgoriens s'arrêtaient de travailler, les melgoriens de la diaspora revenaient. A 10 heures on était au mas des pauvres pour le déjeuner au pré puis sur la place pour la bagarre de farine. Ensuite c'était l'apéro. De 14 à 17 heures, personne dans les rues puis la course, apéritif, encierro, spectacles de variété, bal jusqu'à 4 heures du matin. C'était une grande fête. Petit à petit la fête a évolué mais pas dans le bon sens. Les gens se connaissaient, la fête s'autorégulait, il n'y avait pas de problème car c'était en vase clos. Même les autres villages ne venaient pas. Puis la société évoluant ça a changé à la fin des années 70 dans le mauvais sens. Le préfet nous a imposé de finir à une heure du matin, avec une heure discrétionnaire. On a compressé la fête en très peu d'heures. Les gens boivent autant sur quatre heures au lieu de sept. Ça s'est dilué, les melgoriens ne venaient plus, et quittaient même la ville. Pour les anciens, le bal était audible. Aujourd'hui sur la place ils ne peuvent rester 5 minutes. Maintenant des tranches d'âge ont disparu. 5000 personnes sur la place, la police travaille en continu. Tout a évolué, a disparu. Comme on terminait à 2 heures et Lansargues à 4 heures, vous imaginez... Malheureusement en tant que maire j'allais annoncer des décès. On se voyait

mal faire évoluer la fête, faire disparaître les 9 jours. On imaginait deux week-ends, mais on n'a pas osé. On avait évolué, on a essayé de créer plusieurs foyers. Quand je suis arrivé, le vendredi il y avait aux arènes le spectacle pour les commerçants, un bal pour les anciens dans la cour de l'école. Tout ça a disparu. On a recréé au petit camarguais, le bal plus accessible. A l'époque on faisait les arrivées à pied des taureaux depuis les prés avec les attrapaires qui faisaient échapper les taureaux. Il ne nous était jamais arrivé d'accident. Les parents disaient « tu savais où tu allais ». Il n'y a eu qu'un mort à un encierro avec un gars de l'afición. Il savait où il était, il allait faire l'encierro de Pampelune. C'est resté comme ça. Maintenant, avec les plaintes les assurances vous ne vous en sortez pas. Ça a été canalisé. Vous avez tout Mauguio qui est fermé derrière des grilles. Qu'est ce qui va advenir de cette fête... Il y a des traditions qui ont disparu. Comme le taureau à la corde. C'était admissible et ça ne l'est plus. Le taureau partait des pâtures d'hiver à celles d'été et inversement ; pendant la fête on trimbalait le taureau, le soir le boucher le tuait pour partager. Le manadier payait ainsi son loyer des terres municipales. Comme ça ne se justifiait plus, le manadier donnait de moins en moins le taureau. La fête est partie en désuétude »

Beaucoup expriment le problème de l'alcoolisation et de la drogue. Pour le Père Casas, prêtre de Mauguio :

« Lors de la fête locale il faut bien que les jeunes s'éclatent comme ils disent. Cette année j'en ai enterré deux, un saoul et l'autre avec des problèmes de drogue. Il m'est arrivé d'intervenir au micro. Faire la fête ça ne veut pas dire détruire le bien des autres. J'avoue que ces fêtes il y a des débordements de plus en plus. C'est excessif. Là aussi il faudrait une volonté politique, il y a trop de raisons économique avec les bars. Il faut voir l'investissement en argent, la sécurité, ça n'empêche pas les accidents. Ils sont imbibés d'alcool, il n'y a pas d'autres mots. »

Histoire de la course camarguaise

Je me penche sur l'histoire de la course camarguaise tout d'abord dans le temps long : A. Foucaran nous en résume l'histoire institutionnelle puis j'en retrace l'histoire politique. Je restitue ensuite les leçons que je tire de mes entretiens avec des raseteurs à propos d'une évolution plus récente.

L'histoire des courses camarguaises et plus généralement des jeux avec les taureaux a été relatée dans quelques livres qui font autorité (Laborieux, 2002; Saumade, 1994a). Je privilégie ici la version d'A. Foucaran, melgorien conseiller municipal, qui a joué pendant de nombreuses années un rôle très important à la fédération française de course camarguaise en tant que vice-président, en particulier dans le domaine de la communication. J'ai sélectionné dans son récit l'histoire qui mène à la situation actuelle. D'autres éléments plus récents seront introduits en discussion.

« Le fondement de la course camarguaise : c'est une tradition rurale. Les taureaux vivaient à l'état naturel, pratiquement sans élevage dans le delta du Rhône. Et puis des personnes ont essayé d'en capturer quelques uns pour les dompter et les utiliser aux travaux des champs. Ces phases là qui étaient des captures de taureaux, s'agrémentaient souvent de phases de fêtes. Ensuite la notion de propriété sur ces taureaux s'est manifestée notamment avec la notion de manade et de cheptel. On a commencé à parquer, à garder, d'où vient la notion de gardian. On recense les premiers jeux en 1642 avec les Comtes de Provence. Ce n'était pas la notion codifiée de la course camarguaise d'actuellement, c'étaient vraiment des jeux. Puis au fur et à mesure que les choses ont évoluées, la notion de propriété est apparue, on a commencé à parquer les chevaux et sont arrivés le besoin d'identifier ces bêtes, de les marquer : c'est de la

que vient la notion de ferrade. Il a fallu capturer les veaux et les identifier pour dire à quel cheptel ils appartiennent. Ces moments là étaient l'objet de réjouissances. Puis sont apparus les jeux à l'occasion de fête : on a commencé à faire sortir les taureaux avec les cavaliers qui les inséraient, qui les amenaient du lieu de pâturage au village. C'était les abrivado/bandido au cours desquels on amenait les taureaux vers les arènes où la course se déroulait puis ensuite on les lâchait dans le sens inverse. Avec le développement des infrastructures routières il était plus difficile de les faire partir des prés jusqu'aux arènes. On les a amenés carrément à proximité de la ville pour éviter de traverser les autoroutes, les routes, les chemins de fer, les voies ferrées et est apparue une prolifération des abrivado/bandido car il n'y a avait plus le prétexte de la course puisque l'on était capable d'en faire en dehors des jours de fête et de course. On a vu une prolifération de ces spectacles puisque l'on peut chiffrer entre 2000 et 2500 par an, abrivado/bandido alors qu'il n'y a que 800 courses. Les pays/villages qui n'ont pas d'arènes organisent des abrivado/bandido. A l'origine les courses étaient organisées au centre de charrettes d'agriculteurs assemblées en rond qui servaient d'arènes. Ensuite quand on continue cette évolution, sont arrivés les évènements de 1936 donc les premiers flux migratoires espagnols. Ils ont dit mais pourquoi ne pas enfermer les taureaux dans une rue et lâcher les taureaux dans la rue comme chez nous ? Donc l'encierro n'est pas d'origine camarguaise, d'ailleurs le terme n'est pas provençal. Et nous cette notion d'encierro on la connaissait avec la course au plan : on lâchait un seul taureau sur la place du village. Alors que dans la notion d'encierro espagnol on lâche 4-5-6 taureaux ensemble et puis on court dans toute la rue. On a vu apparaître les premiers encierros dans les années 55-60 c'est relativement récent. Et partir de ce moment là, il y a eu des encierros dans les villages. Alors ça avait un avantage ça permettait de faire un spectacle taurin à moindre coût parce qu'on loue le taureau mais sans avoir d'infrastructures particulières ; pas besoin d'arènes par exemple ».

A. Foucaran explique ensuite comment les courses se sont petit à petit codifiées à la fin du vingtième siècle. J'ai gardé cette partie pour la discussion en partie 3. Retenons-en ici que la course s'est petit à petit rationalisée sous l'égide d'une structure appelée la Fédération Française de Course Camarguaise qui va œuvrer pour que les manifestations taurines camarguaises soit institutionnellement considérées comme une activité sportive.

D'un point de vue politique, les jeux avec les taureaux ont toujours été considérés comme une manifestation de défiance vis-à-vis d'un pouvoir central. Ces évènements dérangeaient les autorités publiques : Robert Zarestky (2008) rapporte que c'est en 1667 que Louis XIV promulgua le premier édit interdisant l'organisation de tels évènements. Malgré plusieurs décisions à l'échelle régionale (les élites régionales (Nîmoises) étaient alors opposées aux courses) les courses ne cessèrent pas. L'avènement de la révolution eût dans un premier temps pour effet l'introduction de la cocarde révolutionnaire de couleur entre les cornes, ce qui reste aujourd'hui le premier attribut à raser et le symbole de la course : le taureau est appelé le cocardier. Cependant, rapidement, les révolutionnaires vont voir dans les régionalismes l'expression la contre révolution et tenter de prohiber les langues et les jeux régionaux, sans plus d'effet que leurs prédécesseurs. Les changements successifs de régime au cours de la première moitié du XIXème se fêtaient par l'organisation d'une course en célébration de l'échec du vaincu et de ses interdictions et d'une liberté retrouvée mais les autorités, tant républicaines que légitimistes redoutaient ces rassemblements motivés par le jeu avec la charge du taureau et l'exultation qui en découlait, en particulier lors des abrivados. Plusieurs rixes occasionnées par une mauvaise organisation ou une interdiction de course dégénérent en manifestations violentes contre les autorités, les confortant ainsi dans leur crainte.

La Troisième République a produit un effort systématique pour diffuser son ordre séculier entre autres par l'introduction de fêtes et traditions républicaines (Zaretsky, 2008). L'opposition régionale (qui inclue alors les élites Nimoises) au pouvoir s'est elle aussi placée sur le terrain des traditions, non moins inventées, en revendiquant des traditions remontant à des temps immémoriaux. Ce fut ainsi une période de débats et de questions sur l'identité, en raison d'un grand afflux d'immigrants mais aussi en raison de l'émergence de revendications régionales en rébellion contre le modèle jacobin et égalitariste. Le taureau, que Zaretsky place comme le pendant du coq national, sera utilisé dans cette lutte à la fois dans le domaine littéraire par les Félibres¹⁷ et en particulier le poète Frédéric Mistral et dans le domaine du jeu régional, la course camarguaise, alors appelée course libre. Les versions romancées des Félibres, l'invention des traditions dont parle Hobsbawn (voir partie 3), vont ainsi créer une réalité qui va se matérialiser et s'objectiver à travers la création du Parc Naturel Régional de Camargue et la codification de la course libre en course camarguaise.

Le marquis de Baroncelli-Javon est l'architecte de cette construction d'une tradition locale qu'il inscrit dans le mouvement universel de révolte culturelle des nations envahies et brimées. Dans la deuxième moitié du XIXème siècle, avec l'engouement pour l'Espagne et l'arrivée de la corrida dans la région, certains manadiers commencèrent à croiser les taureaux camarguais avec les taureaux espagnols. En l'espace de quelques générations les deux races étaient mêlées. Baroncelli affirme alors que le taureau camarguais est une race pure descendante des taureaux préhistoriques qui se seraient réfugiés en Camargue. L'histoire du cheval camarguais est reconstruite suivant la même logique. Baroncelli ne fut pas seulement l'architecte de cette construction mais s'attela à la tâche : il entreprit une œuvre de purification par la sélection pour retrouver le taureau camarguais « originel », œuvrant ainsi de concert avec F. Mistral qui cherchait à purifier la langue provençale. Poète et écrivain, Baroncelli voyait dans les cornes du taureau en forme de lyre un bouclier destiné à servir de barrière contre l'invasion des forces de la modernité, idéologique et technique. Baroncelli établit un parallèle entre la situation camarguaise et les luttes Boers en Afrique du sud et surtout l'histoire des indiens en Amérique du Nord. Inspiré par ses relations avec ceux-ci, dans le contexte des révoltes des paysans du midi et au même moment où F. Mistral incitait les provençaux à porter le costume de l'Arlésienne il créa en 1909 la nation gardiane (Nacioun gardiano¹⁸). Sa stratégie fut de fabriquer le gardian (celui qui s'occupe des taureaux et des chevaux), en le mettant en scène. Ainsi, en même temps qu'il tentait de purifier le taureau par le sang, il s'attachait à costumer le gardian et à mettre en scène les jeux dont il est le héros. Après la première guerre mondiale au cours de laquelle Baroncelli abandonna ses visées sécessionnistes et se focalisera sur la défense de la culture et de la nature camarguaise.

Le taureau est le héros de la course camarguaise ; le cheval et le gardian font partie du mythe de la race. L'homme qui se place en face d'eux est le raseteur. J'ai choisi de travailler avec des raseteurs car, comme je l'ai dit en Partie 1, le travail de F. Saumade a montré que le raseteur avait le statut de voleur rituel, le plus souvent recruté parmi les marginaux, migrants, ouvriers agricoles, etc. Je voulais aussi comprendre la position de celui qui se place en face du taureau, comme le fait le torero dans la course espagnole. Je rapporte ici des entretiens avec quatre raseteurs, qui sont

¹⁷ Le Félibrige est une association littéraire fondée le 21 mai 1854 par Frédéric Mistral et six autres poètes provençaux pour assurer la défense des cultures régionales traditionnelles et la sauvegarde de la langue d'oc. Ses membres en sont les félibres.

¹⁸ Qui existe toujours : <http://www.nacioun-gardiano.fr/>

parfois gardians et éleveurs. Le premier entretien, celui de Sabri Allouani, est issu d'une interview à la télévision. Les trois autres entretiens concernent des raseteurs (ou anciennement raseteurs) melgoriens. Je rapporte ensuite l'entretien de l'ancien directeur de l'école de raseteurs de Mauguio.

Sabri Allouani, celui que l'on surnomme le Zidane du raset, a eu 31 ans en 2010. Il est né à Montpellier où il est resté jusqu'à l'âge de 5 ans au quartier de La Paillade puis il est parti à Vendargues, une petite ville voisine de Montpellier.

« J'étais un enfant agité avec beaucoup de vie, qui aimait le foot. Il y a eu le premier Sabri jusqu'à l'âge de 13 ans. Mon père est décédé lorsque j'avais 13 ans. A 17 ans je perds ma mère. Je suis passé homme à l'âge de 13 ans. »

S. Allouani a été un espoir du football mais il a choisi le raset. Je sélectionne dans son entretien ce que me paraît significatif : comment il est arrivé au raset par le groupe et le jeu dans la rue lors des fêtes, le statut du taureau et celui du raseteur et son projet d'aider les jeunes à s'en sortir par le sport.

« L'école taurine ressemble au centre de formation. Malgré que Vendargues soit à 15 minutes de Montpellier il y a des courses dans le village, des taureaux tous les jours. On est trempés la dedans. Abrivados, encierros, on s'amuse. On se retrouve à 10-15 copains. En été, il n'y a plus de football ; on va courir après les taureaux. J'ai fait ça malgré le risque de la mort, c'était voler ou faire ça. Avant c'était l'appât du gain puis c'est devenu ma passion.

Le taureau est roi, pas les raseteurs. Le taureau court jusqu'à 15 ans puis il sera dans les prés jusqu'à 25 ans. On les enterre debout. Taureaux piscines et interville nous ont fait du mal. Les gens croient que c'est la même chose alors qu'on risque la mort. J'ai vu un ami décéder. La peur est là tous les jours. Blessure et décès on y pense tous les jours. Ma motivation est que je fais quelque chose que j'aime. Ma passion me permet aussi de vivre. C'est un travail et une passion. Je suis un gagneur. J'aime aller au bout. Chaque année il y a remise en question, pour être le meilleur. Je souffre lors de la préparation physique deux mois avant Mars mais c'est pour être premier en Octobre. Trois raseteurs arrivent à en vivre. J'ai écrit à Sarkozy. On dépend du ministère des sports sauf que le footballeur va cotiser pour la retraite. Je paye des impôts, mais si à la fin t'as rien ce n'est pas normal. A 31 ans j'ai acheté un restaurant et un café et je finirai à travailler à 100 ans. Je n'ai pas cotisé avec tous les impôts que j'ai payés.

Mon Projet : faire découvrir le métier de raseteur aux enfants. J'ai eu la chance de trouver ma vocation. J'aurai peut être mal tourné. Je voulais faire une école taurine à La Paillade. Je voulais faire découvrir à des enfants de 10-12 ans pour s'en sortir par le biais du sport. Si on monte une école il y aura des vainqueurs du trophée des as qui viendront de la Paillade ».

Samir Benzegh est un habitant de Mauguio, gendre du manadier Rouquette, une des grandes manades de la Bouvine et de Mauguio. Il était raseteur, il est aujourd'hui, tourneur, éleveur de chevaux et gardian. Son père est mort alors qu'il était jeune. Il parle de son arrivée dans le monde du raset, par la manade et par l'école. Il explique l'évolution de la course, sa réglementation, le profil des nouveaux raseteurs et ses projets d'éleveur.

« Mes parents habitaient à Pérols, je suis né à Montpellier. La famille vient d'Algérie de Constantine en 1972, voilà je suis un immigré. A 15 ans on est venus habiter à Mauguio, mon père est décédé on est rentrés sur Pérols.

A Pérols, il y avait la famille Simeon, vieille famille dont Jacky qui était un grand raseteur. Eux aussi sont fils d'immigrés, espagnols. Ils sont arrivés avant nous. C'est grâce à cette famille que j'ai eu la passion et à Daniel qui était mon instructeur. J'habitais dans ce petit village, on était toujours près des arènes et on allait les voir. Il y avait une école. Il y avait le manadier de l'autre côté de la voie rapide, on allait voir les taureaux, la manade, les taureaux, la ferrade. Après il y a eu l'amour du taureau qui vient dans la manade. Rapidement j'ai compris que je voulais être raseteur et travailler dans la manade. Je suis tous les jours à cheval. A partir de 14-15 ans on intègre l'école taurine. A Pérols avec Daniel on faisait 3-4 courses dans l'année à 12-13 ans, on faisait deux taureaux en ouverture des grandes courses devant des arènes pleines. Avant nous il y en a eu d'autres. Les Simeon ont déclenché cette passion. A 18 ans j'ai commencé en protection. Daniel juge si on peut passer en protection et après la fédération décide. En protection on est à corne nue. On est raseteur stagiaire. J'ai fait un an de protection qui s'est mal passé. Je me suis cassé le genou par un taureau de Blatière. J'ai fait une année supplémentaire. Je suis monté en avenir. J'ai fait 3 ans d'avenir. Chaque année je me suis classé. Après je suis passé en course des As plusieurs années. Raseteur on survit, seuls quelques grands gagnent leur vie. Quand il y a du boulot je donne la main à mon beau père. Je suis salarié chez Nicollin sur Montpellier. Mr. Nicollin m'a embauché et m'a sponsorisé quand je suis monté aux As. Il me laissait partir en Juillet Août pour la saison. Après je suis devenu tourneur pour Allouani.

Le monde du raset : Ce qui est dommage c'est qu'on aime de moins en moins le taureau, les gens viennent pour le fric, les filles. C'est très dur, j'ai eu coup dans l'anus, il y a eu des morts. Les raseteurs ne vont plus dans les manades c'est dommage. Il y a une génération c'est plus trop ça. On voit le comportement du taureau. Daniel Simeon : la fédération l'a empêché de travailler. Ils n'ont pas voulu lui donner le brevet qui. Ils lui ont fait perdre des années. Il organise maintenant au Grau du roi. Il n'est pas aimé de la fédération. Je vois des éducateurs, ils ne peuvent pas sortir de raseteurs, c'est impossible. Ils ne sont pas faits pour ça.

Projet : Moi je suis dans la nature, j'ai un élevage de chevaux depuis une dizaine d'année, j'ai deux étalons confirmés. Il y a deux ans j'ai un étalon qui a été pris pour le salon de l'agriculture. Dès que j'ai fini de travailler je suis à cheval. »

Stéphane Iochum a environ 30 ans, il est éducateur à l'école de raseteurs de Mauguio. Il est arrivé très jeune de Paris dans un village voisin de Mauguio. Il a été un espoir du football mais il a choisi la course camarguaise. Il explique comment il est venu au raset.

« Ce qui me plaisait c'était le spectacle de rue, toro piscine, abrivado. J'ai arrêté le football pour devenir raseteur. On était une bande de copains depuis très petits. On a franchi les étapes ensemble. En protection c'était les meilleures années puis l'avenir. Là par contre ça devient individuel, avec des calendriers différents. Ça devient la compétition. En 2001 j'ai une blessure au genou avec 8 mois d'arrêt. J'ai eu deux ans pour revenir. On m'a fait confiance, en 2005 j'étais bien. En 2007 ça revenait très fort mais j'ai trouvé un boulot avec CDI et j'avais un projet d'enfants. Pendant 1 an j'ai plus mis les pieds dans les arènes. C'était très dur à accepter ».

S. Iochum est resté dans le domaine de la bouvine mais avec un autre statut, il est devenu éducateur et gardian. Son point de vue a changé. Il parle du taureau, de la relation entre manadier et raseteur, des jeunes raseteurs d'aujourd'hui.

« On m'a aussi proposé de venir à l'école taurine en 2008. Je vis autrement les taureaux. En tant que raseteur, je n'avais pas trop le temps, mais maintenant je vais dans la manade l'hiver et l'été. Raseteur

c'est presque'un boulot. Je vois le taureau différemment. Je n'aime pas qu'on couillonne le taureau alors qu'avant...

Le taureau est roi. Pour le manadier le taureau naît et à quatre ans on l'essaye en école taurine. S'il est bon on le met en protection à six ans et s'il est bon il passera en avenir et aux as. On n'a pas envie qu'on abîme le taureau. On veut l'amener le plus loin. Le manadier veut qu'on rasette à l'avantage du taureau. Le manadier c'est sept jours sur sept, qu'il pleuve ou neige. Il y a des manadiers qui aiment les raseteurs d'autres vraiment pas du tout. C'est je t'aime moi non plus. Si vous faites briller le taureau, le manadier vous aimera. La différence entre un manadier et un raseteur c'est que le manadier existera toujours. Dans l'autre sens le manadier ne deviendra jamais raseteur.

Le raseteur est tranquille l'hiver même s'il risque sa vie l'été. Sur les 100 raseteurs, s'il y en avait un peu plus qui s'intéressaient ça irait mieux dans les arènes. Il y a la passion, on ne risque pas sa vie lorsqu'on a des enfants pour 500 euros. Au départ ce n'est pas l'argent qui fait venir mais au bout d'un moment avec la compétition et l'argent, il y en a c'est un job pour eux.

Les jeunes raseteurs d'aujourd'hui c'est une génération de feignants. Tout le monde se plaint de la génération des jeunes raseteurs. Les gamins ils font autre chose, internet, iphone, ipad, ils ne s'accrochent plus. Montpellier est trop prêt »

Enfin S. Iochum parle de la situation actuelle de la course Camarguaise lors que je lui demande si la crise de la fédération française de course camarguaise est liée à l'excès de réglementation.

« La liberté c'est une composante du problème mais ça n'est pas tout. Avant il n'y avait pas de réglementation, puis dans les années 70 on a créé un genre de fédé qui a limité le nombre de raseteurs. Le taureau est passé de la pagaille où il faisait la police et devait se débrouiller tout seul grâce à son instinct sauvage à une situation plus calme. Ça n'était pas forcément une bonne idée. En parallèle de plus en plus en plus de manades se sont créées. Les grands manadiers qui ne vendaient jamais leurs bêtes les ont vendues. Plus de manades c'est plus de courses. Le taureau est surprotégé, augmentation du nombre de courses avec des taureaux pas forcément bons : tout le monde y a trouvé son compte, avec les raseteurs qui gagnent plus d'argent car ils sont moins nombreux et qu'il y a plus de courses. Si tout le monde veut cette fédération c'est qu'il y a de l'argent. Des subventions sont venues, il y a beaucoup d'argent et chacun veut sa part. Ceux qui critiquent ont à un moment participé. Les grands manadiers qui râlent ont vendu. »

Thomas Sanchez a été pendant les quinze dernières années l'éducateur de l'école de raseteurs de Mauguio. Les parents de T. Sanchez sont arrivés dans les années 60 de Lorca. Il est conducteur de bus à Montpellier et possède aussi un élevage de vaches Aubrac.

« Je suis né là dedans j'avais 5 ans, les gardians venaient dans le mas, les camions pour l'encierro se mettaient dans le mas, j'allais faire boire les chevaux, puis je suis monté dessus. La course camarguaise c'est venu après. J'ai joué au rugby à Béziers à un haut niveau. J'ai choisi la course car mes parents ne suivaient pas pour le rugby. Aller à Béziers c'était trop loin. J'ai commencé à rasetter à 13 ans. Tous les dimanches j'allais au mas des pauvres. Je jouais au rugby et l'été faisais tous les toros piscines de la région. Au début ils me donnaient des primes et puis j'ai eu des fixes, 1500 FF par semaine. En protection je me suis blessé deux années de suite, en troisième année j'ai fait 2 courses en avenir. Je suis passé au travers, j'ai dit j'arrête. Je montais à cheval dans les manades. J'allais voir les taureaux. »

T. Sanchez est ensuite devenu éducateur de l'école de Mauguio. Il a enseigné à de nombreux raseteurs qui sont montés jusqu'au trophée des As. Aujourd'hui T. Sanchez arrête la formation.

« On a donné l'école à mon ami d'enfance Perdriel qui m'a dit de venir. J'ai été éducateur, mais là j'ai arrêté. Je ne m'entends plus avec la nouvelle génération. Je les trouve trop gâtés. Pour être raseteur il faut avoir faim. La génération actuelle c'est des feignants, ils ne vont pas courir. Les parents ont beaucoup donné et ça n'a pas aidé ».

J'ai interrogé T. Sanchez sur les relations entre la tauromachie espagnole et la tauromachie camarguaise.

« La tauromachie espagnole j'aime ça, le côté culturel j'adore. Je suis allé sur la course camarguaise car j'aime courir, le sport. Mais j'adore la corrida. Il y a un torero José Toma ils disent qu'il laisse son âme à l'autel. Je l'ai vu toréer plusieurs fois, il est blanc livide. La corrida je reste deux heures émerveillé devant le travail des toreros. Le problème c'est qu'ici on a des corridas pour touristes, Nîmes, Arles, Béziers. Je suis allé dans les Landes voir des corridas d'hommes avec des gars qui donnent leur vie. Je suis scié, je reste émerveillé. C'est au delà d'un raseteur, il joue vraiment sa vie. Le raseteur il peut tricher, le torero ne peut pas. J'ai un gros respect pour eux franchement »

J'ai rencontré J.Y. Perdriel qui a été pendant de nombreuses années le président de l'école de raseteurs de Mauguio.

« Avant que je la prenne elle était à l'arrêt. Le club taurin le trident a voulu remonter une école. Mr Foucaran qui est à la mairie m'a mis président. Au début 4 5 jeunes sont arrivées. Heureusement que c'était des kamikazes. On n'était pas nombreux. Souvent on vient par le toro piscine, la plupart ont commence par là. Ils étaient de Mauguio. On prenait à 14 ans, ça dépend de la morphologie, par rapport aux barrières. Il y a un toro de 100 kgs derrière. On ne veut pas devenir garderie. A 12 ans c'est trop jeune, s'il prend un tampon ça retombe sur le président. Ils venaient de Mauguio, Mudaison, Lansargues puis du Gard. C'est la réputation de l'école et les amis qui font que l'on va dans une école. D. Abellan, T. Sanchez enseignaient avant l'arrêt. Puis T. Sanchez, A. Fernandez, S. Iochum. S. Iochum a fait partie, a été en pointe mais son boulot lui demandait trop. On s'est mis avec Vendargues pendant deux ans car on n'était pas assez mais ça c'est mal passé. On a interrompu il y a deux ans. Ça varie en nombre. C'était monté jusqu'à 25, Bouillargues est monté à 50. C'est trop, deux entraînements, plus le samedi. Trop pour la vie de famille. L'école tourne partout dans arènes aux alentours. On allait à la manade du soleil, on voyait toujours les mêmes taureaux. Pour avoir des grosses manades les autres écoles sont plus subventionnées. On est subventionnés par mairie 1600 euros, ça payeles assurances c'est tout. Après on fait buvette. L'inscription des enfants : avant on ne faisait payer que la licence de la fédé rien pour Mauguio. Puis on a fait payer 50 euros supplémentaires pour l'assurance. La mairie donne une buvette aux clubs taurins, 6 buvettes à partager entre clubs taurins.

Cette description de la fête votive, de son évolution et l'histoire de la course camarguaise, la rencontre avec les raseteurs donnent un sens à ces fêtes de ces jeux que j'interpréterai en Partie 3 de ce mémoire, après avoir fait un travail similaire sur la Romeria del encuentro.

Chapitre 2 La Romeria del encuentro

Je décris tout d'abord l'organisation et le déroulement de la Romeria à partir de mon observation participante de la XXIIIème Romeria en 2011. J'ai tenté de comprendre la création de la Romeria : pourquoi cette fête a-t-elle été créée, quels étaient les principaux acteurs ? En l'absence d'écrits à ce sujet, j'ai procédé par entretiens en rencontrant les « entrepreneurs », tout d'abord ceux qui sont reconnus comme les créateurs, puis ceux qui ont été en charge du maintien et du

développement de cette fête. J'ai ensuite cherché à tracer l'histoire de la Romeria. Les réponses que j'ai reçues à ce sujet ne me permettaient pas de reconstruire clairement une trajectoire : mes interlocuteurs restaient évasifs à ce sujet, soit par oubli, soit pour d'autres raisons. Je me suis tourné vers ce qui semble être la seule trace écrite, les comptes-rendus du Midi Libre. Je me suis rendu aux archives départementales de l'Hérault où j'ai consulté sur microfilms tous les articles du Midi Libre qui étaient consacrés à la Romeria : je propose un tableau qui extrait les événements marquants. J'avais quelques préjugés sur ce que je pouvais tirer du Midi Libre mais cet exercice s'est révélé, à mon avis, fructueux. Le recoupement de cette analyse avec des entretiens m'amènent à proposer un schéma de l'évolution de la Romeria.

Description de la fête espagnole

Les principaux ingrédients de la fête sont :

- la corrida
- la gastronomie espagnole, paella¹⁹, migas, vins espagnols
- les danses, sevillanes et flamenco²⁰. La romeria comprend à la fois des danses par les participants membres d'écoles de danse, des concours amateurs et des spectacles professionnels.
- la messe chantée, messe flamenca ou messe rociera
- le ou les concerts, spectacles

Au gré des années, d'autres éléments furent insérés comme les rencontres de football ou de rugby, les spectacles équestres. La fête débute le vendredi soir et s'achève le dimanche soir. Elle a lieu autour des arènes dans un périmètre qui est circonscrit. Des casetas, abris de toiles que l'on trouve lors des fêtes andalouses, accueillent les passants qui viennent boire, manger et admirer les spectacles en famille ou entre amis. Au milieu des casetas se trouve un podium sur lequel des spectacles sont organisés.

¹⁹ R. Domergue raconte comment ce sont les pieds-noirs rapatriés d'Algérie qui ont appris aux habitants du Midi à manger la paëlla que les espagnols avaient réussi à diffuser en Algérie mais pas en France Domergue, R. (2005). *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*. Paris L'Harmattan.

²⁰ « La Sévillane est, comme son nom l'indique, la danse folklorique de Séville. Vieille de plusieurs siècles, elle peut éventuellement se danser entre femmes, mais jamais entre hommes. C'est une danse gaie, très chaleureuse et communicative, qui rassemble tous les âges et toutes les origines sociales. Elle est restée très vivante en Andalousie et dans toute l'Espagne, où elle accompagne toutes les fêtes. Elle est également présente dans le sud de la France, tout particulièrement à l'occasion des férias. Le Flamenco est une musique populaire qui a émergé, dans sa forme actuelle, au XIXème siècle seulement. Il existait bien sûr auparavant un « proto-flamenco », mais celui-ci a végété jusqu'à ce que s'ouvrent au XIXème siècle des cafés cantantes qui ont permis la création d'un milieu artistique et d'un public payant. Ce style reflète la diversité des cultures qui se sont côtoyées en Espagne : musique judéo-arabe, andalouse, mais aussi orientales (indienne, égyptienne, maghrébine) transmises les gitans... Le flamenco a été chanté dans tous les villages d'Andalousie, même si les gitans, plus extravertis, avaient davantage tendance à chanter et danser dans la rue. Y a-t-il une différence entre l'atmosphère des deux milieux ? Les gens viennent danser les Sévillanes pour se détendre, s'amuser, se parler, même si la danse reste l'activité centrale. Ils se sentent un peu en famille. L'ambiance est festive, bon enfant, communicative, tranquille. Les paroles des chansons sont gaies pour la plupart, même si la tristesse est parfois présente. Elles évoquent la vie la vie des gens simples, l'amour, l'Andalousie, et souvent les ferias et les fêtes religieuses. La religion est importante dans la culture des Sévillanes. Celles-ci sont traditionnellement dansées, au mois de mai, à l'occasion du pèlerinage du Rocío et de la fête de la Vierge. Chaque quartier et chaque village d'Andalousie dresse alors la Cruz de Mayo, autour de laquelle on danse les sévillanes. Celles-ci peuvent même être chantées à l'intérieur des églises. Les femmes portent, pour les grandes occasions, les fameuses robes noires brodées, avec fleurs et peigne dans les cheveux, boucles d'oreille. Le Flamenco n'a le même esprit : il se danse seul, pour se défouler de la misère, et porte en lui un fond de tragédie, voire de désespoir. Il « sort des tripes », avec des paroles très sombres qui parlent de la mort, de la misère, de l'amour déçu. Contrairement aux Sévillanes, qui sont une danse sociale, c'est d'abord une danse de scène, à l'exception de quelques soirées improvisées entre professionnels ». Hatem, F. (2003). Sévillane et flamenco en France (entretien avec Chantal Rabourdin). *La Salida*, 34.

Les programmes ont peu évolué au cours des 23 années. En général, l'ouverture du vendredi soir se fait par l'ouverture des casetas et un spectacle sur le podium. Au cours de la journée du samedi les clubs locaux montent des concours de danse, des spectacles équestres, des initiations à la tauromachie, avec un nouveau spectacle le samedi soir. Le dimanche est un peu toujours le même avec une matinée religieuse, une corrida d'après midi et un spectacle final.

Comme on le verra ci-dessous la Romeria est orchestrée par la mairie qui finance, donne les autorisations, met en concurrence des prestataires pour l'organisation de la corrida, des spectacles professionnels, donne diverses autorisations aux associations ou les refuse. Cette orchestration se fait sous l'influence et à partir des initiatives et propositions de différents acteurs (individus, associations, professionnels, groupes de pression).

Impressions personnelles issues de mon observation de la Romeria 2011

J'ai participé à la plupart des événements de la Romeria. J'en dégage une impression générale de fête familiale où les participants montrent et vivent en même temps. Les écoles de danse montrent leur travail de l'année sur le podium ou sur les tablao des casetas, les familles se retrouvent pour manger ensemble et se regarder danser les uns les autres. La présentation est soignée : de très nombreuses personnes sont costumées, les habits sont de très belle qualité, on voit de nombreuses personnes changer plusieurs fois de tenue. Il y a clairement une exigence d'une qualité individuelle qui s'inscrit dans une qualité collective. A cet égard, j'ai entendu plusieurs fois la remarque émise par quelqu'un qui s'était taché ou dont l'enfant se présentait de façon désinvolte « on dirait une caraque ». L'atmosphère n'est cependant pas celle d'une exhibition car toutes les personnes costumées sont engagées dans la vie de la fête. J'ai remarqué la différence entre la casseta du club « Toros y toreros » où se retrouve la communauté espagnole, où se déroule le concours de sévillane (tous âges et tous niveaux), où déjeunent ou dînent les religieux et les politiques, où l'on vient saluer les patriarches de la communauté, et les autres casetas dont l'esprit est plus d'« afficher de l'espagnol » pour se conformer au style de la fête. On verra ci-dessous qu'ils y sont contraints. Les contraintes sur la nourriture, la musique, la boisson, l'organisation dans un espace restreint qui est à la fois une place et une déambulation, la restauration sur des grandes tables où le service est assuré par les jeunes personnes de la ville, la place centrale dans l'espace de la fête des arènes d'où l'on peut entrer et sortir et de la cour d'école où se déroulent, portes grandes ouvertes, des activités pour les enfants, donnent à cet espace circonscrit une atmosphère harmonieuse de plaisir familial et de sérénité festive. Un seul commerçant ambulant a installé son stand dans lequel il vend des produits espagnols nécessaires à la fête. La frontière avec le reste de la ville est bien claire, quelques barrières la symbolisent. Comme pour la symboliser, collé à une barrière, un camion vend des frites, du Coca-Cola... De rares clients s'y rendent ; ce serait une offense de s'y nourrir. Le reste de la ville n'est pas dans la vie de la romeria. Il y a bien des affiches et des tableaux dans les vitrines mais l'espace de la romeria fait du reste de la cité un « ailleurs ». Par hasard, en ce samedi, je suis allé sur la place de la ville où se célébraient des mariages. Je me suis surpris à penser que les mariés et leurs invités étaient « déguisés », tant par l'habit que par l'attitude ; ils se montraient mal à l'aise dans ce déguisement à la fois décidé et subi, par contraste avec des individus « costumés » de la Romeria, individuellement et collectivement engagés et intégrés (au sens Durkheimien d'une société intégrée).

Je suis allé voir toutes les manifestations tauromachiques de la romeria 2011 ; j'ai été frappé par la volonté d'expliquer, d'enseigner en présentant les travaux de sélection des vaches, en expliquant le travail d'un torero tant dans les élevages que dans l'arène, le sens des gestes et de la confrontation au caractère de l'animal. De l'issue de cette rencontre sortiront les vaches qui méritent de vivre, les jeunes toreros qui méritent de se confronter à des taureaux plus dangereux et de les mettre à mort. Des amateurs de tous âges testent leurs capacités dans l'arène. Je ne suis pas en mesure de commenter la corrida officielle par ignorance de cette pratique, ou de cet art. Mes observations se sont portées sur les tribunes. J'ai été marqué par le fait qu'on y parle beaucoup espagnol. Des familles y viennent ensemble avec souvent des membres de la famille ou des amis venus d'Espagne. Il s'agit apparemment de connaisseurs, d'aficionados. Les personnes n'ont pas gardé leurs costumes de fêtes, ne sont pas endimanchées. Il y a deux catégories de prix, mais les places de la catégorie la plus chère étant pour la plupart vide, l'organisateur donne le droit aux spectateurs de s'y installer en début de corrida. Les toreros sont plutôt jeunes, et le public bienveillant à leur égard. De nombreuses personnes m'ont rapporté une anecdote sur une des premières corridas : Marie Sara, célèbre torera à cheval (rejoneadera) avait été prise en grippe par un spectateur. De l'arène elle se lança dans une dispute féroce avec ce spectateur. En bref, je n'ai pas vu dans ce public de structuration sociale que l'on relève et interprète souvent dans des écrits scientifiques qui traitent de grandes arènes, comme Nîmes (Bernié-Boissard, 2006). De nombreux auteurs ont étudié les corridas et d'après leurs travaux, je pense que nous sommes ici dans le cadre d'une corrida « rurale » par opposition aux corridas « urbaines ». Je n'ai pas vu dans les arènes la majorité des visages que je croisais régulièrement dans la fête. Si la marque du taureau est présente partout, le faible taux de participation aux activités tauromachiques me posait question. El Andaluz, que je présenterai plus tard dans ce document, m'a indiqué la règle que pour remplir une arène dans une fête espagnole il faut dix fois plus de personnes à l'extérieur. Par l'application de cette règle, la corrida de Mauguio est un succès.

La musique et la danse sont partout dans la romeria. Deux espaces se distinguent : chaque cassetta possède un tablao sur lequel les participants peuvent danser, et les moyens d'une animation musicale. Par ailleurs au centre de l'espace de déambulation, un podium est érigé. Il accueille à la fois les spectacles de professionnels et diverses démonstrations d'écoles. Le podium est utilisé lors de certains créneaux horaires. Situé au centre de l'espace de déambulation, il est visible de partout, mais il souffre de deux inconvénients : on ne peut s'asseoir pour regarder ce qui est présenté, et il est entouré par les cassetas qui continuent leur animation musicale en même temps, couvrant en partie le son du podium. Rapidement le spectateur se lasse de cet inconfort. J'y vois le signe d'une priorité donnée aux cassetas.

J'ai participé (en partie) à la procession du dimanche matin et à la messe rociera. Contrairement aux autres événements, la procession sépare ceux qui sont costumés et ceux qui ne le sont pas. La procession commence par un rassemblement sur la route des étangs, près du carrefour où se trouve une statue de la Vierge Marie. Les costumes sont magnifiques, des calèches et des chevaux accompagnent le mouvement. Une petite statue de la vierge Marie est portée pendant la procession. La procession n'est pas accompagnée par un membre du clergé. Le prêtre, l'évêque, les politiques de Mauguio et Lorca attendent l'arrivée de la procession dans une église pleine à craquer. La messe est animée par un chœur dit Coro Rociero. Ces deux moments mêlent religion et spectacle dans une ambiance joyeuse et respectueuse mais dépourvue de ferveur.

Les entrepreneurs

Je tire les leçons de mes entretiens en distinguant plusieurs formes d'engagement dans la Romeria. Je restitue d'abord les entretiens qui concernent les acteurs de la création de la Romeria, puis les entretiens auprès de ceux qui ont organisé la Romeria pendant de nombreuses années, et je termine par les entretiens des trois personnes qui me paraissent être les organisateurs actuels de cette fête.

Les créateurs

Plusieurs personnes revendiquent leur place dans la création de la Romeria. Il n'y a pas de tentatives de réappropriation *à posteriori* de ce qui est aujourd'hui considéré comme une réussite ; la multiplicité des reconnaissances en paternité reflète le fait que la romeria est née de la conjonction de différents intérêts et diverses aspirations dans le contexte de l'époque. Voici comment je reconstruis cette situation et le processus de construction à la lumière de mes entretiens.

Pour comprendre le moment de la création, il faut tout d'abord replacer la création de la fête dans le lien transnational. On a vu précédemment que les premiers espagnols sont arrivés au début du siècle et que la très grande majorité des personnes sont des migrants économiques, dont la plupart sont arrivés pendant la période franquiste. Bien que les politiques migratoires de Franco aient favorisé ces migrations, le sentiment général chez les espagnols de Mauguio est un sentiment de fuite, dont la raison mêle pauvreté et politique. Franco abandonne le pouvoir et meurt en 1975 mais c'est en 1982, avec l'arrivée au pouvoir du parti socialiste ouvrier espagnol que la transition démocratique est considérée comme acquise. Comme le dit un des mes interlocuteurs :

« Après la mort de Franco on a commencé à refaire le lien et à revendiquer une identité culturelle. Une fois la dictature finie, ils se sentaient libres de s'exprimer et de revendiquer des choses. »

L'hypothèse est que l'expression culturelle d'une identité espagnole était devenue possible ; l'image de la fête espagnole classique telle qu'elle allait être montée à Mauguio ne se troublait plus de la souillure franquiste. C'est bien une image classique espagnole qui va être présentée et non pas l'expression contemporaine qui fleurissait de l'autre côté des Pyrénées (la Movida) et vers laquelle tous les regards du mode de la culture européenne se tournaient alors (remarque d'une habitante espagnole de Mauguio).

Dans ce contexte, la Romeria va naître de la rencontre des intérêts de deux organisations (un club taurin et la mairie). Le maire de l'époque s'appelait M. Bacala. Voici son récit :

« L'expression espagnole ne sortait pas trop, à part au marché. On ne peut pas dire qu'ils avaient une culture très expansive. On a dit qu'il fallait créer un événement par rapport à la fête votive pour faire deux week ends ²¹. On en a parlé à l'adjoint J. Miras, de Lorca²². Il n'y avait pas de demande de leur part ; peut-être qu'ils en parlaient entre eux mais pas à nous. Ce n'est pas moi qui ait eu l'idée mais j'ai demandé à mon équipe de réfléchir à une autre fête et pourquoi pas une fête espagnole. On avait un bon copain Gilles Vangelisti qui avait créé le club Toros y Toreros. A l'époque il travaillait avec S. Casas des

²¹ On a vu par ailleurs les soucis causés par la fête votive à cette époque, pour M. Bacala qui était au comité des fêtes depuis longtemps

²² J. Miras est LA personnalité espagnole de Lorca, mémoire locale de la communauté, lié familialement à des dizaines de personnes à Mauguio. C'est lui qui a œuvré pour le jumelage entre Mauguio et Lorca

arènes de Nîmes. On ne voulait surtout pas une feria de plus. On voulait une dimension culturelle. Le plus culturel c'est la romeria, mêlant le païen et le sacré. Le deuxième acte fut l'utilisation des cassetas. On a imposé aux associations l'obligation de faire de la cuisine espagnole, de servir des alcools espagnols, de jouer de la musique espagnole. On a imposé à chacun un tablao, une scène au milieu pour faire le spectacle. On a rajouté la corrida, la doma vaquera, un concours de paella. Il y avait la paella et la miga. La miga a disparue car il faut savoir la faire. Comme on débarquait autour des ferias de Nîmes, Arles et Béziers et pour avoir des grands noms à la corrida, on pensait la placer entre les deux temporadas, l'euro-péenne et l'américaine, c'est à dire en octobre. Le problème c'est qu'en octobre c'était trop froid. Simon Casas nous avait fait des promesses, mais on n'a pas trouvé de grands noms. C'était un festival pas une corrida, en habit de campo. Mais le problème est qu'il faisait froid, la corrida n'était pas ce qu'on attendait. La saison suivante on a essayé de se caler avant les ferias de Nîmes et d'Ales car l'afición n'est pas extensible. Ça a soulevé un engouement fabuleux. La première fois les gens n'y ont pas cru. On avait fait venir Manolo Escobar, les gens ont dit ce n'est pas possible. J'étais sidéré de l'engouement. C'était la star des stars. Les espagnols sont venus de toutes les communautés espagnoles, depuis Pau ! Les associations étaient les associations costauds qui pouvaient tenir des cassetas. C'était vraiment l'Espagne qui ressortait.

Voici à présent le récit de Gilles Vangelisti considéré donc par Mr. Bacala et plusieurs autres personnes comme le créateur parmi les créateurs. G. Vangelisti est né à Mauguio mais il n'a pas d'ascendance espagnole. Un de ses grands pères était Italien. Il a été à l'école et dit avoir grandi dans la « double culture » avec ses amis espagnols. Avocat, il a mené sa carrière dans la tauromachie à Nîmes et ensuite dans l'hôtellerie. Il y a quelques années, il a démarré un élevage de toros bravos au Nord de Montpellier.

« je faisais partie d'un club taurin « L'association pour le maintien des traditions ». Travaillant en 85-86 avec les arènes de Nîmes (S Casas), j'ai connu quelques personnes dans le milieu de la corrida. En 88 j'ai évoqué l'idée de créer une section corrida au sein du club. En juillet 89 on a organisé une novillada sans picador. On s'est rendu compte qu'il y avait quelque réticence dans le club taurin et on a créé notre propre club « toros y toreros ». Les membres créateurs étaient : Fabrice Roman, André Mireval, Daniel Soubeyran, Max Poulhier, Daniel Gimenez et moi-même. J'ai été président de nombreuses années (jusqu'en 2002) avant que D. Gimenez ne me succède. J'étais ami avec Juan Villanueva avec qui je discutais et qui a eu l'idée d'organiser quelque chose dans la tradition espagnole : on pourrait organiser une romeria, une sorte de fête de village où les gens participent, font la paella dans la rue, avec des spectacles taurins. On est allé voir M Bacala, il était sensible à la population espagnole pour son électorat. On a échafaudé un programme en été 89. Les idées venaient de J. Villanueva qui connaissait parfaitement la tradition des romerias espagnoles. On avait décidé d'organiser comme spectacle un festival taurin : c'est une corrida où se produisent des toreros en semi-retraite qui reprennent l'épée. M. Bacala nous a beaucoup aidés. C'était un dimanche d'octobre. On a fait venir Manolo Escobar ce qui avait été un grand succès. La création c'est donc la rencontre d'amis (J Villanueva et moi) avec la mairie qui voulait participer. C'est un concours de circonstances qui font que les choses ont pu se faire. On l'avait appelée Romeria del encuentro, pour la rencontre avec les français de souche et les autres. Il n'y avait pas le moindre problème de racisme ou de rejet. On vivait bien ensemble. Quand on a créé la romeria l'idée était d'accentuer ce mélange la en prenant l'essence de la fête espagnole et le mélanger avec ce qui se passait en France. On ne voulait pas que ce soit rigide et figé, il y avait un cadre : les gens venait faire la fête pour se rencontrer. Chacun pouvait se retrouver qui dans la corrida qui dans la messe»

Voici maintenant le récit de Juan Villanueva, que G. Vangelisti avait sollicité pour lui donner des idées.

« Le club Toros y toreros avait une intention. Il y avait une grosse communauté espagnole. Pour rendre hommage, toréer ou faire un spectacle il faut faire plaisir aux gens. On a fait du travail de terrain; pour leur faire plaisir on s'est creusé la tête. A 4 heures du matin, après l'étude il y a eu l'inspiration. J'ai écrit « la romeria del encuentro ». Il y avait cette communauté de français et d'espagnols. J'ai dit à M. Bacala : on va faire venir Manolo Escobar qui chantait pour les immigrants, on va faire plaisir aux grands parents et aux enfants. En ce qui concerne la corrida, pour remplir une arène il faut dix fois plus de monde autour. On ne voulait pas corrida formelle, il y a très peu d'aficion à Manguio, il fallait quelque chose d'artistique. On s'est inspiré de Jerez, où il y a une romeria avec de l'art et de la famille. Au début il y avait 2 casetas. On avait fait un concours de paella. Il fallait la fête dans la rue. Je suis de Valencia. On voulait les enfants de la rue, chez moi l'enfant est roi. Pour la première messe flamenca, j'ai appelé 12 curés, l'archevêché. On m'a envoyé sur les roses. J'ai dit ce n'est pas grave, on aura les croyants. 1500 personnes sont venues. C'est Eddie Pons, humoriste assez connu, qui a parlé. L'année d'après le curé a pris la relève. Il faut bousculer pour avancer. Il faut ouvrir le chemin après les gens viennent. Après la fête a été reprise par beaucoup d'impresario, je ne suis pas impresario je l'ai fait avec le cœur. »

Il me paraît intéressant de constater que, même si on recense des espagnols de Manguio tel Daniel Gimenez et Jean Miras, la création de la Romeria s'appuie sur la conjonction d'une part de la demande d'un maire qui se posait des questions sur les manifestations culturelles de la ville qu'il administrait et à qui on prête l'intention électoraliste de vouloir « faire plaisir aux espagnols » et d'autre part de l'initiative d'un melgorien (certes élevé dans la double culture mais qui n'était pas d'origine espagnole) qui est allé chercher des idées hors de la communauté melgorienne. Le maire de l'époque exprime qu'il n'y avait pas de velléité d'expression publique de la part des espagnols de Manguio. Le succès que la fête a connu auprès de la communauté espagnole montre que celle-ci était certainement prête, mais il semble que la création de cette fête ne puisse être présentée comme le fruit d'une revendication communautaire. Les trois acteurs indiquent qu'il s'agissait de « faire plaisir », de provoquer la rencontre, de proposer une animation culturelle et festive dans la ville.

Les maîtres d'œuvre

Plusieurs personnes sont arrivées plus ou moins rapidement et ont contribué au développement de la romeria. Je n'ai pu interroger toutes les personnes mais il me semble que celles que j'ai interrogées permettent de saisir le sens de l'évolution, comme le confirmera l'analyse historique que j'ai effectuée à partir des comptes rendus du Midi Libre. Je présente tout d'abord l'entretien d'El Andaluz qui fut le prestataire principal pendant les années 90 et le début des années 2000. Puis je présente les entretiens avec Mme Vidal de la mairie et D. Gimenez qui sont les deux personnes qui participaient à la création de la Romeria et qui sont toujours actifs. D. Gimenez est avec Alain Marin et Inma Gutierrez que j'interroge ensuite un des trois responsables de la fête actuelle, avec Mme Briol responsable des festivités à la Mairie.

El Andaluz fut rapidement chargé de l'organisation de la partie tauromachique de la fête.

« Ils m'ont appelé et ils m'ont dit : « voilà ce qui se passe, nous des subventions on en a pas, ils m'ont dit, la seule chose qu'on peut vous donner, c'est 30 000 francs ». Ce qui est rien. Le challenge m'a plu. Je leur ai dit : « écoutez, moi je vais vous prouver qu'on va faire un truc. Et on a fait ça, ça a marché du feu de

dieu. Je me suis servi des amitiés que j'avais, j'avais envie de le faire, parce que j'étais un petit peu revanchard de la France, et ça a marché (...). Je lui ai dit (à M. Bacala) de quoi moi j'étais capable et je sentais que lui aussi avait envie de faire grandir cette romeria, que ça ne reste pas un petit rendez-vous comme ça entre espagnols de Mauguio. Et donc on a commencé à travailler là dessus, et l'année d'après on a fait un programme un petit peu plus sérieux puis d'années en années, Mr Bacala est allé jusqu'à modifier les arènes, les agrandir, tellement il y avait de monde, c'était impressionnant. La romeria en elle-même, il y avait de plus en plus de monde, jusqu'au jour où, toujours grâce à mes amitiés, je suis arrivé à faire venir des vedettes à Mauguio. Ça a pris, la mayonnaise a pris, c'était devenu un rendez-vous très prisé.»

Madame Vidal faisait partie de l'équipe municipale de Mr. Bacala et fait toujours partie de l'équipe municipale. Elle a été pendant longtemps responsable des festivités et culture. Voici sa vision sur la Romeria

« La romeria a été créée pour faire plaisir, afin que l'identité des espagnols se retrouve. Elle fut baptisée Romeria del encuentro pour signifier la rencontre des cultures dans la convivialité. C'est un pèlerinage car c'est ce qui se fait en Espagne où le païen et sacré sont mêlés. Païen car c'est la fête comme au fin fond de l'Andalousie et sacré car on mélange messe flamenca et fête. C'est moi qui m'en suis occupé pendant 20 ans : le plus dur c'est de conserver l'authenticité. Je me suis toujours battue pour ne pas l'appeler feria qui est un mot galvaudé, une fête sans authenticité. La Romeria ne contient que de la musique espagnole, des danses sévillanes, un concours de paella ; on mange de la nourriture espagnole. Les gens viennent pour danser. On a donné un site à la MJC, le patio juventud. C'est un regroupement familial avec de jeux espagnols. Au début les espagnols la boudaient. Peut être avaient-ils l'impression que c'était pour les touristes. Mais très vite le gens ont fait venir leur famille d'Espagne. Les gens se sont retrouvés en harmonie. C'est un art de vivre.

La Romeria ne mélange pas les genres. Tout tourne autour de l'Espagne. La fête votive, c'est le taureau camarguais. A certains endroits on mélange comme par exemple à Palavas. Pour moi cela relève du spectacle. A Mauguio on a tenu à ce que ce soit exclusivement espagnol. On a une idée bien claire que ce devait être une fête espagnole. Les casetas ne sont pas des bodega, où l'on met la musique pour attirer une certaine faune. Au départ la romeria était familiale. Beaucoup de monde est arrivé, ça a fait fuir un peu mais cela reste très convivial. Il faut rester dans ses limites. On ne veut pas de débordements, on doit rester dans nos limites, ne pas devenir Nîmes ou Béziers. La romeria a atteint sa maturité. »

Mme Vidal a écrit un des rares textes sur la Romeria à l'occasion des quinze ans de cette fête. En 2004 donc, elle insistait déjà sur les dangers qui guettaient la Romeria.

« En effet son succès va au-delà de toute espérance et l'aspect mercantile aurait tendance à vouloir prendre le pas sur l'authenticité. Certains locataires ne respectent pas le règlement et les odeurs de merguez couvrent les parfums de paella. La musique techno gâche les sévillanes et cela risque d'attirer une faune dont le désintérêt des traditions espagnoles est manifeste »

Je passe à présent aux entretiens qui concernent les personnes qui sont en charge de la Romeria actuellement. Outre Mme Briol, responsable des festivités à la mairie, les trois personnes que j'ai interrogées présentent la caractéristique d'être des « espagnols de Mauguio », contrairement aux personnes interrogées ci-dessus qui n'ont pas d'ascendance espagnole ou bien qui ne sont pas de Mauguio (El Andaluz m'a indiqué qu'on le considérait comme « Nîmois »).

Daniel Gimenez est le président du club Toros y toreros depuis qu'il a pris la suite de G. Vangelisti en 2002. Il est l'un des créateurs de la Romeria et mon observation de la Romeria m'a permis de remarquer qu'il est aujourd'hui le pilier de cette fête par le fait que la caseta « Toros y toreros » est la plus prisée de la Romeria : elle est clairement la dépositaire de la tradition, c'est là que vont manger les politiques et les religieux, c'est là que se tient le concours de sévillanes. Daniel Gimenez (et le club) est aussi très actif dans l'organisation tauromachique de la journée du samedi et du dimanche matin ; il est un acteur important de la procession du dimanche matin.

« Je viens d'Alicante. Mon père est arrivé à trois ans, et ma mère a l'âge de 18 ans car mon père s'est marié là-bas. Ils étaient à Baillargues, un petit village de 450 habitants entre Lunel et Mauguio. J'étais à l'école à Lunel, puis je fus carrossier de métier. J'ai fait mon apprentissage à Montpellier. Mon patron s'est marié à Mauguio et je l'ai suivi. J'ai joué au foot à Mauguio et je n'ai jamais quitté Mauguio. Je me suis marié ici. J'étais très impliqué dans la vie associative, le football. Je suis amoureux de Mauguio. Les gens me l'ont bien rendu. C'est une belle histoire pas seulement avec les espagnols. Je vis et je professe ici.

Je suis un des fondateurs du club Toros y toreros. Je suis responsable du club taurin Toros y toreros, club créé en 1989. Michel Bacala maire élu au conseil général, était un fondateur. Le club a été réé avec 6 copains. Il venait d'une association qui s'appelait Maintenance et Tradition

Je suis de souche espagnole et ses traditions culturelles espagnoles, je voulais les mettre en œuvre. Je suis de culture espagnole, sans taureau il n'y a pas de culture. Etant espagnol -Gimenez Bardo- j'ai vu ma première corrida à 8 ans. Mes parents étaient là-dedans. Forcément étant né à Montpellier de parents espagnols ayant vécu ici les traditions espagnoles et camarguaises. On a ça dans le sang. On a grandi avec ces traditions là. J'ai été un practico, j'ai toréé. Allant chaque année en Espagne, connaissant les traditions culturelles, pèlerinages, qui enjolivent la romeria. Ca c'est la base du cercle taurin. La chance qu'on a eue cette année c'est que la corrida a été nommée au patrimoine culturel. Ca a une connotation importante, c'est sa raison d'être. La corrida ca n'est pas seulement la mise à mort, c'est une histoire. Le club a pour but de promouvoir la tauromachie. Mais je ne veux pas inverser les rôles, je suis passé par la base. J'ai expliqué, on a été au campo expliquer le travail du cheval ce qu'était la pique. Très pédagogique, commencer par la base.

On fait un voyage chaque année à Salamanque cette fois. On fait aussi la procession, j'y tiens, on va voir des musées, des pierres. Cette année on ira à Saragosse. On va dans les élevages : on fait partie de la vie de la ville».

Ainsi D. Gimenez m'a assez peu parlé de la Romeria. Nous avons beaucoup parlé de tauromachie, du sens de la corrida, de politique locale, de traditions, de culture. Nous avons reconnu ensemble à la fin de notre entretien que nous avons peu parlé de la Romeria mais que « finalement c'est bien de cela que nous avons parlé ». De nombreuses réflexions en discussion sont issues de cet entretien et j'en citerai de nombreux extraits. Par ailleurs le club « Toros y toreros » est depuis des années responsable de la tauromachie de la journée du samedi et du dimanche matin. J'y ai assisté à ce qu'on appelle un bolsin (des vaches sont toréées) avec explication pour le public le samedi matin et à une tienta (épreuve de sélection des vaches) pédagogique le dimanche matin.

J'ai aussi rencontré Alain Lorente membre du club Toros y toreros. Alain Lorente est un espagnol de Mauguio.

« Moi je suis arrivé dans la romeria en 2002. En 2002, Daniel a eu l'idée de dire : « il faut qu'on refasse revivre ça ». Donc on a redemandé à la mairie une casseta, et on participe à l'organisation de

manifestations au sein de la romeria, manifestations qu'on organise avec nos propres deniers, ça c'est important, tout simplement pour donner un essor à la romeria et pour pas qu'elle ne tombe dans une torpeur et dans un traintrain, que ça bouge un peu. La mairie a toujours organisé jusqu'il y a 6 ou 7 ans une novillada le samedi et une corrida le dimanche. Puis ils ont supprimé la corrida du samedi et ils l'ont remplacé une année ou deux par un spectacle équestre qui n'a pas forcément bien fonctionné et donc nous à ce moment là, quand on a vu que ça ne fonctionnait pas bien, on a demandé à un bolsin, une tienta le matin de 4 vaches et les deux jeunes qui sont sélectionnés le matin ont le privilège de tuer deux taureaux l'après-midi, que nous leur offrons. Ça n'a pas été une mince affaire d'obtenir l'autorisation, parce qu'il faut avouer qu'on a une mairie un peu frilote quoi, parce qu'ils se contentent de l'existant et que nous on se dit que si on ne donne pas un coup de pied dans la fourmilière, ça va tomber dans une banalité commerciale. Nous on a envie de faire bouger les choses. D'abord parce que ça nous plaît dans un premier temps, mais surtout parce qu'on le fait pour le village. Comme le but premier du club taurin c'est de promouvoir la tauromachie espagnole, on a aussi demandé à la municipalité cette journée du samedi. C'est nous qui payons la journée du samedi. Cette journée nous coûte à peu près 9000 euros. Et la journée du dimanche ça nous coûte aussi parce que les gens qui viennent en calèche et tout ça, ils viennent un peu de loin donc ils se font payer leur prestations. C'est vrai qu'on le fait pour l'essor de la romeria, mais ça nous coûte beaucoup d'argent. Cette année avec nos bénéfices du bar on a réussi à payer le reste. On n'a pas gagné un rond. Même si le bar ça marche beaucoup, il faut quand même en vendre des canettes. Mais bon on sait que de toute façon on ne fait pas ça pour gagner de l'argent à titre personnel.

La romeria il y a un cahier des charges et on y tient à ce que ce soit de la cuisine espagnole on ne veut pas aller vers la fête camarguaise. On veut que ce soit espagnol. La façon de s'amuser on tient à ce que soit espagnol. Il n'y a pas d'alcool fort on veut que ce soit convivial et familial qu'une femme avec une poussette puisse se promener. Quand on se rencontre que des cassetas passent du M. Jackson, on gueule. On ne veut pas que ça soit comme à Palavas avec des alcools forts. Si on change ça va changer le public et l'esprit de la fête.

Nous on a quand même un peu le sentiment que la mairie attend que des particuliers lui amène des projets bien ficelés, qu'éventuellement ils prennent le risque presque une fois que ces projets se réalisent, ils reprennent le projet pour eux. Nous on est un peu, pas en guerre, mais ça nous embête quand on entend que la romeria a été créé par la municipalité. Ce n'est pas vrai. Ça a été créé par le cercle taurin ».

J'ai tenu à rencontrer Inma Gutierrez suite à mon observation de la Romeria. J'ai remarqué qu'elle occupait une place importante, dansant sur le podium pour le spectacle d'ouverture, organisatrice et présidente du jury du concours de sévillane, organisatrice de la procession religieuse du dimanche matin.

« Je suis fille de personnes qui sont venues en France pour leur voyage de noces, rien à voir avec l'immigration. Ils étaient venus justement parce qu'ils avaient de la famille ici, mon père était maçon, Manuel Gutierrez. Il est resté 30 ans, est reparti vivre en Espagne avant son décès. Il a été un des pionniers, a fait beaucoup de choses pour les espagnols, à la casa de España de Montpellier, au centre andalou, sur la radio espagnole radio media 5. On a donc baigné depuis toutes petites dans fêtes et culture tradition toutes présentes. Avant la Romeria on faisait une bodega dans la fête votive. Mon père a monté la première caseta. On dansait avec mon frère, Manuel Gutierrez qui est devenu grand danseur, il est aux USA.

On ne vient pas de Lorca, on vient d'Andalousie. Le concept de caseta ne vient pas de Lorca, ça été amené par un andalou : on vient de Cordoue. Depuis le décès de papa j'avais envie de monter cette

association pour remettre en place cette culture qui mourrait un peu, ça manquait de dynamisme. Pour la romeria pendant plus de dix ans j'ai beaucoup observé, j'étais en retrait à l'intérieur je bouillais : qu'est ce qu'on a fait de notre culture ? C'est pas possible ce n'est pas nous, ce n'est pas comme ça. Les gens se servaient de notre culture par intérêt plus que d'apporter notre vraie culture. L'intérêt était de tirer des profits alors que ce n'est pas le but. Notre culture est assez généreuse, assez ouverte, assez familiale, et ce n'est pas ce que je voyais, l'image qui était donnée.

On a créé l'association en 2007²³. Elle est récente. Avec « toros y torero »s on remet en place, en organisant le concours de sévillane, en organisant ce défilé qui est de plus en plus magnifique. On est une association qui bouge beaucoup. Tout ce qui est danse c'est nous, et aussi la procession.

Il faut montrer notre vraie culture, surtout que je viens d'Andalousie. Ici les gens qui viennent de Lorca ne connaissent pas forcément. Les gens ont soif de ça, de connaître notre culture. On est avant tout une association culturelle, les filles qui viennent on leur explique ce qu'est le flamenco, les racines. A Noël on fait les rois mages qui apportent les cadeaux. C'est notre culture. Il faut apporter le vrai. Il y a d'autres associations qui ne vont pas dans la réelle culture. On ne va pas apprendre les danses sévillanes si on ne sait pas d'où elles viennent, ce qu'elles représentent. Danser oui, mais au moins le savoir. Les gens qui viennent dans notre association ne sont pas des espagnols, des gens qui aiment même plus que les espagnols. Ce ne sont pas forcément les espagnols qui bougent. Les espagnols laissent mourir notre tradition. C'est incroyable. Ce qu'on a remis c'est le dynamisme, montrer le vrai, pas le n'importe quoi. Cette année quand on a terminé, j'ai senti que vraiment ça été gagné. Cette année je suis contente on avait cette image de la romeria.

Il y avait vraiment besoin d'une andalouse quelque part pour remettre les idées en place. Le consul est très content aussi, il avait aussi ressenti que sur Mauguio il n'y avait rien.»

Alain Marin est le directeur artistique de la Romeria depuis deux ans. La mairie lui a confié cette prestation après appel d'offre qui était depuis quelques années confiée à la MJC de Mauguio. A ce titre il est en charge de l'animation du podium et de la partie espagnole de la messe.

« Mes parents sont arrivés à l'âge de 14 ans avec les grands parents. Ils venaient de Lorca. Je suis né ici. J'ai fait de la danse depuis l'âge de 6 ans, de la danse classique et de salon jusqu'à la première romeria a Mauguio. J'avais 16 ans. J'ai fait le pari d'être sur le podium l'année suivante, ce qui s'est passé. Je pense que ça correspond à un besoin d'identité et je voyais que la danse classique je n'en ferai pas mon métier, alors que le flamenco, on peut devenir pro à 50 ans. J'ai donc commencé en 89, en 90 j'ai commencé à enseigner dans une association sur Mauguio. (...)»²⁴. J'ai toujours participé à la Romeria soit en montant une casseta, soit en faisant des spectacles associatifs.

J'essaie de remonter le podium car pendant quelques années ce n'était pas terrible ; on tournait autour du pot avec quelques groupes qui revenaient. Il y a eu lassitude de la part du public. J'ai proposé quelque chose de différent, une autre image du flamenco. Dans le flamenco il ya plusieurs styles. En France surtout en région Languedoc Roussillon et PACA on tourne avec du flamenco gitan. J'ai voulu montrer qu'il n'y a pas que ça. Le flamenco n'appartient pas à une ethnie. Ils ont leur flamenco, il y en a un autre. Ce que j'ai découvert à Séville, les différents styles, danse classique espagnole, les sévillanes. J'ai voulu redonner aux espagnols l'envie de redécouvrir leur culture qui n'est pas la culture gitane. Mauguio n'est pas gitan.

²³ Mme Gutierrez a créé avec son mari (espagnole d'origine de Lorca) une association nommée la Blanca Paloma en 2007

²⁴ A. Marin explique son parcours d'apprentissage à Barcelone puis au conservatoire de séville pendant de nombreuses années.

J'adore le flamenco gitan mais c'est une des vérités. On a un beau patrimoine à redécouvrir. Il faut en mettre un peu, c'est une image d'Épinal. J'en ai mis un peu. Je suis suivi par les espagnols, notamment pour la messe. J'ai voulu faire une messe espagnole.

La mairie a voulu faire confiance aux melgoriens. Avant les organisateurs venaient de Montpellier, de Béziers et de Nîmes. Au bout d'un moment les gens ont dit on a quand même des gens de Mauguio ».

Je retiens de ces trois entretiens le fait que ces trois acteurs sont espagnols d'origine, qu'ils posent un lien fort avec l'Espagne, qu'ils insistent sur l'authenticité, qu'ils revendiquent leur religiosité (je l'analyserai plus en détail par la suite). Ce sont trois créateurs d'associations qui ont enseigné ou enseignent. Au-delà de l'acte (danser, toréer) ils cherchent à transmettre les racines d'une culture, en expliquant, en voyageant en groupes, en mettant en scène. Cette pédagogie est destinée à tout le monde. Dans les entretiens on note bien le besoin de rappeler aux espagnols leurs origines, mais les non espagnols sont accueillis avec plaisir et fierté, pourvu qu'ils soient à la recherche d'une authenticité.

Visions sur la romeria et son évolution

J'ai interrogé les mêmes acteurs sur l'évolution de la romeria. Les principaux éléments qui sont relevés concernent la croissance et la mercantilisation de la Romeria, la place de la tauromachie et l'importance croissante du religieux.

El Andaluz qui est resté organisateur jusqu'en 2004 regrette que la Romeria n'ait pas poursuivi le chemin de la croissance des premières années.

« La romeria, c'est Baccala et moi qui l'avons créé. Mme Vidal aussi pour son côté festivité. Baccala était assez fou, et si il restait à la mairie, il doublait les arènes hein ! Baccala voulait que sa ville pête quoi ! ça aurait jamais pu être la feria de Nîmes, mais ça aurait pu être un très beau truc. L'aéroport à côté, attendez, Montpellier, les plages, les hôtels partout... y'a de quoi faire péter le village ! Pour que ça revienne très vite, il faut faire revenir des stars très vite. Et puis la Jet. Parce que moi j'invitais toujours des artistes qui venaient parce que je les connaissais et donc... vous savez les gens c'est... « Oh y'a untel, ou c'est qu'il est » « oh regarde, y'a untel qui est là... ». Sous les arènes à Mauguio, là où il y a le bar, cet espace était un espace réservé pour la jet. Les gens ils venaient, ils restaient jusqu'à trois, quatre heures du matin environ, parce qu'ils étaient dans les arènes. Y'avait les toréros qui venaient là, y'avait des artistes de passage sur la côte qui venait là... »

Tout en fustigeant aussi la tendance commerciale

« Moi si vous voulez, le but que j'avais sur Mauguio, c'était de fêter Mauguio, de donner une vraie carte de visite à ce village. Alors que lui (son successeur) c'était beaucoup plus commercial ».

Mr. Bacala relève ce problème de mercantilisation

« La romeria a grandi jusqu'aux problèmes les deux dernières années (de son mandat cad 2001-2002), avec des excès, on aurait dit des boîtes de nuit. Ils disaient, que les gens en avaient marre des sévillanes, alors que je savais que les gens venaient à Mauguio pour danser la sévillanes car à Nîmes il n'y a que des pros. C'est tombé en désuétude et depuis 2001 d'année en année ça se désagrège. Car le mercantile a pris le dessus, c'est fini ».

Mme Vidal insiste aussi sur ce problème en 2005. « Son succès va delà de toute espérance et l'aspect mercantile aurait tendance à vouloir prendre le pas sur l'authenticité ». Pour A. Marin,

« C'est devenu très commercial. C'est pour ça que j'ai préféré proposer quelque chose sur le podium, c'est trop commercial. C'est le volley, c'est certains bars, le foot, le rugby. Il n'y a plus d'association culturelle espagnole, à part toros y toreros. A 3 on a voulu redonner une identité véritable à la romeria qu'elle a perdu, à la recherche de fric. Ça continue toujours mais on ne peut pas tout faire d'un coup. »

Pour la partie tauromachique, après la première année les associatifs ont laissé la main aux professionnels comme l'explique G. Vangelisti. Le contexte est ambigu pour les défenseurs de la corrida. D'un côté la tauromachie a été recensée au patrimoine immatériel de la France par une commission ethnologique au sein du ministère de la Culture en janvier 2011, d'un autre côté la situation est trouble en Espagne. A Manguio même, Z. Bourguet élue d'Europe Ecologie s'est prononcée pour l'interdiction de la corrida. G. Vangelisti :

« Le club taurin a organisé logistiquement deux romerias, puis la ville a repris l'organisation. On sentait que c'était un évènement qui pouvait monter en puissance. On était bénévoles, ce n'était pas notre métier. Le budget étant à la mairie on a laissé la main à la mairie. Le spectacle tauromachique a-t-il sa place ? En tant qu'aficionado je dis oui, c'est le spectacle qui a fait l'essor de la romeria. Je dis ça car on sent dans que pour la mairie s'il n'y avait pas de corrida ça ne serait pas un problème. Je trouve ça regrettable car on est dans une zone de culture taurine, il faut avoir le courage de ses opinions. Il y a dans la municipalité il y a des melgoriens « anciens » qui ont grandi dans cette culture et d'autres sont moins au fait et voient moins l'intérêt. Le maire lui-même n'est pas un grand aficionado».

Une évolution importante au cours de ces dernières années fut la création d'une procession. Il y eu tout d'abord une fiesta campera, avec procession vers une statue de la Vierge Marie qui est installée sur un carrefour de la route des étangs. Puis, à l'initiative de D. Gimenez, une statue de la vierge fut ramenée de Lorca et fait l'objet de la procession qui part près de ce carrefour et vient jusqu'à l'église. Les participants sont costumés et accompagnés de chevaux et calèches. J'ai interrogé quelques acteurs sur les manifestations religieuses et l'émergence de cette procession. Je débute ma restitution par Alain Lorente du club Toros y toreros puis je poursuis avec Inma Gutierrez, très investie dans cette procession avec Daniel Gimenez, puis je continue avec le père Casas qui donne le sens de la religiosité de cette fête. Alain Marin et Gilles Vanlegisti retracent la place de la religion dans la romeria et son évolution. Alain Lorente :

« Je n'ai pas les dates, mais dès 2003 ou 2004 on a organisé le samedi matin un défilé, une procession. On est allé chercher une vierge en Espagne, on l'a décorée, on a organisé ce qu'on appelle une fiesta campera, et on venait en procession, on organisait un déjeuner au campo, les gens qui voulaient participer s'habillaient en sévillan, et on fait venir des gens en calèche avec des chevaux andalous. On a fait ça pendant 4 ou 5 ans le samedi matin, puis on s'est rendu compte que le samedi matin ça ne nous convenait pas parce que il n'avait pas assez de monde, donc on a tarabusté la mairie pour qu'ils acceptent qu'on le fasse le dimanche. Je pense que c'est depuis 2008 qu'ils ont accepté qu'on le fasse le dimanche. Pour des raisons un peu politique, parce qu'on s'est retrouvé en face des laïcs de Manguio qui disaient oui, mais une vierge en plus, on en a pas besoin, a priori on ne sait pas tout, la mairie aurait promis aux laïcs avant les élections de 2008 qu'ils n'organiseraient pas de défilés le dimanche pour 2007. En 2008 on l'a obtenu et depuis on l'organise le dimanche matin et donc ça draine plus de monde. Et là donc ça fait trois ans qu'on l'organise en partenariat avec Inma et Alain Marin, qui participent au défilé, avec les gens qui chantent à la messe le dimanche matin et Inma vient avec des petites habillées en sévillanes. Les laïcs, c'est des gens de Manguio, qui font souvent parti du parti ouvrier français hein, pas espagnol. Un des partis d'extrême

gauche, j'ai oublié son nom. A force de tarabuster la municipalité et l'aide de conseillers qui tenaient aussi à ce que ça se fasse le dimanche on y est arrivé et puis là c'est rentré dans les mœurs et voilà ».

Inma Gutierrez Il y a la romeria de virgen de rocio, la blanca paloma. Il n'y a pas de romeria en Espagne sans pèlerinage ou manifestation à une entité ou autre. Si on appelle romeria il faut un pèlerinage, que l'on soit romeros. On ne fait pas trop ancré. Les personnes qui aiment assistent. On ne sait pas si les gens qui défilent savent vraiment ce qu'ils font. A chacun son choix, il n'y a pas forcément de religion liée a tout ça. Ce qui est important c'est montrer la vrai culture, notre propre culture, ce qui se passe la bas, nos propres traditions. C'est une autre dimension que ce qu'on voit là bas. Si on voit le pèlerinage de la virgen del rocio²⁵ (qui a donné son nom à notre association) qu'on voit tous les ans et qu'on l'a déjà vécu c'est une autre dimension. L'important c'est d'apporter le vrai même si c'est en petit : je ne sais pas si vous avez vu la vierge elle est vraiment petite. C'est un petit symbole, un clin d'œil à notre culture. C'est la virgen de la huertas que Daniel Gimenez a apportée de Lorca. C'est Daniel qui la peinte.

Il y a eu un moment où on a eu un problème, juste avant les élections, avec des personnes qui parlaient d'atteinte. On leur a expliqué qu'il n'y a pas de romeria sans procession.

Qui dit huertas dit agricole, protection, demander des récoltes. Ici on essaye de faire quelque chose de symbolique, au plus près possible. Il n'y a pas que des personnes religieuses. On n'est pas là pour imposer une religion ou autre. On a notre virgen, on essaye de faire le mieux pour elle. Le pèlerinage doit être très joli. C'est magnifique, la messe chantée avec le coro rociero.

Le père Casas est fils de républicain espagnol réfugié en France et n'a pas baigné dans la culture espagnole dans son enfance. Il a été nommé à Mauguio en 1993. Il est investi dans la vie de Mauguio, il fut ainsi membre de la délégation qui se rendit à Lorca lors du jumelage avec cette ville, il est le président du jury lors du concours de paella, etc.

Père Casas Lorsque je suis arrivé la romeria existait depuis 5 ans comme fête franco-espagnole. La messe était organisée par quelques familles avec une animation de Pepe Linares.

Pour les espagnols la fête est liée à une fête religieuse, pour un anniversaire, ou une fête historique. Il n'y a pas de fête en Espagne sans une fête religieuse. Le civil et le religieux sont très mêlés. Il ne peut y avoir de fête sans lien avec approche chrétienne. Ça correspond en même temps à une démarche intérieure qui est celle de la prise de conscience de ce que nous sommes en vérité, que de passage sur la terre, et on a besoin de se rattacher à quelque chose. Ce qui explique qu'il y a eu ensuite une procession avec une statue qui s'appelle nuestra senora de las huertas pour rappeler tous ces ouvriers qui ont contribué au développement de Mauguio et son agriculture. La vierge a un chapeau de campesina a la place d'une couronne. J'ai voulu marquer cette réalité au cours d'une messe. Ils ne sont pas très pratiquants mais c'est très vécu avec une grande qualité. Cette journée est très marquée par le caractère religieux, festif et familial. Je pense que tout se tient.

²⁵ Une explication à cette référence est donnée en partie 2 dans le document. Il faut remarquer que la procession de Mauguio ressemble plus à ce qui était autrefois en au Rocio plus important que le pèlerinage de la pentecôte, qui est le traslado. Le traslado consiste à transporter la Vierge depuis son sanctuaire jusqu'à l'église paroissiale, en particulier à l'occasion de sécheresses exceptionnelles (Rocio veut dire rosée).

Dans les traditions religieuses espagnoles il y a le souci d'un pèlerinage annuel pour un saint patron ou bien un pèlerinage marial. La procession ici n'a pas un caractère processionnel comme en Espagne. En Espagne il y a fanfare et musique. Ici c'est spectaculaire mais sobre sans cantique dans les rues. On est dans une culture laïcarde, on ne peut faire de prosélytisme qui choque les autres. J'y tiens. La procession n'a pas un caractère religieux quant aux cantiques et aux chants. C'est plus un défilé. Une procession supposerait la présence du clergé, de la croix. Ce n'est pas facile. Les gens redécouvrent le caractère d'une procession qui va de l'extérieur et qui vient au centre en passant par le lieu de la fête. Accompagner cette procession ca ne me gêne pas mais associer des prières ca me paraît difficile compte tenu de l'acculturation. Les gens ne connaissent pas les cantiques.

Cette foi s'exprime avec une statue à la vierge, ce qui est la caractéristique des non pratiquants. On a une dévotion à Marie et pas christique. C'est une religion populaire qui doit être recentrée sur l'essentiel. Ca permet de dire on est que de passage, vivons le, en chrétien faisant la fête. Depuis qu'il y a le cœur de Barcelone la messe est d'une qualité supérieure. Il y avait le maire de Lorca et le consul d'Espagne. Il y avait le religieux et le politique.

G. Vangilisti. « La messe, la première année on l'avait faite dans l'église. Avec Juan Villanueva on avait été voir le père Galtier qui nous avait reçu favorablement. Son idée était de faire une fête populaire où on va associer des gens qui ont envie de prier, le côté classique d'une romeria, l'aspect religieux qui vite se transforme. La procession ca fait 4-5 ans qu'il y a la vierge. Ca c'est Daniel qui l'a mis en place. Au départ c'est une fête païenne même si ca s'appelle la romeria. C'est le paradoxe de ces fêtes espagnoles : ils prennent le prétexte des fêtes religieuses pour faire la bamboula. J'ai assisté à des fêtes où la vierge ils la voient passer de loin. Je suis partagé : c'est bien car ca donne un aspect exotique à cette fête mais quelque part c'est une invention, c'est artificiel. C'est bien de l'avoir fait mais il faut voir si ca perdure, si les gens se reconnaissent la dedans. »

Alain Marin La procession il faut qu'elle y soit, mais je la trouve trop caricaturale, c'est trop decorum, il n'y a pas assez de religiosité. Il y a un groupe qui est vraiment dans l'esprit procession, une quinzaine de personnes. J'ai participé au Rocio. L'ayant fait le pèlerinage de Mauguio me paraît anecdotique. Il n'y a pas assez de ferveur catholique. Je pense qu'il faut attendre, donner du temps. Par exemple lors de la messe il y a un chant final de sortie, mais les gens ne sortaient plus de l'église. Les espagnols ont perdu l'habitude de sortir avec un chant. Ils voyaient cela comme un spectacle. Ils ne sortaient pas. Même les espagnols ont oublié certains codes.

Il y a eu opposition des laïcs, alors que dans les années 50 il y avait une procession camarguaise, sortie vierge de l'église, tour du village par la circulaire jusqu'à la vierge route des étangs »

Je retire de ces entretiens qu'il y a une volonté de développer cette procession en référence aux processions espagnoles qui sont des moments fondamentaux de la fête espagnole, mais que la procession ne livre pas son sens religieux, par le fait que les participants sont « acculturés ». Paradoxalement ce sont les opposants qui en voient le sens et qui font pression sur la mairie. Il me semble que les promoteurs de cette procession adoptent une attitude prudente et naviguent en prenant en compte les sensibilités locales, mais leur ambition et que le sens de la procession soit révélé. Comme je le montrerai dans la section suivant sur l'histoire, leurs actions au cours des dernières années indiquent cette volonté. Comme le disent G. Vangelisti et A. Marin le temps montrera si c'est la parade ou la procession qui se développera.

Proposition d'une histoire de la fête

A partir des comptes rendus du Midi Libre, j'ai essayé de suivre les principaux événements, les entretiens qui tentent de donner un sens à la fête. Le Midi Libre ne développe pas un journalisme d'investigation, mais j'ai été surpris de pouvoir dégager du sens à partir de la structure répétitive de leurs articles (entre 3 et 10 par Romeria) et des variations qui s'en dégagent. J'ai organisé les résultats de ce suivi dans le tableau 1 (en annexe) en choisissant plusieurs entrées de lecture. Le sens donné est en général issu d'un éditorial, d'un article de couverture. Dans la colonne tauromachie je n'ai pas indiqué la critique tauromachique qui est indépendante de la Romeria ; j'y relève les éléments qui montrent des variations au cours du temps. Le Midi Libre a choisi de faire des zooms sur des personnes ou des thèmes, et de souligner des événements particuliers. Enfin j'indique les variations de programme.

L'analyse du tableau, associée aux entretiens que j'ai menés et restitués précédemment me conduisent à proposer la trame historique suivante qui se construit sur trois phases qui se chevauchent.

La phase de création : « faire plaisir dans la rencontre interculturelle ». En 1989, comme nous l'avons vu, des acteurs majoritairement non « espagnols-melgoriens » créent la Romeria del encuentro, dans une démarche de « faire plaisir » à la communauté espagnole, dans un contexte qui s'y prête : la culture espagnole est devenue présentable, la dimension culturelle de la fête votive locale s'est affaiblie (c'est d'ailleurs à la même date ou presque que l'association Pichoto Camargo se lance dans sa journées culturelle et religieuse). L'évènement que tout le monde relate est le concert de Manolo Escobar qui était une très grande star et qui chantait pour les migrants. L'esprit est celui de la révélation de cette culture espagnole, de la rencontre franco-espagnole. Fort de ce succès de la première année la Romeria va se développer assez rapidement. Les premières années se développent sur cette idée de fraternité inter-culture, de villes sans frontières. La messe de 1993 comprend des personnes costumées du Languedoc, de la Camargue et de Séville. Le Midi Libre rapporte la participation des joueurs de rugby dans l'esprit débridé de la troisième mi-temps.

La phase de croissance et l'émergence du discours de préservation de l'identité : « la romeria n'aime pas le pastis, le merguez et la techno ». En même temps que se poursuivent les démarches de jumelage avec Lorca, le message de l'authenticité, du vrai, apparaît au milieu des années 90. En 1996 on écrit pour la première fois que « Mauguio veut conserver la fête à sa juste dimension, de la fête familiale et non de la feria ». A partir de cette date, je perçois une évolution dans l'esprit de la fête qui va mélanger deux discours en associant deux dangers desquels il faut se préserver, le danger de la perte d'authenticité espagnole et celui du danger du mercantilisme. En 1997, les casetas sont réservées aux associations melgoriennes, sous l'égide de l'authenticité et du strict respect de la tradition. En 1998 le message devient défensif : « contre la gardienne et les steacks frites ». En 2000 le message est devenu très clair : « l'élégance agit comme un calmant après la feria nîmoise, Mauguio ne se lâche pas, elle maîtrise. La romeria est une affaire de familles dans un souci rigoureux de fidélité à la tradition ». Ce message d'authenticité et de respect sera répété chaque année. Le succès de la Romeria attire de nombreuses personnes à Mauguio et tenir une

caseta peut se révéler lucratif.²⁶ Les messages incantatoires ne semblant pas suffire les objectifs seront formalisés dans les années 2002-2003. Une charte est édictée pour les tenants de casetas. « Les merguez et les frites seront proscrites, une décoration spécifique et une cuisine typique sont de rigueur, la musique doit être espagnole de tradition, la musique moderne techno même espagnole n'est pas autorisée. Des contrôles fréquents seront effectués et pour les fraudeurs qui ne se plient pas aux contrôles d'authenticité le contrat prévoit la fermeture définitive de la caseta par les forces de gendarmerie ». En résumé, « la romeria n'aime pas le pastis, le merguez et la techno ». Sous le couvert d'une lutte contre le mercantilisme²⁷, le discours sur la rencontre évolue aussi. Tout le monde n'est pas invité à la rencontre : « les odeurs de merguez couvrent les parfums de paella, la musique techno gâche les sévillanes et cela risque d'attirer une faune dont le désintérêt des traditions espagnoles est manifeste ». En 2002 un des acteurs clés donne une nouvelle version du sens de la rencontre « nous l'avons baptisée del encuentro car nous voulions en faire un lieu d'échange et de rencontres pour tous les espagnols. Notre but était de préserver une unité de culture, de tradition, de religion ». Lors de la même année le Midi Libre rapporte que « Le pèlerinage c'est le pèlerinage des espagnols qui viennent à Mauguio ».

La phase actuelle : l'émergence du sens social et religieux. En 2003, on organise la première fiesta campera (un rendez vous pour les costumés andalous) suivie d'une procession jusqu'à la statue de la vierge. En 2005 la virgen de las huertas est apportée de Lorca, elle est bénie en tant que protectrice des maraîchers et sera l'objet de la procession (voir ci-dessous)²⁸ qui l'emmènera tout d'abord jusqu'à l'entrée du village et qui l'emmène maintenant jusque dans l'église. Depuis quelques années la messe n'est plus une messe flamenca mais une messe avec un corro rociéro. C'est aussi en 2005 qu'est inauguré le Patio Juventud, qui symbolise le lieu de l'enseignement de la culture espagnole auprès des enfants. Le nombre de casetas va se réduire à petit ; seules les associations sportives melgoriennes pourront tenir une caseta (subsistent deux bars). Le message porté par les acteurs principaux de la Romeria devient celui que l'on porte généralement sur les fêtes instituées : « l'idée même de la Romeria, c'est la rencontre, le mélange de personnes de toutes conditions sociales, de toutes croyances. Il n'y a aucune distinction entre Espagnols et Français ». Maintenant que l'identité espagnole de la fête est assurée et que le danger de l'évolution en « féria » circonscrit, ceux qui sont en charge de la fête s'attèlent à la tâche de diffuser le sens d'une Romeria. On retrouve alors le discours social et religieux que l'on attribue au carnaval en général et plus précisément aux fêtes espagnoles ou aux pèlerinages espagnols, celui d'un lieu et d'un temps de rencontre où les différentes classes sociales sont mélangées, les

²⁶ D'après les quelques discussions que j'ai eues sur le plan financier il y a deux stratégies pour les tenants de casetas. Celle d'une mise en scène de qualité de la tradition, correspond à ce désir de montrer une culture mais elle coûte cher et la caseta ne tire pas de bénéfice financier, si elle ne perd pas de l'argent. L'autre stratégie plus mercantile peut être montrée du doigt. A cela, quelques représentants d'associations qui tiennent des casetas que j'ai rencontrés disent que c'est l'occasion pour eux de garnir les caisses de l'association ce qui pallie la faiblesse des subventions octroyées par la mairie.

²⁷ Le mercantilisme est pointé du doigt par tous. Quelque soit le camp, l'adversaire est fustigé pour sa vénalité : « il cherche à faire grandir la Romeria pour augmenter le nombre de consommateurs » vs « il maximise les gains en réduisant les dépenses »

²⁸ L'idée, qui est contenue dans le nom de la Romeria, fut affichée en 99 : Il suffirait de sortir le Saint Patron de l'église en procession pour que tout soit comme en Andalousie (Midi libre Juin 1999)

codes de la vie sociale habituelle sont cassés et tout le monde se retrouve autour des codes institués par la fête. Un observateur extérieur, autrefois très impliqué :

« Mauguio, ce qu'ils ont cherché à faire et ils ne sont pas très loin de le réussir, c'est une grande messe. Il est évident qu'ils ne sont pas loin de communier. Il y a la tauromachie, une forme de religion, le flamenco, les danses, le chant, la procession, tous les ingrédients y sont. Il ne leur manque pas grand chose pour que ce soit vraiment le truc ».

Ces codes et valeurs sont ceux de l'authenticité espagnole ; certains y voient la perte d'une partie du sens originel de cette fête.

« A titre personnel j'aurai aimé, que la romeria évolue plus sur le cote mélange des arts et cultures. Littérature, peinture, cinéma. Ca se fait à petite touche, mais on aurait pu aller plus dans ce sens ».

Les acteurs sont aussi conscients de la nécessité d'innover petit à petit.

« On a plein d'idées mais si la mairie ne nous aide pas... On va rester dans notre petit cercle et si rien ne se passe les gens iront ailleurs, la typicité melgorienne disparaîtra ».

Partie 3 La création d'une fête : s'inventer et s'identifier

Bien qu'il n'y ait apparemment pas de tension entre les melgoriens espagnols et ceux qui ne partagent pas cette origine, la création d'une fête « espagnole » à Mauguio met en saillance une identité. Par la création et l'appropriation d'une fête dont on clame l'authenticité il y a bien définition d'une frontière entre « nous » et « les autres » (Barth, 1995). J'ai montré dans le chapitre précédent que paradoxalement cette fête a été en grande partie créée par « les autres » pour « faire plaisir » et dans un moment de doute sur la fête locale. L'appropriation fut à la fois rapide si on la mesure à l'aune de son succès et à la participation et lente si l'on remarque que les organisateurs sont toujours à l'heure actuelle en quête d'une authenticité de cette fête. Par ailleurs, la fête s'appelle la *romeria del encuentro*, le pèlerinage de la rencontre. Qui est l'objet de la rencontre ? Le discours oscille à ce sujet : il s'agit parfois de la rencontre des espagnols entre eux, et parfois de la rencontre avec « les autres ». Les mêmes personnes tiennent les deux discours à des moments différents. Ainsi se jouent en même temps ce que D. Juteau (Juteau, 1996) a appelé la frontière intérieure et la frontière extérieure. La frontière intérieure, fondée sur le sentiment subjectif d'appartenance, produirait une égalisation intérieure tandis que la frontière extérieure serait maintenue par la persistance de différences de l'autre et redéfinie par la recréation de coutumes nécessaires à la persistance de la frontière. Nous avons vu dans le chapitre précédent que le processus continu d'organisation de cette fête est à la fois un mouvement de précision et d'affichage du « nous » et un mouvement de différenciation voire d'exclusion de l'« autre ».

Dans le premier chapitre de cette discussion je cherche à identifier les valeurs dont les acteurs se réclament et je compare ces valeurs avec celles développées lors de la fête et de la tauromachie camarguaise. Je mets ainsi en opposition la référence à la maîtrise et au contrôle dans la fête espagnole (de Mauguio) et la référence à la liberté dans la fête camarguaise. Je tente de discuter cette tension à la lumière de la littérature sur la fête. L'opposition entre les valeurs n'est pas une opposition entre les individus; les espagnols de Mauguio ne rejettent pas les camarguais de Mauguio et inversement. Les deux fêtes et les deux tauromachies co-existent et la plupart des individus participent aux deux fêtes et s'investissent dans les deux tauromachies, ou pour le moins les acceptent. Pour paraphraser la plupart de mes interlocuteurs, le melgorien a la « double culture ». Dans le deuxième chapitre de cette discussion je cherche à analyser les discours de justification de la fête et de la tauromachie, tant camarguaises qu'espagnoles, pour identifier l'alter que ces discours révèlent.

Chapitre 1 Respect espagnol et liberté camarguaise

Le matériel que j'ai acquis, par mes entretiens, mes lectures et mes observations m'amène à penser que les deux fêtes et les deux tauromachies opposent deux valeurs antagonistes, le contrôle et la liberté. Je tente ici de défendre la thèse que la fête espagnole de Mauguio est une fête qui célèbre le respect des normes et des règles collectives, qui révèle l'individu dans la rigueur de la pratique tandis que la fête camarguaise célèbre la liberté.

J'étaye cette thèse par un ensemble d'extraits de discours que j'ai sélectionnés au sein de mon matériel à propos de ces deux mises en scènes d'une tradition, avant de mettre en opposition les figures qui se rencontrent dans l'affrontement commun, l'homme et le taureau.

Le contrôle dans la romeria del encuentro

Dans la politique locale, la Romeria est placée sous le signe du contrôle, du respect et de la maîtrise de l'authenticité. La mairie, qui est le bailleur de fonds et le maître d'œuvre de cette fête tient ce discours chaque année et, ne se sentant pas écoutée, a édicté une charte à cet effet. Je cite à nouveau ce passage qui fait appel à la rigueur, la tradition, la spécificité et l'authenticité, et indique son intention de faire jouer la force publique pour que ces valeurs soient respectées.

« Les merguez et les frites seront proscrites, une décoration spécifique et une cuisine typique sont de rigueur, la musique doit être espagnole de tradition, la musique moderne techno même espagnole n'est pas autorisée. Des contrôles fréquents seront effectués et pour les fraudeurs qui ne se plient pas aux contrôles d'authenticité le contrat prévoit la fermeture définitive de la caseta par les forces de gendarmerie ».

L'objectif est de correspondre aux canons de la fête espagnole pour vivre et montrer la culture « telle qu'elle est ». Pour convaincre de la pertinence de leur stratégie, les organisateurs invoquent les errements des ferias de Nîmes et Palavas que la vénalité des promoteurs auraient conduit à des métissages monstrueux. L'exigence d'authenticité sur la fête dans son tout s'applique aussi à chacune des composantes. A propos de la nourriture, de nombreux articles du Midi Libre portent sur le concours de paella, expliquant à chaque fois combien ce plat requiert un savoir faire particulier et le respect de recettes héritées des ascendants espagnols. Le jury quant à lui s'appuie sur des critères bien précis pour identifier la meilleure paella de l'année.

Les danses sont soumises au même regard exigeant, le concours de sévillanes récompensant la chorégraphie et la « tenue » au sens propre comme au sens figuré. Un premier extrait révèle le contrôle physique et mental dont le danseur ou la danseuse doivent faire preuve : « Le moindre geste des mains et le placement du corps étant toujours soigneusement réfléchi » (Midi libre, 19 Juin 2000). L'extrait suivant commente la performance d'une danseuse : « le geste est sur, puissant, impérieux, osé » « la vigueur et la précision du geste alliées à des couleurs fortes » (Midi libre, 2 Juin 2006). Enfin un commentaire sur une danseuse qui a proposé des innovations : « ses innovations font grincer des dents; on l'engage dans la lutte entre tradition et modernité » (Midi libre, 2001)

J'analyserai plus bas la corrida dans cette réflexion sur le contrôle mais soulignons d'ores et déjà que l'évènement tauromachique est soumis à la même exigence. Ainsi pour rendre compte du succès de l'organisation des corridas de Mauguio, El Andaluz exprime la valeur de respect : « la date est respectée par l'aficion ».

Poursuivant l'examen des différentes composantes de la Romeria, je relève quelques commentaires sur la partie religieuse de la part de deux des organisateurs actuels. Le premier extrait relève la quête de respect qui doit précéder le paraître, tandis que les deux extraits suivants se réfèrent au pèlerinage du Rocio pour souligner tout d'abord la primauté de l'ordre sur le désordre, et ensuite la déception engendrée par le non-respect des règles, avec, à nouveau l'assimilation à la feria de Nîmes, le parangon du non respect.

« J'attendrai de Mauguio qu'il y ait de la ferveur. Je suis croyant non pratiquant, je ne sens pas de croyance dans 80% des gens, le côté respectueux. Qui dit flamenco, dit paraître. Ils en oublient la Vierge alors qu'à la base c'est le principe »

« Pour la procession (du Rocio), on dirait la foire d'empoigne mais tout est réglé au cordeau ».

« Justement cette année je regardai à la télé à la pentecôte à 3 heures du matin, salta la vierja. Ils manquent de respect. Ça devient une grande beuverie en plus. Il y en a qui vont avec du cœur, d'autres y vont pour s'amuser. Les confréries y vont avec le vrai cœur. Mais c'est devenu tellement fréquenté que ça devient comme Nîmes. Là ce sont les confréries elles mêmes qui ne respectent pas leurs règles. En plus ils sont partis dans l'autre sens. J'étais très déçue et je n'étais pas la seule ».

Les organisateurs ont parfois inséré des spectacles équestres dans le programme. On trouve alors ce commentaire dans le Midi Libre : « l'art exigeant du dressage à l'espagnole ». J'ai retrouvé ci-dessous un document sur la relation au cheval à Lorca, qui met en relation la relation au cheval avec la procession de la semaine sainte. « Ici, à Lorca, 90 % de l'intérêt que l'on porte au monde du cheval est logiquement en étroite relation avec les Processions de la Semaine Sainte. Car avec ce spectacle que l'on donne dans la rue, avec tous ces chevaux et la passion que cela représente, cela fait que, depuis tout petits, on est motivé et l'on veut un jour participer à la Semaine Sainte, et, si c'est possible, à cheval. De là viennent nos racines dans le monde du cheval et donc c'est exactement ce qui nous unit, nous, c'est ce lien si particulier qu'il y a entre le cheval et la Semaine Sainte »(Barnes, 2002).

Je relève cette citation dans un article à propos du pèlerinage du rocío qui généralise la recommandation de rigueur et contrôle au tourisme culturel en général : « Le tourisme culturel est motivé par des biens patrimoniaux intangibles, comme la tradition et la mémoire, qui exigent des traitements rigoureux, respectueux et qui ne banalisent pas le contenu ». (Villa Diaz, 2006).

En deçà des mises en scènes, ce sont les valeurs individuelles, les façons d'être qui sont en jeu comme en témoigne cet extrait d'un des principaux acteurs de la Romeria.

« Je parle avec mes voisins, pour savoir qui on est. Je dis bonjour. Je suis peut être vieille France. On m'a éduqué comme ça avec le respect. Oui, oui je suis d'origine catholique. Aujourd'hui on est très égocentriques. Le péché il vient de là. C'est la débrouille, c'est malsain »

Liberté en Camargue

« Peuple de Melgueil , toi qui depuis les Ligures (...), toi qui a vu les cavaliers de Mahomet (...) toi qui a vu le Dragon Tudesque (...) malgré la peste, les épreuves en tous genres, comme la Mer et le Mistral, tu es restée libre » Poète René Théron.

Un des mythes fondateurs de la Camargue est celui de la liberté. L'identité Provençale et Camarguaise s'est construite dans un combat de libération de la tutelle centrale en utilisant l'arme culturelle. F. Mistral, le marquis de Baroncelli et d'autres faisaient partie du Félibrige. Le nom de félibre contient le mot libre qui signifie à la fois « livre » et « libre » en provençal, ce que l'on peut interpréter par l'esprit même du Félibrige : acquérir la liberté au travers de la culture. Ce mythe repose sur une vision, celle de l'ivresse du galop à travers des espaces désertiques - sans limites apparentes, sans barrières trop denses, sans obstacles naturels - aux horizons indéfinissables où se mêlent dans des reflets confus le ciel, la terre et l'eau. Cette liberté fut et reste entretenue par le roman et surtout par le film Crin-Blanc d'Albert Lamorisse. Crin-Blanc le Camarguais est le seul cheval qui, devenu un héros de la culture universelle, a fait connaître sa race au monde entier. Crin-Blanc a largement diffusé le mythe de liberté, lui qui préfère se jeter dans le fleuve, avec l'enfant-cavalier, plutôt que d'être repris par les hommes. (Bonnet). A l'occasion de discussions avec des habitants de Mauguio, ceux-ci m'ont encouragé à aller voir le spectacle « la Camargue en Liberté » de la manade Vinuesa qui célèbre la liberté des chevaux, des

taureaux et des hommes ensemble. « Le mythe du Camargue sauvage hante tous les esprits. Il associe l'image du cheval et du taureau en liberté à celle d'une nature sauvage, aux deux sens du terme: une nature non aménagée, non cultivée, et une nature difficile à vivre - terre spongieuse brûlée par le sel, par le soleil, par le vent. Le cheval y est nécessaire à l'homme; mais ce cheval « pour l'homme » est un cheval sauvage » (Bonnet).

La plupart des personnes que j'ai rencontrées à Mauguio ont fait le lien avec le cheval, la manade et l'activité de gardian. Tous ont l'œil qui s'allume lorsqu'ils parlent de chevauchées :

« galoper avec un cheval dans les marais, derrière un veau, vous ne connaissez pas cette sensation, c'est une chose extraordinaire, il y a une sensation de liberté... »

Les jeux camarguais sont des manifestations de perturbation de l'ordre établi, comme dans l'abrivado lorsque ceux qu'on appelle les attrapaires tentent de perturber l'organisation des gardians dans un simulacre de vol de taureaux. J'ai trouvé deux versions du qualificatif « libre » dans les jeux avec les taureaux. Beaucoup disent que la course camarguaise était autrefois appelée course libre car toute personne pouvait venir se mesurer au taureau. Pour d'autre c'est la liberté du taureau qui est qualifiée, par opposition au jeu de taureau à la corde (bourgino) au cours duquel le taureau était attaché à une longue corde. On retrouve aujourd'hui cette liberté de se mesurer au taureau lors des nombreux encierros qui sont organisés pendant les fêtes de village. Tout au long des événements qui sont organisés au cours de la fête votive ce sont des valeurs de fuite et d'évitement, de courses dans un espace fermé mais sans direction (au contraire de l'encierro espagnol qui va d'un point à un autre), de transgression, de vol rituel, d'ivresse qui sont mises en avant.

Tout autant que dans la recherche, assez facile, de références à la liberté dans la culture camarguaise, j'ai trouvé dans l'analyse des processus récents des indications supplémentaires du fondement libertaire de la course. En effet, depuis une trentaine d'années un travail important de rationalisation et d'encadrement de la course camarguaise a été conduit. Je ne ferai pas ici l'histoire de la course camarguaise, mais retenons tout d'abord qu'en 1966 la course libre change de nom pour s'appeler la course à la cocarde et qu'en 1975 est créée la fédération française de course camarguaise (FFCC) qui sera reconnue comme fédération sportive. En 1995 trois accidents mortels lors d'abrivados et bandidos endeuillent St Rémy de Provence, Aigues Mortes et les Saintes Marie de la Mer. Voici quelques extraits qui résument les événements qui vont accélérer l'évolution récente du monde de la course.

« Pour la première fois, les familles de personnes qui ont été tuées sur la voie publique ont porté plainte. Instantanément, le milieu camarguais et de la bouvine s'est senti agressé. Trois présidents de comité de fête, trois maires ont été mis en examen, la veille de Noël risquant des amendes de 300.000 F à l'époque et des peines d'emprisonnement allant jusqu'à 3 ans. Il y a eu une prise de conscience du fait que l'on n'était pas au-dessus des lois. Derrière les procès des trois, il y avait la menace de tuer ces activités, ces spectacles de rue. Les gens commencent à avoir des velléités de lâcher des taureaux sur l'autoroute. Est né le CDTR, comité de défenses des traditions régionales. J'ai fait venir Gérard Christol qui était à l'époque le bâtonnier de Montpellier et Me Fontanes qui était le bâtonnier de Nîmes. Ils ont expliqué aux gens qu'il ne fallait pas en vouloir à la loi car la loi était là pour nous protéger et que la loi c'était le législateur et que le législateur c'était nous qui l'éliions. Et donc il fallait plutôt chercher des outils qui nous permettaient d'opposer « à cette loi » des arguments recevables pour que sur ces problèmes là il y ait jurisprudence. On a mis en place le rassemblement de Beaucaire à Tarascon parce que c'est là que serait

jugé le 1er cas. On a été 30.000 ce jour là. L'évènement antérieur de référence c'est la levée des tridents en 1910 organisée par F. Mistral. On a montré aux juges que de tout temps, cela s'est fait comme cela. Il n'y avait pas de barrières. Après, les procès ont eu lieu, et tout le monde a été relaxé. La conséquence ça été la prolifération des barrières, des panneaux, des bombes, il n'y avait jamais de bombes, voyez quand il y a un abrivado, vous entendez la bombe, il n'y en avait jamais avant. Pas de bombes, des panneaux, attention Manifestation taurin, vous en voyez de partout y compris des panneaux routiers, voilà c'est parti de là. Et ça marque un tournant ».

En effet depuis cette date là un gros travail de rationalisation de la course camarguaise et du milieu de la bouvine en général a été effectué dans le but de le légitimer. La légitimation s'est grandement appuyée sur la démonstration de l'existence d'un secteur économique qui restait jusqu'alors invisible. Comme indiqué dans l'entretien, les barrières sont installées pour protéger les spectateurs, la bombe annonce les lâchers de taureaux, le taureau Camargue a obtenu son label AOC, les écoles de raseteur exigent des éducateurs pourvus d'un diplôme de la fédération. On entend des regrets et des protestations

« Avant c'était la course libre, tu rentrais comme tu voulais. Ça s'appelait course libre. Après il a fallu passer par l'école de raseteur. Après ça été fédéré par la ffcc sous le ministre de la jeunesse et des sports. C'est plus encadré, les éducateurs doivent avoir des diplômes. Je peux plus tourner, il faut un diplôme. On est obligés de suivre. Les assurances, déjà qu'elles ne suivent pas, elles n'auraient pas suivi la course libre. Les raseteurs sont obligés de prendre l'assurance de la fédération plus une assurance personnelle. »

Il existe actuellement un gros conflit et une situation de blocage au niveau de la FFCC. Je n'ai pas cherché à comprendre cette situation. La FFCC, validée au niveau national, entre en concurrence avec des organes locaux, régule. Elle a sauvé la course et les jeux taurins lorsqu'ils étaient menacés par la rationalisation, la légitimation centrale, mais elle rentre en concurrence avec des acteurs qui revendiquent à la fois leur liberté d'agir et leur part du gâteau et du pouvoir.

Les raseteurs jouent souvent le rôle de boucs émissaires dans les discours. Il leur est reproché leur vénalité (ils préfèrent gagner de l'argent que de favoriser l'esthétique du raset et de faire briller le taureau), de ne pas connaître les racines puisqu'ils ne vont pas dans les manades leur préférant les loisirs de la ville et d'internet, leur prétention à vouloir être représentés collectivement dans les arcanes du pouvoir. En bref, on leur reproche de se comporter en sportifs de haut niveau à l'instar des footballeurs professionnels (sport avec lequel beaucoup d'entre eux ont hésité).

Plusieurs interprétations sont possibles, la plus directe étant celle du conflit pour le pouvoir et la prise de contrôle de l'économique qui a été révélé et a servi d'argument pour faire face à la menace de disparition. Il est aussi possible d'interpréter ces protestations et les conflits actuels en les présentant comme un malaise vis-à-vis du processus de régulation, de centralisation et de mise en conformité avec des normes supra-territoriales. La course camarguaise a toujours vécu avec le danger de l'extérieur, c'est comme cela qu'elle est née et qu'elle a construit son sens politique. C'est en cela qu'elle est manifestation de l'identité, celle d'une liberté d'une expression locale dans le rapport social et dans le rapport à la nature. Comme l'analyse R. Keerle (2004), les stratégies d'adaptation pour répondre aux attaques extérieures la transforment et la rendent fragile de l'intérieur. Sans aller jusqu'à la sentence extrême d'Hemingway à propos de la corrida (« elle existe non pas pour les étrangers et les touristes mais en dépit d'eux ; chaque modification qu'on y fait pour obtenir leur approbation, qu'on aura jamais, est un pas vers la suppression totale ») j'avance ici que les troubles actuels de la course camarguaise seraient, en partie, liés à un effet

pervers de sa mise aux normes supra locales, passant du jeu au sport, de la race au label AOC, de la légitimation politique à la légitimation économique troublant ainsi la portée du message libertaire.

Finissons sur la fête votive. Cette fête est présentée comme une fête de la jeunesse : la communauté ouvre un espace de liberté à l'ensemble des habitants mais surtout à la classe d'âge des jeunes. A l'origine il s'agissait de cette classe qui allait partir au service militaire à qui on offrait cet espace de liberté avant leur départ. L'espace de la ville entière leur est ouvert, sans limites, l'organisation leur en est en partie confiée. Les classes d'âge supérieures espèrent que l'excès ne sera pas exagéré mais ne restreignent pas la liberté. Les jeunes se confrontent au danger et à la violence, dans les jeux avec les taureaux et parfois avec les autres. Ils se confrontent aussi au danger de l'alcool et de la drogue. L'ancien maire de la ville s'était ainsi fortement opposé au préfet qui avait réduit la durée de la fête la nuit, la restreignant à une heure du matin. Il voyait dans cette restriction de liberté le germe de la violence car l'excès ne diminuerait pas mais serait réduit sur une durée plus courte. Je trouve aussi significative l'insertion de la « festo virginenco » qui est un rite de passage de la jeune fille dans le monde des femmes. Je considère le sens de cette fête comme un rite de passage. Les trois phases du rite sont traversées pendant la fête (Turner, 1990; Van Gennep, 1909 (1981)) : la séparation (les jeunes sont isolés du groupe) ; la marge ou liminalité (à l'écart du groupe les jeunes vont vivre leur liberté, en particulier en jouant avec les taureaux, sans contrôle des parents) ; l'agrégation (retour dans le groupe à la fin de la fête).

Le Biou et le toro bravo, le raseteur et le torero

Les analystes de la tauromachie opposent les deux taureaux espagnols et camarguais. F. Saumade a analysé en détail les différences entre tauromachies espagnole et camarguaise (Saumade, 1994a, 1994b, 1995, 1996, 1998). L'extrait suivant est édifiant pour ma discussion sur l'opposition entre respect et liberté.

« A travers l'analyse des rituels tauromachiques andalous et camarguais, de leur genèse historique et des systèmes imaginés qu'ils mettent en œuvre, on peut lire une version sociologique de l'opposition de principe : victime désignée, soumis à l'art du matador, le toro bravo est un animal de caste, agent de prestige lié à la haute classe andalouse et à son idéologie nationaliste, tandis que le cocardier, héros personnifié que l'on veut dominateur dans l'arène, est un animal de race, agent de prestige lié à la moyenne bourgeoisie foncière de Languedoc Provence et à son idéologie régionaliste. Invariablement issus de milieux marginaux, les officiants chargés de combattre ces animaux emblématiques sont intégrés dans la norme d'une société aristocratique (les toreros) ou libérale (les raseteurs) »(Saumade, 1994a) .

Je n'ai pas la prétention de proposer une synthèse de son œuvre particulièrement riche. Je restitue les principaux éléments et je présente ensuite ce que j'ai retiré des mes propres investigations.

Les taureaux.

A priori tout oppose les deux taureaux. « Le taureau est mobilisé dans l'affirmation identitaire. C'est ainsi que l'un des pères fondateurs du « Félibrige » – le mouvement identitariste provençal, créé au siècle dernier par Frédéric Mistral – a décrit le taureau provençal – qui était la métonymie de l'homme provençal – en lui prêtant systématiquement les caractères inverses du taureau espagnol. Sous la férule du marquis de Baroncelli-Javon, un élève de Mistral qui était entré dans la

Bouvino « comme on entre en religion », il s'agissait de rétablir la pureté de la race camarguaise et l'intégrité de l'emblème local face à l'intrusion du « sang étranger » et à l'impérialisme culturel espagnol (Saumade, 1995). On relève très souvent cette distinction dans les conversations. C'est souvent la première chose que l'on me précisait lors des entretiens :

« La corrida est importée d'Espagne, la course camarguaise est de chez nous, de l'Hérault, principalement du Gard et des bouches du Rhône. Le taureau camarguais est une spécificité de la région, on ne le trouve nulle part ailleurs ».

Le spectateur de la course camarguaise s'identifie au cocardier plutôt qu'aux hommes : le groupe s'est donné le nom de *la Bouvino* ce qui signifie « l'espèce bovine ». Lors de mes entretiens j'ai en effet pu mesurer à quel point les personnes de la bouvine s'identifient au taureau. J'ai conduit mon travail de terrain peu après la mort en course du taureau Priam, d'une manade de Mauguio. C'était le « taureau qui montait » élevé dans une manade proche du village où on allait le voir (on remarque à nouveau le lien avec la manade). Plusieurs personnes que j'ai rencontrées m'ont exprimé leur tristesse. Voici cette anecdote d'une conversation que la mère (alors enceinte) de Jeremy m'a rapportée avec une de ses amies :

L'amie « comment tu vas l'appeler ? »

La future mère : « Je voudrais l'appeler Jeremy »

L'amie : « Ah ouais, ce taureau était super ! »

A l'inverse, un espagnol de Mauguio :

« les taureaux ont un caractère différent. Les taureaux camarguais j'ai l'impression de voir de grandes chèvres »

Au cours de mes entretiens et à l'écoute des gens j'ai retenu pour le toro bravo les qualificatifs suivantes noblesse, bonté, suavité. La noblesse du taureau se mesure à la franchise de son agressivité à l'opposé de la violence débridée. Le taureau doit avoir un comportement agressif mais relativement prévisible afin de permettre au matador héroïque de rehausser ses prestations par de bonnes manières. Il sert l'ordre artistique. S'il n'est pas noble il est de mauvaise caste.

Inversement, dans l'idéal le bon cocardier est celui qui possède les vertus les mieux appréciées, la méchanceté et l'intelligence. Il apprend au cours de sa carrière à défendre ses attributs et à expulser les raseteurs de l'arène.

Les hommes

La course camarguaise ne réserve pas au raseteur le meilleur rôle : il est perçu comme un voleur rituel. On a aussi vu que l'intervention des hommes à pied lors des abrivados pouvait être considéré comme un vol symbolique de taureau. « Assumant le rôle maudit du chasseur de primes, ces officiants sont vêtus d'une tenue blanche qui contraste avec la noirceur immaculée du « véritable » taureau camarguais. Antagonistes de la bête du terroir, ils sont logiquement associés à l'altérité. Ainsi, si les raseteurs « travaillent mal », cherchant à feinter le cocardier de façon déloyale, les spectateurs passionnés les traitent-ils de « voleurs de poules » ou de « caraques », injures traditionnellement adressées aux étrangers de mauvaise vie et d'origine douteuse » (Saumade 1995).

L'affiliation de la course camarguaise à une fédération sportive, le passage obligé par des écoles pour la formation et la présence d'éducateurs diplômés a peut être tempéré cette représentation de voleur de poules, au regret des traditionalistes comme on l'a vu. Lors de mon travail de terrain j'ai effectivement remarqué que le raseteur n'est pas très admiré. On le respecte pour ses qualités physiques et surtout son courage, mais on râle régulièrement contre sa vénalité lorsque les rasets sont uniquement motivés pas le trophée en évitant de se mesurer au taureau et de le faire briller. On leur reproche aussi de se constituer en groupes pour faire briller tel ou tel raseteur vedette²⁹. Par ailleurs, à l'occasion de discussions sur la crise de la fédération j'ai très souvent entendu des jugements très sévères sur les prétentions des raseteurs. Il est intéressant de noter que l'appât du gain qui leur est reproché est en fait institutionnalisé : au cours d'une course, le taureau rentre avec des trophées qui ont une certaine valeur monétaire. Au fur et à mesure que le temps passe, le président annonce l'augmentation de ces valeurs ; Il annonce l'enchérissement de telle ou telle personne « deux euros de plus sur la cocarde de la part de Mr X, boucher dans tel village ; 5 euros de plus de la part de Mme Y, psychologue dans telle ville, etc ». Cela crée une intensité dramatique et renforce bien sûr la réputation de vénalité de raseteurs. Sur la base d'une égalité initiale cela construit une hiérarchie sociale entre ceux qui affichent leur statut économique aux yeux de tous et ceux dont le geste est ainsi acheté.

Une habitante espagnole compare le raseteur et le torero.

« Pour les espagnols le torero et le raseteur n'ont rien à voir. Le torero c'est une star internationale. Le raseteur c'est le local. Le raseteur est plus dans le sport. Il court, il saute. Ils sont tous habillés pareil, en blanc. Ils montrent leur savoir faire, ne sont pas dans l'apparat. Le torero est dans le combat, la croyance, le religieux. C'est l'apparat total. Quelqu'un l'habille dans des couleurs spéciales. Les bêtes font 250 kilos de plus et il est seul. Il y a tout un rituel. La course camarguaise est plus un sport qu'un spectacle. Les raseteurs s'échauffent comme des joueurs de foot. Le raseteur est un sportif, simple, il n'y a pas de religion. C'est de la compétition. Il fera de l'argent en fonction des attributs, il existe un classement. C'est plus un sport qu'un spectacle. »

Pourtant, au-delà du simple sportif, certains auteurs avancent que l'on devient raseteur en se soumettant aux trois phases du rite de passage selon Turner, la séparation (entrée à l'école, la liminarité, puis la réagrégation lorsqu'on acquiert le droit de concourir) (Allemand, 2006). Si le statut de sportif pur me semble en effet insuffisant pour rendre compte de la figure du raseteur, ce denier a bien l'image de l'individualiste compétiteur vénal qu'on n'intègre que dans les moments où il fait briller le taureau, c'est-à-dire au moment où le taureau l'a exclu.

Je ne développerai pas ici la figure du torero car lors de mon travail je n'en ai rencontré qu'un, je n'ai assisté qu'à une corrida et je ne me suis pas plongé dans l'imposante littérature sur le sujet. J'ai posé la question à El Andaluz de la différence entre les deux tauromachies :

« la tauromachie espagnole est très religieuse. C'est le côté mystique, mystère. Quand on va s'amuser avec un taureau Camargue, et bien justement, vous allez vous amuser. La tauromachie camarguaise, c'est une tauromachie de course, c'est une tauromachie où on s'échappe devant le taureau. Alors que la tauromachie espagnole c'est une tauromachie statique. On attend devant le taureau. C'est beaucoup plus dangereux. La camarguaise c'est une tauromachie fuyante, sportive. C'est un sport. D'abord ils ont une fédération, de

²⁹ C'était déjà le cas dans le passé comme le montre l'autobiographie de J. Siméon, J. (2002). *Une cocarde d'or et de sang* Actes Sud.

sport. Alors que nous non, nous, c'est un rendez-vous avec la mort, c'est... cette bestiole n'est pas là pour s'amuser. Il n'a pas ce côté mystique et mystérieux dans la course camarguaise. C'est plus une affaire de compétition.

Mystique, la corrida est aussi très hiérarchisée. « S'il fallait élaborer un type idéal du rituel de la corrida on pourrait le formuler de la façon suivante : contexte social hiérarchisé pour les spectateurs comme les acteurs, idéal aristocratique d'une gestuelle douce et harmonieuse, taureau soumis (Saumade, 1994a) ». J'ai effectivement été marqué par la saillance des relations hiérarchiques à l'occasion de mon observation des activités tauromachiques de la Romeria. Chacun a une position bien précise dans une hiérarchie que l'on actualise par de nombreuses formes d'interaction, salut, prises de position dans l'espace et le temps, formules autoritaires... L'origine du torero, son pédigrée sont indiqués. Alors que les raseteurs sont souvent gardians dans les manades où ils puisent leur enracinement en effectuant toutes les tâches comme de planter des clôtures, les toreros vont au campo, dans les élevages, essentiellement pour y toréer lors de tientas pour sélectionner les vaches, l'occasion pour eux de « donner la vie ». Ils sont alors l'honneur d'être invités à la table de l'éleveur. Ainsi, contrairement à la situation camarguaise il y a une hiérarchie entre la ville et la campagne. « La corrida apparaît comme le spectacle représentatif de la ville alors que les autres pratiques sont l'apanage du rural : en Espagne la corrida les pratiques rurales seraient les formes archaïques tandis que la corrida serait la forme savante et civilisée de la tauromachie » (Maudet, 2006).

Mes observations ne m'ont pas toujours permis de confirmer toutes ces hiérarchisations : il me semble que la corrida de Mauguio correspond plus aux corridas rurales décrites par les auteurs ci-dessus. Ainsi, une habitante de Mauguio dont les parents sont passés par Béziers au cours de leur trajectoire me confiait :

« A Béziers on va à la corrida avec la glacière, on fait comme les petits vieux en Espagne. On mange, on parle fort. A l'espagnole. Il y a opposition Béziers – Nîmes. Béziers c'est espagnol, populaire, simple. Les espagnols de Béziers trouvent le gardois guindé. Les Nîmois vont à la corrida bien habillés, avec des chemises camarguaises. M'as-tu vu. Béziers fait référence à l'esprit espagnol qu'on a dans les gènes. »

En conclusion, « les tauromachies professionnelles sont à la croisée de deux types de spectacles modernes : le sport et la représentation artistique (...) la course camarguaise structurée sur la base de championnats peut être rapprochée du modèle sportif tandis que la corrida est à plutôt à rapprocher du modèle de la représentation artistique, bien que considère que la course camarguaise se trouve entre deux dynamiques contradictoires, l'une qui lui fait adopter les formes et valeurs du sport, l'autre qui les refuse » (Maudet, 2006).

Au-delà de la tauromachie, la Romeria del encuentro et la fête votive se distinguent car elles se construisent et se représentent à partir de conceptions de la relation entre la règle et la liberté diamétralement opposées. Dans la version espagnole de la fête, l'adhésion collective à un ensemble de règles hiérarchiques strictes édictées par des autorités supérieures est la condition de l'harmonie collective et de la qualité du geste individuel, tandis que dans la version camarguaise de la fête, la configuration égalitaire est le prérequis d'une mise en scène des situations soit de défense des libertés soit de processus de libération par la transgression des règles.

L'originalité est que les Melgoriens disposent de ces deux fêtes. Ils sont nombreux, surtout parmi les jeunes à se féliciter de l'existence de ces deux fêtes auxquelles ils prennent part. D'autres n'adhèrent pas

« Je ne participe pas du tout à la fête camarguaise. La seule journée à laquelle je tiens c'est la journée à l'ancienne. Le reste c'est vraiment la beuverie, il y a plus de danger. »

La liberté naît du respect de l'ordre, la liberté naît de la contestation de l'ordre : nous sommes ici dans l'expression classique de la problématique de la fête au sujet de laquelle je propose un bref parcours de l'état de l'art ci-dessous.

Ordre et désordre dans la fête et le jeu

L'état de l'art sur les fêtes est très fourni et se construit justement en grande partie sur la relation entre ordre et désordre. A travers le court travail de bibliographie que j'ai mené et en adoptant une analyse de l'histoire des idées que plusieurs auteurs mentionnent je distingue deux cadres de pensées.

Un premier mouvement commence avec la pensée d'E. Durkheim sur l'effervescence collective, qui va conduire à une dichotomie qui oscille entre « l'ordre et la subversion » (Durkheim, 1912 (2003)). A la suite de Durkheim, R. Caillois (1950) oppose deux notions du sacré, le sacré de respect pour lequel il échafaude une théorie des interdits et le sacré de transgression pour lequel il propose une théorie de la fête : l'effervescence de la fête s'oppose à la vie régulière et son système d'interdits. Le sacré de respect se manifeste par les interdits, se définit par le séparé, le réservé. Les germes de l'anéantissement résident dans ce fonctionnement qui tend vers l'immobilisme ; il faut faire appel à la vertu créatrice des dieux et revenir au début du monde, se tourner vers les forces qui ont transformé le chaos en cosmos. Le temps mythique du chaos était à la fois celui de l'âge d'or où tout était possible mais tout était désordre. La fête serait une actualisation de cette période créatrice. La fête étant la suppression momentanée de l'ordre du monde il importe d'agir à l'encontre des règles. Pour Wunenburger (1977) deux types d'appréhensions s'opposent, l'un centré sur une organisation rigoureuse et la hiérarchie du temps, de la mémoire et de la nature, insérant l'individu dans une totalité de significations déjà données, l'autre axé sur la dynamique prospective du futur de l'espérance et de l'histoire, livré aux libres manipulations des individus créateurs de sens.

Un deuxième mouvement conteste, en partie ce cadre de pensée bipolaire que F.-A. Isambert (1982) qualifie de prototypique. Cet auteur voit lui aussi deux pôles à la fête, d'un côté le respect et de l'autre la transgression, mais cette mixité n'est pas la seule : la fête se situe quelque part entre la spontanéité et le cérémonial, entre la représentation et la reviviscence. Ainsi la fête insiste aussi sur ce qu'un groupe veut montrer de lui-même en se représentant et en se (re)vivant. Pour Obadia (2009) le modèle bipolaire essentialise la fête et universalise à priori ses formes et significations comme si partout et de tous temps, toutes les fêtes devaient se rapporter à cette essence antique. Il appelle à repenser le festif, le religieux et la violence sans les répartir sur l'habituelle échelle évolutionniste qui va de la tradition (un festif symbolique, un religieux dense, une violence maîtrisée) à la modernité (un festif tronqué de son symbolisme, un religieux dissimulé, une violence incontrôlable). Pour nombre d'auteurs actuels la fête doit être étudiée dans la relation qu'elle pose entre culture, identité et altérité.

J'ai tiré une première proposition de mon terrain et de l'analyse comparée du sens de la fête espagnole dans son contexte local et transnational et la fête votive dans son contexte camarguais : ces deux fêtes, toutes deux composés des mêmes parties et des mêmes objets tels le taureau, s'opposent par leur articulation inversée des valeurs de respect et de transgression. Les chercheurs en sciences sociales d'un courant donné ont effectivement construit leur analyse de la fête dans la relation entre le sacré et le profane, entre l'ordre et le désordre. Je n'ai pas les moyens dans ce travail d'aller plus loin que souligner la concordance entre mes recherches empiriques et les développements théoriques. A la critique d'essentialisation de ce modèle, je répondrai ici que la structure de ce modèle me paraît pertinente si on la pense dans un processus permanent de négociation de la part de l'ordre et du désordre. Les organisateurs et participants des deux fêtes font évoluer chaque année cette alchimie. Ce processus de négociation se comprend à partir d'un autre cadre d'analyse de la fête qui aborde cette entreprise culturelle à la partir des questions d'identité et d'altérité, ce qui est le sujet du chapitre suivant.

Chapitre 2 Analyse des discours : le jeu sur l'identité et l'altérité

Le sens général de la Romeria del encuentro est de vivre et présenter une culture dans son authenticité. Après vingt trois ans cette fête est aujourd'hui présentée come une tradition. Toutes les personnes qui ont moins de trente ans ont toujours connu cette fête. M. Agier postule que les fêtes (le carnaval de Bahia pour son cas) donnent l'occasion d'aborder, non pas les identités elles mêmes mais leur ritualisation qui offre le lieu problématique où on peut observer la « culture en train de se faire » par la mise en scène de l'identité(Agier, 2000). L'organisation de la fête joue au cours du temps sur le processus d'identification par la définition de « ce que nous sommes » et de « ce que nous ne sommes pas ». La conception de l'identité est relationnelle mais aussi relative à des enjeux précis, accès à la terre, accès au pouvoir, accès à des marchés économiques, etc. F. Barth a montré comment on pouvait changer de groupe ethnique en fonction des enjeux et des situations (Barth, 1995). Dans ce chapitre, je me penche tout d'abord sur ce processus de création d'une tradition et l'invocation d'une authenticité. Puis j'examine différents discours de personnes que j'ai rencontrées à propos de la Romeria et de la culture espagnole, que je considère comme autant de justifications et que je croise avec des références et des commentaires personnels à partir de mes observations. Je termine cette partie en essayant d'identifier quel est cet « autre ».

Le discours de la tradition : invention et bricolage

Certains auteurs pensent que la tradition renvoie au vœu d'une maintenance passéiste des us et coutumes. Fournier distingue les fêtes qui se réclament du patrimoine, d'après lui plus récentes et innovantes de celles se réclamant de la tradition. Pour lui les fêtes votives seraient a-patrimoniales se prêtant à une lecture dans le sens de Caillois et d'autres structuralistes sur la recherche du chaos alors que le patrimoine projette au passé ou au futur les représentations que nous nous faisons de notre identité actuelle (Fournier, 2004). Je ne pense pas que ce glissement conceptuel de la tradition au patrimoine soit nécessaire pour ouvrir le champ des projections au passé et au futur, dès lors que l'on étudie le processus d'invention de la tradition.

La romeria a acquis le statut d'une tradition créée il y a vingt-trois ans. Pour analyser la création de cette fête je me réfère tout d'abord à E. Hobsbawn et sa recherche sur l'invention des traditions. « Les traditions inventées désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement et tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui

implique automatiquement une répétition avec le passé. (...) L'objet et la caractéristique des traditions, y compris des traditions inventées, sont l'invariabilité. (...) Les traditions inventées semblent appartenir à trois groupes qui se recoupent : a) celles qui établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, des communautés réelles ou artificielles, b) celles qui établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorité, c) celles dont le but principal est la socialisation, l'inculcation des croyances, des systèmes de valeurs et des codes de conduite. »(Hobsbawm, 2006 (1983)).

Différencions tout d'abord la romeria elle-même, en tant que tradition, et ses composantes que l'on considère aussi comme des traditions. Au sens de Hobsbawm, la romeria del encuentro dans son ensemble est une tradition inventée. Elle fut créée en 1989, elle présente une structure qui varie très peu. Un grand nombre de règles ont été émises et ouvertement acceptées. Cette fête cherche à inculquer certaines valeurs que nous avons identifiées dans les parties ci-dessus. Je pense qu'elle appartient aux trois groupes que Hobsbawm identifie. Cette fête est née dans un contexte qui combine trois situations : i) la perte de la dimension culturelle au sein de la fête votive , ii) la volonté de « faire plaisir » à un groupe c'est-à-dire de légitimer le statut espagnol, « d'introduire du statut dans un monde de contrat »(Hobsbawm, 2006 (1983)) –les espagnols sont arrivés et se sont installés sur la base concrète puis symbolique d'un contrat de travail , iii) la transition démocratique en Espagne qui gommait le lien que Franco avait établi entre la tradition et son pouvoir³⁰. La romeria del encuentro répond avec succès aux trois objectifs que Hobsbawm leur assigne. Elle symbolise l'appartenance à un groupe dans une cohésion sociale –on souligne, à raison, la participation de toutes les générations-, elle légitime le statut des espagnols, elle propage des systèmes de valeurs et des codes de conduite.

Le propre de la Romeria del encuentro est son caractère transnational. La romeria de Mauguio dans son ensemble est construite en important ses composantes d'un ailleurs qui lui sert de gage d'authenticité. On respecte des traditions projetées dans le temps, c'est classique, et dans notre cas dans l'espace. Or j'ai constaté une multiplicité de projections. Au cours de ma recherche on m'a tout d'abord indiqué le lien avec Lorca, dans la province de Murcie, ville jumelée avec Mauguio. Celui qui fut le « conseiller en fête espagnole » lors de sa création avait pour modèle la fête de Jerez pour son penchant artistique et sur la région de Valence aux maisons de toits en roseau comme en camargue. Il est fait régulièrement référence à la fête de Séville (Mauguio le petit Séville). La procession se fait en l'honneur de la Vierge de las huertas, comme à Lorca honorant ainsi les agriculteurs, mais la référence est celle de la procession andalouse du Rocio, que les sociologues relient aux processus d'appropriation des marais de Donana semblables aux paysages de Camargue. On songe à organiser à Mauguio un encierro suivant le modèle de celui de Pampelune au pays Basque. Les espagnols de Mauguio se livrent à un processus de bricolage de l'authenticité, pour employer le concept proposé par Lévi-Strauss : « le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien

³⁰ Sur ce thème de l'émergence de fêtes transnationales après que le régime politique du pays d'origine soit devenu acceptable on peut voir une ressemblance avec les fêtes allemandes au sud du Brésil. Ces fêtes n'ont pas surgi spontanément, de manière informelle ou anomique, elles furent pensées orientées par des membres du conseil municipal et des entrepreneurs. En 1993, « les jeunes redécouvrent les traditions de leurs grands parents interdites pour des raisons politiques durant une génération entière. « nous allons montrer avec fierté notre musique, notre danse, notre gastronomie et surtout notre joie de vivre ». La fête met en scène l'arrivée des allemands et comment ils ont transformé la forêt en civilisation. Malenfant, S. (2009). La migration du folklore et des fêtes germaniques au sud du Brésil. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 25(3), 153-165.

qu'étendu, reste tout de même limité ; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main. Elle apparaît ainsi comme une sorte de bricolage intellectuel (...). Elle combine ces éléments pour construire un sens, comme le bricoleur, confronté à une tâche, utilise les matériaux pour leur donner une autre signification, si je puis dire, que celle qu'ils tenaient de leur première destination. (...) Comme les unités constitutives du mythe, dont les combinaisons possibles sont limitées par le fait qu'elles sont empruntées à la langue où elles possèdent déjà un sens qui restreint la liberté de manœuvre, les éléments que collectionne et utilise le bricoleur sont « précontraints » (Levi-Strauss, 1962). Ce concept de bricolage me paraît pertinent pour restituer le processus de création et d'évolution de la Romeria à condition de le penser comme un bricolage collectif : différents acteurs négocient au cours du temps l'apport et l'usage de composantes (tauromachie, nourriture, danse, évènement religieux) importées d'Espagne. L'ouvrage général est en place et change peu mais des pièces peuvent être rajoutées (tentative d'ajout de spectacles équestre, de concours de migas, patio Juventud) ou bien chacune des pièces peut être ajustée. Les pièces sont introduites pour le sens, lui-même le fruit d'une invention, dont elles sont porteuses. Par exemple le pèlerinage du Rocio lui-même relève d'une tradition inventée (voir ci-dessous le discours de l'intégration).

En somme, la romeria del encuentro serait une tradition inventée, invariable dans sa structure générale et son sens de représentation de la culture espagnole, qui est le fruit d'un permanent processus de bricolage collectif. Le cas de la Romeria del encuentro rejoint en cela le travail sur d'autres traditions inventées : « Les grandes fêtes semblent ainsi propices à la ritualisation, à la théâtralisation de l'ethnicité, à la mise en scène d'actes qui, très formalisés ou bien saturés d'émotion, mobilisent régulièrement l'adhésion du public et consolident une identité que l'environnement tend à diluer. Sous couvert de commémoration et de célébration folklorique passéiste paraissant figées dans la répétition, le groupe ne cesse en réalité de se renouveler et de s'affirmer, remodelant imperceptiblement les contours de l'ethnicité au fil des années, l'adaptant aux expériences individuelles et collectives. Si les temps forts de la vie festive contribuent ainsi efficacement à la symbolisation de l'ethnicité, l'étude dynamique de cette dernière permet aussi d'y voir, en deçà de cette fonction de symbolisation, le reflet indirect des conditions de vie et des rapports majoritaires / minoritaires tels qu'ils s'imposent quotidiennement. » (Bertheleu, 2000)

Le discours sur l'argent : développement économique et mercantilisme

L'argumentaire économique est utilisé dans deux sens différent, celui positif du développement économique et celui négatif du mercantilisme. Les mêmes personnes peuvent tenir les deux discours suivant la position qu'elles adoptent par rapport à un interlocuteur. En position de convaincre un interlocuteur extérieur de l'importance de la manifestation, le discours portera sur le développement économique. Au cours d'un de mes entretiens à propos de la tauromachie :

« Ca fait partie des retombées économiques et sociales. C'est que je me tue à leur dire. Au détriment de certaines politiques qui n'en veulent pas. C'est désolant car c'est plus qu'une tradition, ce qui va autour ça fait travailler des gens, des familles qui ont vécu autour de ça. En Espagne ou c'est très politisé aussi ils sont en train de revenir en arrière car c'est très lourd en finances ».

Comme le résume Maudet le développement économique fait partie des enjeux de la fête : « les fêtes taurines semblent parfaitement adaptées aux besoins et au fonctionnement des sociétés contemporaines qui les produisent : la récréation dont on assume désormais la portée re-créative, le développement économique dont on accepte qu'il puisse procéder d'activités apparemment non directement productives, l'affirmation des identités collectives qui ne cesse de valoriser l'authenticité de la culture et des traditions. » (Maudet, 2006). L'argument du développement économique a été fortement utilisé par les défenseurs de la course camarguaise lorsque celle-ci a été en danger, avec l'effet pervers de cette démonstration : une fois établie la dimension économique de l'activité, les acteurs en demandent leur part. C'est là qu'intervient le deuxième discours, négatif, sur l'enjeu économique. A propos de la Romeria :

« c'est devenu une machine à fric. On a perdu l'authenticité »

La littérature montre que d'autres fêtes furent confrontées à la même question. Pour Rinaudo (2005), le carnaval de Nice a évolué avec, à une certaine période, la volonté d'attirer du monde introduisant des concerts et techno parades, l'installation de villages VIP, dans le but de « gommer le local ». En conséquence des plaintes ont été émises à propos de la perte d'authenticité, marquant une différence entre une identité pour soi et une identité pour les touristes qui perpétue la tension entre les vrais niçois et la société cosmopolite qui faisait l'identité de la ville. Des artistes se sont érigés contre cette évolution et ont voulu mettre en place une manifestation alternative. Ils furent confrontés alors à une autre tension « celle qui distingue les velléités de conservation des attributs figés d'une culture essentialisée des tentatives d'accomplissement d'une identité à partir de connexions sémantiques, de branchements sur d'autres cultures mondialisées et qui revient, soit à exclure toute forme d'innovation et d'apports extérieurs soit au contraire, à devoir sans cesse faire preuve d'inventivité et de mise à distance ironique de ses propres positions sous peine de se voir appliquer à soi même les critiques d'inauthenticité portées aux autres » (Rinaudo, 2005).

Les contextes melgoriens et niçois diffèrent en particulier par la jeunesse de la romeria et par son caractère transnational qui font que cette fête est toujours en train de s'inventer, qu'elle est branchée sur un extérieur qui est l'Espagne. Pourtant, comme à Nice, l'opposition entre le mercantilisme et l'authenticité masque un discours sur l'altérité, sur la différence entre une identité pour soi et une identité pour les autres. Dans l'histoire de la Romeria que j'ai construite le discours contre le mercantilisme est concomitant avec un discours sur la Romeria comme une rencontre entre les espagnols. Mon interprétation du terme « espagnol » ici ne se restreint pas à ceux qui ont une origine espagnole mais s'ouvre à ceux qui s'investissent (justement de façon non marchande) dans la rencontre avec la culture espagnole telle qu'elle est pensée par les organisateurs.

Le discours de l'intégration

Le discours de l'intégration est souvent porté à propos de la tauromachie et des fêtes qui lui sont associées qu'elles soient camarguaises ou espagnoles. L'argument de l'intégration est utilisé dans plusieurs sens. Au cours de mon travail on m'a évoqué l'intégration à propos d'individus « pour s'en sortir », mais aussi dans un sens plus Durkheimien de société intégrée.

Dans le domaine de la course camarguaise le discours de l'intégration des jeunes « qui sans cela auraient mal tourné » est souvent servi. Cet argument est utilisé essentiellement pour les raseteurs

dont on a vu qu'il était souvent recruté parmi les marginaux, nouveaux arrivants non intégrés. Sabri Allouani, le « Zidane du raset » l'exprime ainsi :

« Mon projet serait de faire découvrir le métier de raseteur aux enfants. J'ai eu la chance de trouver ma vocation sinon j'aurais peut être mal tourné. Je voudrais faire une école taurine à La Paillade. Je voudrais faire découvrir aux enfants de 10-12 ans qu'ils puissent s'en sortir par le biais du sport. »

Le raset fait l'objet du même discours que celui habituellement porté sur les sports populaires comme le football ou la boxe. L'école taurine joue un rôle fédérateur aussi, soit en offrant la possibilité de cette ascension économique soit en « fédérant la jeunesse autour de ceux qui sont dans l'arène ».

Les deux formes d'intégration suivantes ont pour objet la société, la première correspondant à un projet, la seconde à une rhétorique. C'est tout d'abord l'ancien maire de Mauguio qui a contribué à la création de la Romeria pour pallier à la perte de pouvoir intégrateur de la fête votive. Les relations entre les générations s'étaient perdues dans cette fête à tel point qu'il a fallu créer des espaces différents. Le maire présente aussi la création de la fête comme un mouvement d'intégration culturelle en faisant entrer dans la culture locale les traits de la culture espagnole. Quelques années plus tard, la romeria del encuentro est présentée comme le mélange des classes sociales.

« L'idée même de la Romeria, c'est la rencontre, le mélange de personnes de toutes conditions sociales »

Mon observation comparée de la romeria del encuentro et de la fête votive me poussent à témoigner de la réussite de l'intégration intergénérationnelle de la Romeria. Je ne peux en faire de même en ce qui concerne le mélange de toutes les conditions sociales. Je n'ai pas de données qui me permettent de valider ou de réfuter cette argumentation.³¹ J'ai l'intuition qu'effectivement toutes les conditions sociales se mélangent dans la fête mais se rencontrent-elles plus à l'occasion de cette fête que dans la vie habituelle, jouent-elles le même rôle ? Des recherches complémentaires seraient nécessaires à ce sujet.

Sur le thème de la fête comme lieu et moment de l'intégration la littérature est abondante. Le carnaval de Rio est souvent présenté comme l'exemple de la fête qui mêle les différentes classes sociales, économiques et ethniques. Cette apologie du carnaval comme la rencontre du peuple avec lui-même, par delà les structures ordinaires a été contestée par Maria Isaura Pereira de Queiroz. « Elle montre que, loin d'être le carnaval du peuple et du renversement de l'ordre, le carnaval a été construit par l'élite créole qui, en mal de culture autochtone, a repris l'héritage portugais et l'a rénové selon ses propres normes. « L'entrudo », une vieille fête villageoise portugaise, a été restructurée, refaçonnée et réinterprétée jusqu'à se renommer « carnaval », reprenant l'héritage chrétien contre les origines viles et païennes de l'ancienne fête. Tout l'ouvrage tend donc à montrer la reproduction des structures sociales dans la fête carioca ; ce sont les élites créoles qui sont à l'origine de l'événement, qui le financent, qui le pensent et le contrôlent. L'intégration des couches inférieures et majoritairement noires dans le défilé carnavalesque s'est fait au prix d'un contrôle accru, en termes symboliques et financiers contre ces mêmes

³¹ D'après l'INSEE, Mauguio comptait parmi les actifs en 2009 111 agriculteurs, 573 Artisans, commerçants, chefs entreprise, 1101 Cadres, professions intellectuelles supérieures, 1880 Professions intermédiaires, 1824 employés et 1072 ouvriers

populations. Les créanciers des bandas (les groupes carnavalesques) sont issus des élites urbaines et si l'on trouve une accession des noirs dans la représentation de la cité, elle est conditionnée à l'acceptation de l'ordre social établi « (Pereira de Queiroz, 1992).

Le pèlerinage de Rocio qui est la référence religieuse de la Romeria fait l'objet de la même déconstruction. « Ce pèlerinage présente l'image d'une célébration à la fois religieuse et festive enracinée dans une longue tradition, d'une célébration dans laquelle les participants communieraient de façon fusionnelle par-delà leurs différences socio-économiques (Haubert, 2008) ». Plusieurs auteurs « déconstruisent » ce mythe : le pèlerinage du Rocio aurait pour enjeu la réactualisation d'enjeux fonciers et économiques. « Les populations des villages riverains des marismas inventent le pèlerinage à la vierge du Rocio à la pentecôte de chaque année pour continuer de s'imposer, même symboliquement, comme co-utilisateurs des marismas. (...) Même devenu phénomène de masse, ce pèlerinage du Rocio continue de marquer pour les populations locales leur attachement ancestral pour ces terres marginales qui furent pendant des siècles et au prix de bien des luttes, leur patrimoine et la condition de leur survie » (Picon & Ojeda, 1993). Martinez Moreno insiste elle aussi sur le mythe de la négation de la différenciation sociale, arguant que cette fête légitime les relations inégales. « La croissance de la romeria del rocio est un phénomène à comprendre dans les mouvements sociaux contemporains dans la société andalouse prise dans des tensions entre répression et transgression, pauvreté et prodigalité, tragédie et jeu, individualisme et solidarité ». (Martinez Moreno, 1997). Pour M. Haubert les mutations sont en relation très étroites avec les luttes sociales qui se sont déroulées en Andalousie : « Ne peut-on pas penser que le caractère champêtre du pèlerinage multi séculaire du Rocio permet d'affirmer les assises rurales et traditionnelles des nouvelles classes dominantes ? La réussite économique seule ne peut conférer le statut social espéré. L'acquisition d'un capital symbolique est nécessaire pour aller au-delà du capital économique. Deux points singularisent le pèlerinage du Rocio par rapport aux autres pèlerinages andalous : il est le seul où l'aspect festif s'est calqué sur celui de la feria de Seville et sa parade de la richesse et du statut social, et d'autre part l'extraordinaire expansion de la dévotion rociera est du au fait qu'il est devenu un symbole de l'identité régionale et son investissement par la bourgeoisie régionale » (Haubert, 2008).

Ces auteurs s'inspirent de la problématisation bourdieusienne d'une fête mêlant le sacré et le profane (Bourdieu, 1971) : dans une société divisée en classes, la structure de représentations et pratiques religieuses contribue à la perpétuation d'un ordre social, le légitimant. L'opposition entre la religion et la magie, entre le sacré et le profane, entre la manipulation légitime et la manipulation profane du sacré, dissimule l'opposition entre les différences de compétences religieuses, liées à la structure de distribution du capital culturel.

Pour employer ce type d'analyse je pense effectivement que nous sommes à Mauguio, sous le couvert d'une intégration dans et par la fête espagnole, en train d'assister à la re-création et à la revendication d'un capital symbolique par un groupe qui voudrait aller au-delà de la réussite économique et que ce capital s'acquière par les compétences à mobiliser une authenticité transnationale. Je ne pense pas, que le mouvement de création de la Romeria et son maintien correspondent à la perpétuation d'un ordre social au sein de la population espagnole. Je pense par contre que cette démonstration s'adresse à un « autre » que j'identifie dans la section suivante.

Qui est « l'autre » ?

Quel est le processus à l'œuvre dans la création et le développement de cette fête espagnole à Mauguio ? Que recherchent les organisateurs de cette démonstration culturelle ?

Les « espagnols de Mauguio » et la fête qu'ils organisent constitue un matériel stimulant pour les chercheurs en sciences sociales car ils fournissent un cas concret pour mettre à l'épreuve les théories et modèles élaborés par des écoles différentes sur les relations inter-ethniques. Je n'ai pas la prétention ici de faire l'exercice d'auscultation répétée de ce matériel sous divers éclairages et outillages mais, avant d'indiquer la direction que j'ai choisie je teste l'interprétation de l'école de Chicago.

Park distingue quatre étapes successives dans le cycle des relations interethniques (Park & Burgess, 1921) : i) la rivalité est une phase de co-existence sans relations sociales basée sur les rapports économiques, ii) le conflit correspond à une prise de conscience de la rivalité et crée une solidarité dans la population minorée, iii) l'adaptation est une phase d'acceptation des différences afin de réduire les conflits, iv) l'assimilation est la dernière phase au cours de laquelle les valeurs sont mélangées. Il faudra en général plusieurs générations aux migrants pour accomplir ce cycle, qui s'accompagne de moments de désorganisation sociale dans le groupe de migrants et de démoralisation individuelle, au cours de la deuxième génération en particulier, pouvant conduire à des déviances. La question fondamentale est celle de l'assimilation, concept qui est très discuté. Les auteurs de l'école de Chicago et leurs successeurs présentent l'assimilation comme la disparition de la culture d'origine pour l'individu qui s'identifie complètement à un groupe, l'acculturation étant le processus selon lequel la culture est adoptée par un groupe ethnique ; on parle aussi de syncrétisation qui serait une combinaison entre les cultures. Roger Bastide a proposé une variante de ce modèle en considérant plusieurs phases : résistance, adaptation, contre acculturation, assimilation culturelle (Bastide, 1970). La contre-acculturation est le rejet de l'acculturation, le retour à la culture antérieure au contact. Le placage de ce modèle sur les résultats de l'analyse que j'ai proposée dans ce document est mal aisé et peu éclairant. Je n'ai pas fait de recherche approfondie sur l'histoire des relations mais le cas des espagnols de Mauguio semble à peu près correspondre avec le début de ce cycle. Les espagnols sont arrivés comme ouvriers agricoles dont la France avait besoin, à ce titre la rivalité n'était pas forte. Les conflits ont existé et la plupart des espagnols que j'ai rencontrés se rappellent que leur parents ont subi la phrase « espagnols de merde ». Il ne semble pas que l'on puisse parler de désorganisation par le fait que les arrivées furent progressives et que les arrivants rejoignaient un groupe structuré. L'adaptation me semble réussie depuis longtemps et il y a eu une phase d'assimilation puisque « le melgorien type a la double culture ». Pourquoi dans ce cas se seraient-ils investis à ce point dans l'émergence de cette fête et la démonstration de leur culture ? L'hypothèse de la contre acculturation ne tient pas puisqu'il n'y a pas de mouvement de rejet de la culture locale. Bien que les successeurs de Park au sein de l'école de Chicago aient expliqué la persistance des problèmes de noirs américains en avançant une cyclicité des phases de conflit, adaptation –assimilation pour chaque génération en raison des différences de classes sociales, je ne pense pas que les travaux de l'école de Chicago me permettent de généraliser mon analyse sur la fête espagnole à Mauguio.

A cet effet, je mobilise plutôt les recherches qui portent sur les questions de frontières et d'altérité. Plutôt que de recenser plusieurs travaux, j'ai choisi de détailler ma lecture de celui que je pense être le précurseur d'une pensée que F. Barth ou D. Juteau-Lee prolongeront. Les

recherches en sociologie ont contesté l'approche primordialiste de l'ethnicité qui voyait dans la culture l'essence du groupe et tentait donc de décrire les traits culturels pour qualifier le groupe social. Max Weber a posé les bases d'une approche constructiviste et interactionniste qui sera développée par d'autres auteurs. Elke Winter résume la position de M. Weber « *Les relations ethniques sont des relations sociales- non pas des relations entre des ethnies essentiellement différentes ou entre des individus appartenant à des ethnies primordialement différentes, mais entre des individus et des groupes qui se constituent en jouant de différences repérées et systématisées, toujours socialement, construites et fondées sur une « expérience historique accumulée et interprétée en terme de culture, de langue, de mœurs, de « mentalité », etc., selon des contextes et des besoins multiples* »(Winter, 2004). Pour M. Weber (1971) c'est la relation sociale qui est importante. Deux types d'accord permettent de vivre ensemble : « *La sociation (Vergesellschaftung) est une relation sociale typiquement rationnelle puisqu'elle se définit par le fait que "la disposition de l'activité sociale se fonde sur un compromis d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivés de la même manière. En particulier, la sociation peut (mais non uniquement) se fonder typiquement sur une entente* ». (...) *A l'opposé de cette rationalité idéale, la communalisation (Vergemeinschaftung) est une relation sociale typiquement non-rationnelle car "la disposition de l'activité se fonde - dans le cas particulier, en moyenne ou dans le type pur - sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté [Zusammengehörigkeit]* ». En reprenant la synthèse de Patez (1997), voici les trois conditions de la communalisation selon M. Weber :

1. Une vie commune, le fait d'avoir quelque chose en commun (*gemeinsamkeit*). Il ne s'agit pas de relations sociales ou d'interactions réelles mais d'une communauté abstraite, imaginée.
2. Le sentiment subjectif de ce trait commun (*gemeinsamkeitsgefühl*).
3. Une communalisation ou relation sociale objective fondée sur ce sentiment, une orientation mutuelle qui consiste le plus souvent à une orientation collective politique (*vergemeinschaftung*). « Le fait d'avoir en commun certaines qualités, une même situation ou un même comportement ne constitue pas nécessairement une communalisation (...) pas plus que le simple sentiment pour la situation commune. En effet, c'est seulement au moment où, en raison de ce sentiment commun les individus orientent mutuellement leur comportement que naît une relation sociale, et pas seulement une relation individuelle au monde environnant »(Weber, 1971)

La croyance en une origine commune fait naître la conscience ethnique: elle peut être réelle et liée à une historicité commune, au souvenir d'une migration, au souvenir de communautés politiques passées, à l'attachement à des communautés culturelles sans liens de parenté ou enfin, cette croyance peut être basée sur des formes de relations qui ont persisté. Qu'elle soit fondée sur une origine commune réelle ou non, cette croyance est indispensable à la formation d'une communauté ethnique. Au cœur de cette croyance en une origine commune d'où provient un sentiment d'appartenance commune apparaît la notion d'honneur ethnique, qui s'apparente au concept d'honneur social. Elle découle de l'idée selon laquelle toute différenciation, puisqu'elle se rapporte à une échelle de valeurs et de mœurs partagées par la communauté, consiste en une hiérarchisation sociale. L'honneur ethnique, que M. Weber nomme également honneur spécifique de masse, tient sa particularité de ce qu'il relève d'une appartenance spirituelle, d'un sentiment de communauté (*gemeinsamkeitsgefühl*) qui ne nécessite pas d'être actualisé dans des relations sociales.

L'honneur ethnique est ici accessible à tous ceux qui appartiennent à la communauté d'origine telle qu'elle est crue. Que partagent concrètement les individus d'une communauté ethnique et qui les amène à se considérer dans cette appartenance? La coutume et le sens subjectif qui s'y rattache, favorisant l'intercompréhension au sein du groupe, est d'abord évoquée. Bien que non indispensables, la langue et la religion constituent également un facteur important dans la croyance en une communauté ethnique, la langue permettant une intelligibilité créatrice du sentiment. Enfin, lorsqu'on enlève tous ces éléments, les critères de différenciation qui paraissent les plus insignifiants sont mis en lumière : les différences esthétiques de l'habitus extérieur (les modes ou la manière de se coiffer par exemple) ou ce qui saute aux yeux par la conduite ou le comportement (les vêtements, le logement, la nourriture, la division du travail etc). Dans son analyse, M. Weber avance l'idée de la création ou d'une systématisation de ces caractéristiques en raison du contraste avec un Autre. C'est par les contrastes que l'habitus, les mœurs, les sentiments d'honneur et de dignité deviennent des conventions. M. Weber apporte à son analyse la notion de frontière et, ainsi, une dimension interactionniste. Pour que le processus de communalisation se réalise dans sa totalité, que la communauté ethnique soit opératoire, des activités communautaires doivent être repérées. C'est à travers l'activité politique que les communautés ethniques peuvent être considérées en tant que tel. En prolongement des travaux de Weber, on considérera que l'ethnicité est symbolique et liée à la situation sociale. Elle peut varier au gré de la situation et des situations, les individus choisissant de mettre en avant, en saillance telle ou telles de leurs identités selon les intérêts qu'ils peuvent en attendre ; l'ethnicité est du coup, ipso facto, un moyen de construire, de modifier et de manipuler la situation.

En conséquence, pour comprendre les ressorts de la création et du maintien de la fête espagnole, je me pose deux questions associées : Qui est l'autre, c'est-à-dire quel est l'archétype de celui qui est de l'autre côté de la frontière et quelles sont les valeurs qu'on lui attribue ? Quel est l'enjeu de la différenciation entre « nous » et « eux »?

Je tente ici de rassembler les éléments que j'ai acquis au cours de mon travail de terrain. La phrase la plus marquante que j'ai recensée est

« la romeria n'aime pas le pastis et le merguez »

ou dans sa version plus longue, partie d'un discours public

« les odeurs de merguez couvrent le parfum des paellas, du pastis et du whisky circulent dans certaines bodegas, la musique techno gâche les sévillanes et cela risque d'attirer une faune dont le désintérêt des traditions espagnoles est manifeste »

Au cours de la romeria, tout ce qui n'est pas espagnol est rejeté ; c'est la règle de la fête transnationale, on est à ce moment là espagnol. L'autre n'est pas celui qui n'est pas espagnol mais celui qui ne s'intéresse pas à la culture espagnole, c'est-à-dire qui ne vit pas à ce moment là cette ethnicité en refusant les habitudes alimentaires ou la musique qui en sont les traits. Mais on a vu que les espagnols de Mauguio ne se considèrent pas seulement comme espagnols. Ils sont aussi Camarguais, participent le plus souvent à la fête votive depuis leur enfance. A propos de la Romeria voici ce que dit le Père Casas :

« C'est une manière chaque année de se regrouper, de retrouver une réalité de la commune, avec l'agrandissement de Montpellier. »

Au long du document, on a beaucoup regardé les modes d'appartenance mais il faut regarder les façons d'être et à qui on s'oppose comme nous le conseillent Levitt & Glick Schiller (2004). Pour ces auteures, les modes d'appartenance sont les pratiques qui signalent ou créent une identité, qui démontrent une connexion consciente à un groupe particulier. Les façons d'être sont les relations sociales et les pratiques dans lesquelles les individus s'engagent plutôt que les identités associées à leur action. Ils ont la possibilité d'agir car ils vivent dans ce champ social. A propos des façons d'être, voici un premier extrait issu d'un entretien avec une responsable de la mairie

« Les nouveaux arrivants c'est plus difficile, ils ont du mal à s'intégrer. Ils arrivent avec leur propre culture, ne travaillent pas forcément à Mauguio. Mauguio c'est le dortoir, ils veulent la tranquillité. Pendant la fête c'est dangereux. Ils ne font pas d'effort, sont de suite en conflit. Les rues barrées les font râler ».

Voici un deuxième extrait issu d'un entretien avec un espagnol très actif dans l'organisation de la romeria

« Je ne suis pas contre ceux de Montpellier, ce n'est pas forcément Montpellier. Il faut savoir vivre ensemble, partager des moments de passion autour de tradition et amitiés, c'est beau. Il n'y a pas que ça. Je ne suis pas fermé au lyrique, aux concerts. C'est un peu dommage que les élus réfutent ces valeurs de tradition. C'est vrai qu'on ne les encourage pas avec ces valeurs de traditions, avec des lois mal placées à Bruxelles ou ailleurs. Ça tue l'âme d'une ville. Pour Montpellier, on accepte très bien les nouveaux arrivants. Aujourd'hui on écoute plus des gens de l'extérieur parce qu'ils ont un bon phrasé, une bonne façon de voir les choses, mais je pense que ceux là oublient qu'on est une ville agricole et qu'il y a des valeurs de tradition et de respect. Si on n'aime pas ça il ne faut pas vivre ici. Il ne faut pas rouspéter parce qu'on fait la queue derrière un tracteur, ou un coq. Quel bonheur on a ! A 10 heures on ferme la rue pour l'abrivado et les gens râlent car ils ne peuvent pas aller à la plage... Des gens qui ont vendu leur pavillon à Paris et Lyon sortent leur loi sous prétexte de la tranquillité. Je ne suis pas un citadin car j'aime la provence, faire la grillade, parler avec les gens. Dans une ville de 17000 habitants, les gens ont vendu à Paris et viennent faire augmenter les prix. Pour nos valeurs, les élus doivent faire attention : de vouloir faire avec les nouveaux arrivants faire une ville morte... déjà il faut des prix modulés, qui va acheter 500 euros/ m2 ? Moi je veux bien une ville de retraités de toute la France mais ceux qui ont acheté, je ne les vois pas dans la ville faire vivre le commerçant. Je ne vais jamais en Espagne acheter ceci ou cela. Je suis un puriste, je suis un commerçant, je consomme sur ma propre ville. On a créé des villes dortoirs point barre. »

Je livre à nouveau le témoignage de l'ancien maire de Mauguio

Le melgorien quand il arrive, il est comme moi il veut habiter là sauf que quand il est là il ne veut plus personne, il en veut plus d'autres. Quand mon équipe est partie en 2001 on est arrivé péniblement à 142 logements sociaux. Et puis après ça a été des drames absolus. On faisait des aménagements, on a eu des personnes qui venaient protester : vous allez tuer mon patrimoine, je ne veux pas d'arabes. Mais c'est historique ça. On est passé à côté de la ligne de chemin de fer, parce qu'à l'époque on n'en a pas voulu. Il y a eu un bagarre phénoménale quand le canal du Bas Rhône à traversé la commune « Nous vivant il ne traversera pas la commune » »

En 2002 R. Keerle (Keerle, 2004) a fait construire à des habitants de Mauguio des cartes mentales de leur territoire. On voit que la carte d'un retraité récemment installé comprend son quartier

résidentiel et une vague représentation du centre ville, tandis que deux anciens melgoriens l'un d'origine espagnole et l'autre non dessinent le centre ville et soulignent chacun les lieux de la tauromachie qu'ils préfèrent. Pour Maudet, la tradition tauromachique qu'elle soit Camarguaise ou espagnole affirme un attachement à la terre et la ruralité (Maudet, 2006). Le taureau peut être utilisé dans l'affrontement foncier, tel que me l'a indiqué un Melgorien :

« Le long des marais tant qu'il y a des taureaux il n'y aura pas d'immobilier. Toutes les mairies même au nord de Montpellier veulent les taureaux pour feu et pour la pression foncière. »

Plaçons-nous pour une fois du côté de « l'autre ». Je n'ai pas interrogé beaucoup de ces « urbains » installés à Mauguio. J'ai cependant été frappé par une expression répétée par des personnes qui regardent des jeunes jouer avec des taureaux : « *ce sont des sauvages !* ». Pendant quelques années la ville de Montpellier organisait une présentation tauromachique « Toros d'Ô » camarguaise et espagnole sans mise à mort. Elle était l'objet des attaques des anti-corrida sous le slogan « Montpellier n'est pas une ville de tradition ». Le lien transnational est aussi mobilisé pour asseoir une inscription rurale :

« Mauguio est aussi une terre maraîchère. La sortie de la vierge, en se référant aux traditions est le symbole de l'unité et de la protection à venir. »

En conclusion, à la lumière de ces extraits qui portent sur les relations d'appartenance mais aussi sur les façons d'être, le jeu de la recherche de l'autre nous conduit vers « le nouvel arrivant » financièrement aisé qui n'adhère pas aux valeurs rurales. En face de lui se pose le melgorien « rural », d'origine espagnole ou non. Pour poursuivre l'exercice demandons-nous quel serait le projet politique : pour M. Weber le politique tend à assurer la domination. Je ne vois pas de projet politique de la communauté espagnole. Je pense comme je l'ai dit plus haut qu'il y a revendication d'un capital symbolique par un groupe qui ne se contente pas de la réussite économique mais à ce stade de mon travail je n'ai pas perçu d'ambition politique. Celle-ci viendra peut être plus tard. Je pense par contre que les melgoriens « ruraux », qui s'appuient sur une double légitimité, transnationale espagnole et camarguaise qui se rejoignent dans la ruralité et le taureau, ont cette revendication d'exercer le pouvoir sur la commune ou la communauté de communes, s'opposant en cela aux « non ruraux » de l'intérieur et à l'ambition hégémonique de la ville et l'agglomération de Montpellier. « Coutume et intérêt ne peuvent, pas plus que des motifs d'alliance strictement affectuels ou strictement rationnels en valeur, établir les fondements sûrs d'une domination. Un facteur plus large s'y ajoute : la croyance en une légitimité » (Weber, 1971).

Conclusion

J'avais posé la problématique générale de ce travail comme celle de l'articulation entre l'inscription transnationale de descendants de migrants et les relations sociales qu'ils entretiennent sur leur lieu d'arrivée. J'ai abordé cette question par l'étude de la création d'une fête espagnole par les habitants de Mauguio que j'ai voulu étudier en contre point de la fête votive de cette petite ville. Les fêtes sont à la fois le lieu et le moment clé du processus d'identification et de rencontre. En procédant par l'observation, par des analyses historiques et par l'analyse de discours de ceux qu'on pourrait appeler des entrepreneurs d'identité, j'ai conduit un processus d'élicitation des valeurs que ces deux fêtes célèbrent: le respect des normes pour la fête espagnole et l'acquisition de liberté pour la fête camarguaise. J'ai ensuite analysé les logiques d'invention de la tradition en montrant que la fête espagnole se construit comme une négociation collective à propos de

l'inscription culturelle transnationale, que les acteurs ont développé un ensemble de discours de justification sur la marchandisation et sur l'intégration qui masquent le processus d'appropriation du capital culturel et enfin que ce capital culturel approprié par le groupe des espagnols qu'il légitime est investi de concert avec le capital culturel camarguais pour la défense du mode de vie rural.

References

- Agier, M. (2000). *Anthropologie du carnaval. La vie, la fête et l'Afrique à Bahia* Parenthèses/IRD.
- Allemand, R. (2006). Un espace de non-enseignement: les écoles de raseteurs et la "fé di biou". In C. Bernié-Boissard, L. S. Fournier & J.-P. Michel (Eds.), *Tauromachies, sport, culture. Regards croisés sur les publics* (pp. 147-164): L'Harmattan.
- Allemand, R., Rouanet, S., & Gleyse, J. (2010). La fête du taureau ou de taureaux dans la fête? Ethnographie des fêtes votives en zone bouvino. *Sociétés* 107(1), 73-86.
- Andre, L., & Bosc, J. (1885). *Haine d'un gardian, roman de moeurs Languedociennes*. Nimes.
- Anton Hurtado, J. M. (1996). La romeria de Murcia en Espagne. Un pèlerinage entre changement et continuité. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 23, 104-109.
- Barnes, A. G. (Writer). (2002). *Bleus, Blancs, Lorca ou Chronique d'une Semaine Sainte*.
- Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières In P. Poutignat & S.-F. J. (Eds.), *Théories de l'Ethnicité* (pp. 203-249). Paris: P.U.F.
- Bastide, R. (1970). *Le prochain et le lointain*. Paris Editions Cujas.
- Bernié-Boissard, C. (2006). Le public des courses de taureau: une contre-distinction? In L. S. Fournier, B. Berthemet & J.-P. Michel (Eds.), *Tauromachie, sport, culture. Regards croisés sur les publics* (pp. 25-50): L'Harmattan.
- Bertheleu, H. (2000). Cohésion sociale, ethnicité et hiérarchies : fêtes et rituels lao en France. *Revue européenne de migrations internationales*, 153-170.
- Berthemet, B., & Seguela, J. MEMOIRES D' IMMIGRATIONS LA RETIRADA, février 1939 : SUR LES CHEMINS DE L' EXIL.
- Bonnet, J. La fabrication des mythes. Une approche ethno-historique du cheval camarguais. from <http://recherche.univ-montp3.fr/eurides/articles/camargue.pdf>
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux *Revue Française de sociologie*, XII, 295-334.
- Caillois, R. (1950). *L'homme et le sacré* Gallimard.
- Cercle archéologique melgorien. (2001). *Raconte-moi les rues de Mauguio* Service des affaires culturelles de la vie de Mauguio.
- Cour des comptes. (2004). *L'accueil des immigrants et l'intégration des populations issues de l'immigration*
- Di Jusco, C. (2010). *Xénophobie et traditions. Enquête en milieu bouvino. Exemple d'un village de petite Camargue* Université Paris 7 Denis Diderot, Paris.
- Domergue, R. (2005). *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*. Paris L'Harmattan.
- Durkheim, E. (1912 (2003)). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Presses Universitaires de France.
- Fernandez Vicente, M.-J. (2004). *Emigrer sous Franco. politiques publiques et stratégies individuelles dans l'émigration espagnole vers l'Argentine et vers la France (1945-1965)* ANRT.
- Fournier, L. S. (2004). Le patrimoine, un indicateur de modernité. A propos de quelques fêtes en provence. *Ethnologie Française*, 34(4), 717-724.
- Glick Schiller, N., Basch, L., & Szanton Blanc, C. (1995). From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration. *Anthropological quarterly*, 68(1), 48-63.

- Granier, G. (1994). *Mémoire d'un réseau de solidarité chrétien aux immigrés espagnols*. Paper presented at the Rencontres Méditerranéennes, L'intégration des Espagnols et l'identité Hispanique en Languedoc Roussillon.
- Green, N. (2006). Fernando Devoto et Pilar Gonzalez Bernaldo (dir.), *Émigration politique. Une perspective comparative : Italiens et Espagnols en Argentine et en France*. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 61, 219-220.
- Guarnizo, L. E. (2003). The economics of transnational living. *International Migration Review*, 37(3), 666-699.
- Guigou, E. (1976). *Les contraintes de la vie Vauverdoise. Histoire politique, religieuse et économique de Vauvert 1789-1977*. Montpellier Impr. Rouvière frères.
- Hatem, F. (2003). Sévillane et flamenco en France (entretien avec Chantal Rabourdin). *La Salida*, 34.
- Haubert, M. (2008). Traditions festives, enjeux économiques et distinctions sociales dans le pèlerinage andalou du Rocio. *Sociétés contemporaines*, 1(69), 149-171.
- Héritier, M. (2009). *L'exil des républicains en France : une chance pour la France? un des moteurs du retard économique pour l'Espagne?*. Paper presented at the Exils, errances, rencontres. Retrieved from http://www.n.u-cergy.fr/IMG/Monique_Heritier_coloque_exils.pdf
- Hernandez, E. (1995). *Reflexions sur l'immigration "les Espagnols de Mauguio"*. Université Paul Valéry, Montpellier.
- Hobsbawm, E. (2006 (1983)). Introduction: inventer des traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *L'invention de la tradition*: Editions Amsterdam.
- Isambert, F.-A. (1982). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris Editions de Minuit.
- Juteau, D. (1996). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal Pressus Universitaires de Montréal - Editions du Cerf.
- Keerle, R. (2004). La tauromachie camarguaise en quête d'un territoire. In C. Bernié-Boissard (Ed.), *Tauromachies et identités locales* (pp. 59-73). L'Harmattan.
- Kévonian, D. (2005). Enjeux de catégorisations et migrations internationales Le Bureau International du Travail et les réfugiés (1925-1929). *Revue européenne des migrations internationales*, 21(3). Retrieved from <http://remi.revues.org/2522>
- Laborieux, A. (2002). *Des siècles de Bouvine - Une approche historique de la tauromachie provençale et languedocienne* Espace Sud.
- Lacroix, T., Sall, L., & Salzbrunn, M. (2008). Marocains et Sénégalais de France: permanences et évolutions des relations transnationales. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 24(2), 23-42.
- Levi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage* Plon.
- Levitt, P., & Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38, 1002-1039.
- Lujan Ortega, M., & Garcia Martinez, T. (2008). Recorrido etnográfico por la comarca del "Pradico": fiesta y rito en la Navidad lorquina por San Antón. *Alberca, Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca*, 6, 217-248.
- Malenfant, S. (2009). La migration du folklore et des fêtes germaniques au sud du Brésil. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 25(3), 153-165.
- Marchandise, S. (2007). *Circulations et territorialisation. Exemple du quartier Figuerolles-Gambetta de Montpellier*. Université Paul Valéry Montpellier 3.
- Marconot, J.-M. (1985). *L'Analyse de la conversation, le livre de Vauvert* Fédérop.
- Marconot, J.-M. (2001). *Entre ville et village, les récits de Saint-Gilles* RIRESC-Recherches

- Martinez Moreno, R. M. (1997). La romeria del Rocio en Andalucia, une fiesta de la postmodernidad. *Gazeta de Antropologia*. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10481/13566>
- Maudet, J.-B. (2006). Le taureau marque son territoire (festivités taurines et identités territoriales du Sud-Ouest européen à l'Amérique Latine). *Annales de Géographie*, 4(650), 361-387.
- Mira Abad, A., & Moreno Seco, M. (2010). Españolas exiliadas y emigrantes : encuentros y desencuentros en Francia. *Les Cahiers de Framespa [En ligne]*, 5 Retrieved from <http://framespa.revues.org/383>
- Morice, A. (2006). Pas de séjour sans travail, ou les pièges du travail saisonnier – l'exemple des Marocains dans l'agriculture *Migrations Société*, 18(107), 211-231.
- Morice, A., & Michalon, B. (2008). Les migrants dans l'agriculture : vers une crise de main-d'oeuvre ? Introduction. *Etudes Rurales*, 182, 9-28.
- Noiriel, G. (2010). *Le massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 Août 1893* Fayard.
- Obadia, L. (2009). Le petit bal qui finit mal... Un invariant de la fête? Festivité, violence et territorialité chez les sherpas du Nord-Népal. In L. S. Fournier, D. Crozat, B. Bernier & C. Chastagner (Eds.), *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein de loisirs* (pp. 17-25).
- Olivier de Sardan, J. P. (2003). L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants. *Etudes et travaux*(13).
- Park, R., & Burgess, E. (1921). *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago University of Chicago Press.
- Patez, F. (1997). Les relations communautaires ethniques selon Max Weber *Les Cahiers du Cériem*(2), 53-62.
- Pereira de Queiroz, M. I. (1992). *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*. Paris Gallimard.
- Pichoto Camargo. from <http://www.pichoto-camargo.asso.fr/index.html>
- Picon, B., & Ojeda, J. (1993). De la nature "ressource" à la nature institutionnalisée dans les deltas du Rhône et du Guadalquivir. *Méditerranée*, 78(3-4), 69-79.
- Rinaudo, C. (2005). Carnaval de Nice et carnivals indépendants. Les mises en scène festives du spectacle de l'authentique. *Sociologie et sociétés*, XXXVII(1), 55-68.
- Saumade, F. (1994a). *Des sauvages en occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris Editions de la Maison des sciences de l'homme
- Saumade, F. (1994b). L'hispanité en Languedoc et Provence: une image de l'autre. *Ethnologie Française*, 24(4), 728-738.
- Saumade, F. (1995). L'élevage du taureau de combat: du héros au mythe. Essai d'anthropologie comparée. *L'Homme*, 35(136), 35-51.
- Saumade, F. (1996). Race régionale, identité nationale. Pour une ethnologie des comportements électoraux. *Terrain*, 27.
- Saumade, F. (1998). *Les tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique* Comité des travaux historiques et scientifiques.
- Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24.
- Schmitz, J., & Humery, M.-E. (2008). La vallée du Sénégal entre (co)développement et transnationalisme. *Politique africaine*(109), 56-72.
- Siméon, J. (2002). *Une cocarde d'or et de sang* Actes Sud.

- Turner, V. (1990). *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*. Paris Presse universitaires de France.
- Van Gennep, A. (1909 (1981)). *Les rites de passage*. Paris Picard.
- Vial, E. (2004). Tirer l'échelle ? Tensions et rejets de nouveaux arrivants au sein de l'émigration antifasciste italienne. *Revue européenne des migrations internationales [En ligne]*, 20(2). Retrieved from <http://remi.revues.org/965>
- Villa Diaz, A. (2006). El rocío y el turismo de peregrinación. *Cuadernos de turismo*, 18, 151-174.
- Weber, M. (1971). Les relations communautaires ethniques *Economie et société, l'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie* (pp. 124-144). Paris: Pocket.
- Wimmer, A., & Glick Schiller, N. (2003). Methodological nationalism, the social sciences and the study of migration: an essay on historical epistemology. *International Migration Review*, 37(3), 576-610.
- Winter, E. (2004). *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme à l'Etat multinational* PU Laval.
- Wunenburger, J.-J. (1977). *La fête, le jeu et le sacré* Editions universitaires.
- Zaretsky, R. (2008). *Le coq & le taureau. Comment le marquis de Baroncelli a inventé la Camargue*. Editions Gaussen.

ANNEXES

Annexe 1 : Tableau synthétique de l'analyse des articles du Midi Libre sur La Romeria del Encuentro

Annexe 2 : Liste des personnes rencontrées

#

Annexe 1 : Tableau synthétique de l'analyse des articles du Midi Libre sur La Romeria del Encuentro

An	Sens donné	Tauromachie	Evénements	Interview, zoom sur	Programme*
1989	Fête champêtre Journée, d'amitié franco-espagnole	Hommage à la rejoneada Marie Sara Choix résolument andalou avec accompagnement à la guitare	Concours de paella, Chanteur andalou Manolo Escobar	Le torero gitan Curro Carro. Thème inconstance du gitan, difficulté de faire accepter son art	Une journée Tournoi de football, concours de sévillanes, encierro enfantin, messe flamenca, concours de paëlla, festival taurin, concert
1990	Les villes sans frontières, liberté, fraternité		Chanteur guitariste gitan Manzanita Concours de paella Messe flamenca	Les toreros Palomo Linares et José Fuentes	Trois jours : Messe flamenca, concours de paella, festival taurin, concours de sévillanes
1991			Messe flamenca Spectacle flamenco		Messe, Concours de sevillanes, concours de paella, festival taurin, démonstration de dressage de cheval
1992	A Mauguio on aime le vrai, l'authentique, la passion	Une novillada, un rejoneador		Les chanteurs invités, Pepe Linares Alain Marin, danseur de Mauguio	
1993		Novillada, rejoneador Une corrida	Messe avec participation costumée de Languedociens, Camarguais et Sévillans		encierro

An	Sens donné	Tauromachie	Evénements	Interview, zoom sur	Programme*
1994	Union entre les communes de Manguio et Lorca	Corrida de rejon et corrida toreros a pied			encierro
1995	Esprit foot et rugby		Match de foot contre anciens professionnels Rencontre de rugby	La participation du club de rugby aux festivités	Caepa pour les enfants des écoles taurines
1996	Manguio veut conserver la fête à sa juste dimension de la fête familiale et non de la feria	Novillada et corrida			Concours de migas, spécialité de la région de Murcia Animation avec les cavaliers andalous
1997		Rejoneo et corrida	Place aux associations melgoriennes pour la fête		Caepa pour les enfants des écoles taurines
1998	Parfaite intégration de la communauté espagnole qui fait partie de l'identité melgorienne, parfait respect des cultures et traditions	Corrida en costume du XVIIIème siècle	Dixième anniversaire	Maria Cabrera, concurrente du concours de migas Père Cazas	
1999	Confirmé son authenticité andalouse Le lien Manguio Lorca a travers trois portraits Le strict respect de la tradition	corrida		Portrait de Jean Miras, mémoire des espagnols de Manguio Portrait de Marie Sol Fernandez tenante d'une cassetta Portrait de Pascal Morales, taxi Manguio Lorca	

An	Sens donné	Tauromachie	Evénements	Interview, zoom sur	Programme*
2000	L'élégance agit comme un calmant après la feria nîmoise, Manguio ne se lâche pas, elle maîtrise. La romeria est une affaire de familles dans un souci rigoureux de fidélité à la tradition	corrida		Madeleine star de la paella Pierre Verdu et le flamenco El Andaluz organisateur des corridas Camille Juan de l'école taurine, participant à la capea	Cabestia portugaise (lâchers de taureaux) Compagnie comico taurine
2001	Authenticité, Multiples cassitas	Bolsin, rejoneador Tony Marins	Association lunelloise prend une cassita Lou Revivre, trois cassitas Cassita du foot	Mme Vidal adjointe à la Mairie en charge de la Romeria Alain Hughes et l'association Lou Revivre, trois cassitas	Bolsin (pour les espoirs) remplace la capea pour les enfants Cavaliers de Tony Martins Lâchers de taureaux à la portugaise
2002	Garder son authenticité La charte La romeria n'aime pas le pastis, le merguez et la techno El encuentro veut dire la rencontre entre les espagnols Le pèlerinage c'est le pèlerinage des espagnols qui viennent à Manguio		La charte Rappel que les 20 cassita doivent délivrer des produits espagnols	Exposition de peintures Portrait de Cathia posa, danseuse de flamenco Portrait de Marie Gallego association de culture andalouse Concours de sevellane, animation de la MJC, casseta Lour Revivre	Capea, cabestia Cavaliers de Tony Martins

An	Sens donné	Tauromachie	Evénements	Interview, zoom sur	Programme*
2003	La première procession de la vierge		Fiesta campera (rendez vous pour les costumés andalous), procession jusqu'à la statue de la vierge, organisée par Antonio Martins Défilé en costume andalou à la sortie de la messe	Portrait père casas Président concours paella, conduit la première procession de la vierge	Exposition de peinture Fiesta campera (rendez vous pour les costumés andalous), procession jusqu'à la statue de la vierge Défilé en costume andalou à la sortie de la messe
2004			Défilé vers la vierge, messe flamenca et alternative d'El Andaluz	El Andaluz passe son alternative	
2005	La vierge est le symbole de l'unité et la protection à venir, elle veille en particulier sur les maraichers « les têtes ont changé » Une magnifique transformation	Margé et Ribera directeurs des arènes	Bénédiction de la virgen de las huertas Ouverture du Patio Juventud pour les enfants, animation de jeux andalous	Margé et Ribera : « on va innover à Mauguio » D. Gimenez Accueil de la Virgen de las Huertas Exposition artistique « esta la hora matador »	Ouverture du patio juventud
2006	Mauguio ce petit Séville Réunir toutes les couches sociales, les partis politiques, les chrétiens, les païens Aucune distinction entre Espagnols et Français		20 cassitas	Daniel Gimenez Père Casas Pepe Linares	Spectacle équestre
An	Sens donné	Tauromachie	Evénements	Interview, zoom sur	Programme*

2007			El patio Juventud 18 casitas	Messe rociera Patio juventud Interview Robert Margé organisateur de la corrida Pedro et Natalia Verdu ont les clés du podium	
2008	20 ^{ème} anniversaire Authenticité et développer le coté festif Un art de vivre ensemble, les codes de la vie sociale sont cassés par le désir de déambuler		Présence du maire de Lorca et du consul d'Espagne	El patio juventud Spectacle équestre	
2009		Protestation de Zina Bourguet élue écologiste contre la corrida	Procession absente !	Attribuer des prix à l'exposition Bolsin, premier trophée Juan Villanueva	
2010	authenticité que nous aimons et que nous préservons	Fernandez Meca patron des arènes	Festivités confiées à Alain Marin	Fernandez Meca, patron des arènes	

Annexe 2 Liste des personnes rencontrées

Mme Aliaga, journaliste au Midi Libre

Mr. Bacala, ancien maire de Mauguio

Mr Benzegh, tourneur

Mme Bourguet, conseillère municipale, tête de liste écologiste

Père Casas, prêtre de la paroisse

Mme Dumas, conseil municipal

El Andaluz, torero

Mr Foucaran, conseil municipal

Mr Foucaran, novillero

Mr. Gimenez, club taurin « Toros y toreros »

Mme Gutierrez, association Blanca Paloma

Mme Hernandez, auteure d'un mémoire sur Mauguio

Mr Iochum, éducateur école de raseteurs de Mauguio

Mr Lorente, club taurin « Toros y toreros »

Mr Marconnot, chercheur

Mr Marin, directeur artistique romeria

Mr Miras, association « amitié Mauguio Lorca »

Mme Nardini, assistante de direction

Mr. Perdriel, ancien directeur école de raseteurs de Mauguio

Mr Picon, chercheur

Mr. Sanchez, éducateur école de raseteurs de Mauguio

Mr Saumade, chercheur

Mr. Vangelisti, avocat

Mme Vidal, conseil municipal

Mr Vila, association « amitié Mauguio Lorca »

Mr Villanueva, torero