

LE BOEUF DE LA FÊTE-DIEU A MARSEILLE. UNE CONTROVERSE SUR LA PLACE DE L'ANIMAL DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES AUX XVII^e ET XVIII^e SIÈCLE

Eric BARATAY *

Longtemps, l'animal fut associé aux manifestations matérielles du catholicisme. Pour s'en convaincre, il suffit de citer l'exemple de la fête de l'âne ou les lâchers de pigeons dans les églises, lors de la Pentecôte. Mais, ces usages, florissants au Moyen Age, s'effacent à l'époque moderne et n'ont pas reparu depuis. Aussi, même en cherchant bien, il serait difficile de trouver actuellement, en France, un exemple de manifestation associant l'animal à des pratiques religieuses.

Un tel changement d'attitude invite l'historien à se demander quelles en furent les raisons. Pour répondre à ces interrogations, c'est le moment même de cette transition qui doit attirer l'attention: la fin du XVIII^e siècle, époque où il existe justement une manifestation originale, la procession du boeuf lors de la Fête-Dieu à Marseille. Or, celle-ci apparaît comme très révélatrice des changements d'attitude et de mentalité qui s'effectuent progressivement. En effet, la controverse, qui se développe à son égard, laisse apparaître une vision traditionnelle, intégrant l'animal au religieux, mais aussi un regard nouveau, qui au contraire l'exclut, annonçant notre catholicisme contemporain. Mais, voyons d'abord les faits.

Les textes, évoquant la pratique marseillaise, datent de la fin du XVIII^e siècle. Le premier paraît en 1683; ce sont les "Explications des usages et coutumes des Marseillais" par l'oratorien Marchetti, qui s'attache à les décrire, mais surtout à défendre les pratiques religieuses locales, telles que les crèches vivantes à Noël, la présence d'hommes déguisés en démons, lors de la procession du Saint-Sacrement, ou la cérémonie du boeuf. En 1696, c'est l'érudit de Ruffi qui fait paraître une "Histoire de la ville de Marseille", où il aborde différentes coutumes, dont celles du boeuf, en tentant d'éclairer leurs origines (1). Enfin, en 1702, l'oratorien Le Brun publie son "Histoire critique des pratiques superstitieuses". Le but de l'auteur est de montrer le caractère ridicule de certaines croyances enracinées dans les populations. C'est ainsi qu'il s'attaque, par exemple, non seulement à la résurrection du phoenix, mais à l'existence même de cet animal mystérieux et symbolique. De la même manière, la pratique marseillaise attire son regard inquisiteur et les foudres de sa plume.

Ces trois sources permettent d'établir un tableau d'ensemble de la coutume. Chaque année, un peu avant la Fête-Dieu, la confrérie du *corpus domini* de l'église des frères prêcheurs organise de grandes réjouissances. Il est choisi un boeuf de forte taille qui est alors soigneusement préparé. Ses cornes sont dorées et, entre celles-ci, il est disposé un bouclier composé de fleurs entrelacées. Sur son dos est installé un riche tapis de Turquie, lui aussi, parsemé de fleurs (2). L'animal, ainsi décoré, est guidé par de jeunes hommes vêtus d'habits blancs et de rubans couleur de feu. C'est alors, qu'entouré de musiciens, il est mené par la ville, parcourant les rues au son des tambourins, des flûtes et des cymbales (3). La pratique a lieu l'avant-veille et la veille de la Fête-Dieu. Mais, au témoignage et au scandale des auteurs les plus critiques, de Ruffi et Le Brun, ce boeuf serait également promené le jour même de la Fête-Dieu et serait incorporé à la grande procession du Saint-Sacrement, avec le même cérémonial que les jours précédents, c'est à dire bardé de fleurs et entouré de musiciens. Enfin, le lendemain de la Fête-Dieu, le boeuf, toujours décoré, est emmené en grande pompe à la boucherie. Une fois égorgé, la viande est distribuée aux pauvres.

C'est sur cette pratique qu'une controverse s'installe, à la fin du XVIII^e siècle, portant sur deux plans: l'interprétation générale et la présence dans la grande procession de la Fête-Dieu.

Sur l'interprétation générale, la première question est celle des origines. À ce titre, toutes les sources évoquent l'existence d'une opinion liant la coutume aux anciens sacrifices païens à cause de certaines ressemblances, telles que l'usage de fleurir la victime, de la promener entourée de musiciens ou de la vêtir d'habits blancs. Le rapprochement qui est ainsi fait entre la procession du boeuf et des sacrifices perpétrés à Marseille, notamment au nom de la déesse Flora, prouve que cette critique émane des milieux cultivés de la ville (4). Face à cette accusation, humiliante pour le catholicisme en plein siècle de

la Contre-Réforme, le souci de nos auteurs est d'en démontrer l'impossibilité. Mais, ils le font à des degrés divers qui éclairent déjà des mentalités différentes.

Marchetti, dont le but est de justifier les pratiques marseillaises, a une position nuancée. Il ne nie pas les liens existants entre certaines pratiques antiques et les actuelles coutumes chrétiennes. C'est d'ailleurs, dit-il, un fait général dans l'Eglise: les pains bénits, les festins des funérailles ou l'anneau de l'évêque ont leurs origines dans la Rome païenne. Mais, pour lui, toutes ces pratiques ont été sanctifiées "par le saint usage qu'en fait tous les jours la piété des chrétiens". Il n'y a donc pas lieu de voir dans la coutume marseillaise un reste de culte païen. Sinon, il faudrait supprimer une grande partie des usages de l'Eglise. Mais l'auteur refuse de voir en elle une quelconque idolâtrie ou un quelconque sacrifice païen, puisqu'il n'y a pas d'immolation du boeuf le jour même de la procession (5).

Cette position n'est pas du tout celle de Ruffi et de Le Brun, qui sont à la fois plus critiques envers le rite marseillais et partisans d'une religion expurgée. Aussi, tout lien possible avec le paganisme doit être rejeté. A cette fin, l'historien de Ruffi exhibe des archives de la confrérie du *corpus domini* des documents prouvant, à son avis, que la coutume ne remonte pas au delà du XIV^e siècle. Ce qui permet à Le Brun d'écrire d'emblée, avec soulagement, que la pratique n'est donc "pas assez ancienne pour avoir succédé au paganisme". Ainsi, même au simple niveau des rites, il ne peut y avoir de filiation.

Mais, ce danger écarté, il reste à expliquer la coutume marseillaise. Et là, les différences de position s'accroissent.

Ayant coupé tous les ponts avec la Rome païenne, de Ruffi et Le Brun tentent alors d'exclure l'animal du champ religieux. Pour de Ruffi, cette pratique doit son origine à la volonté des prieurs de la confrérie d'acheter un boeuf "pour en régaler les confrères et les pauvres". Le Brun ajoute que la procession sert, tout simplement, à avertir le peuple afin qu'il vienne à la distribution de viande.

Ainsi, la coutume perd tout sens religieux et se réduit à un simple acte de charité de la part d'une confrérie, le fait que ce soit celle du *corpus domini* expliquant que l'usage ait lieu aux alentours de la Fête-Dieu.

Face à cette tentative de laïcisation, la position de Marchetti est tout autre. Dans un premier temps, l'auteur veut voir en la bête un symbole représentant "Jésus-Christ en l'Eucharistie, comme pain et comme victime, pour la vie et le salut du monde". Pour étayer sa thèse, il s'appuie sur la Bible, notamment lorsque, dans un songe du Pharaon, Dieu fit apparaître des vaches pour représenter la fertilité et la stérilité du pays. Aussi, les marseillais sont-ils fondés de se servir d'un boeuf pour symboliser "le froment du ciel", "le pain de vie", puisque l'Ecriture l'a choisi "entre tous les autres animaux, pour signifier le froment et le pain". Mais, Marchetti va plus loin: représentant le pain céleste, l'animal représente, en fait, Jésus-Christ. Là aussi, l'oratorien prend soin de s'appuyer sur des sources incontestables en citant Saint Augustin et Saint Ambroise qui "ont tous deux pris pour la figure de Jésus-Christ, le taureau" (6).

Cette signification posée, l'auteur peut expliquer les aspects concrets de la cérémonie. Les fleurs sont les marques d'un respect que l'Eglise porte aux images et aux figures des saints; les habits blancs des guides montrent "l'innocence de notre victime eucharistique et la pureté avec laquelle on est obligé de s'approcher d'elle"; la musique manifeste la joie des fidèles en cette commémoration de l'institution du mystère. Enfin, la course publique dans les rues "représente la fertilité et l'abondance spirituelles" que le pain eucharistique donne à tout le monde chrétien. Et, si le boeuf est égorgé le lendemain de la Fête-Dieu, c'est en "dessein d'honorer le don ineffable que Jésus-Christ nous fait de son corps et de son sang". Le boeuf, devenu ainsi "image et représentation de Jésus-Christ en qualité de pain et de victime à l'autel", prend une dimension religieuse d'importance (7).

Mais Marchetti développe aussi une deuxième thèse. A ses yeux, le boeuf symbolise, en même temps, les sacrifices dans l'Ancien Testament. Ainsi, la pratique de faire courir l'animal peut, dit-il, "fort bien être prise pour un espèce de langage" indiquant aux habitants que le temps des anciennes victimes est aboli par l'arrivée de Jésus-Christ et il est heureux, conclut l'auteur, que "ces victimes viles et grossières (aient) enfin cédé et fait place à la nôtre, qui n'est pas comme elles, la victime imparfaite d'un sacrifice temporel et périssable, mais la victime véritable et toute sainte d'un sacrifice éternel" (8).

Les thèses en présence conduisent, donc, à des situations opposées. Alors que Le Brun et de Ruffi avancent une explication profane qui permet d'évacuer l'animal du champ religieux, Marchetti, au contraire, intègre la pratique à la pensée religieuse en lui donnant une fonction symbolique d'importance.

Mais la controverse ne s'arrête pas là. Elle s'étend et s'amplifie sur la question de la présence du boeuf dans la grande procession du Saint-Sacrement, le jour de la Fête-Dieu.

En réduisant la coutume à une simple action profane, de Ruffi et Le Brun acceptent mal cette présence. Si de Ruffi n'évoque pas les raisons qui le poussent à qualifier d'abus cette pratique, Le Brun est beaucoup plus explicite.

Le premier fait qui le scandalise est l'attitude même de la population; car, écrit-il, "de vieilles femmes s'avisent de faire baiser ce boeuf aux petits enfants et (u.) diverses personnes peu instruites s'empressent pour avoir de la chair (u) dès qu'on le tue le lendemain de la Fête-Dieu". La bête aurait, donc, une vertu, un pouvoir très apprécié de protection et même de guérison. Ce pouvoir thaumaturgique semble intrinsèque à l'animal, puisqu'il suffit de le toucher ou, mieux, de l'intégrer physiquement pour espérer guérir.

On doit faire, ici, le rapprochement avec deux pratiques contemporaines : le culte des saints protecteurs, très populaire au XVIIe siècle, caractérisé par les processions et le besoin de toucher reliques et statues; mais, aussi, le culte des fontaines, marqué par un rite d'absorption d'eau réputée pour ses vertus bienfaitantes.

La pratique marseillaise n'a donc rien d'étonnant en ce qui concerne les gestes de la population; mais, ce qui l'est plus, c'est que ce culte aille à un animal. Fait très exceptionnel dans le catholicisme, même si l'on connaît un autre exemple: celui du saint lévrier Guinefort étudié par Jean-Claude Schmitt (1979). En fait, cet attrait pour l'animal semble venir de sa présence dans la procession du Saint-Sacrement. Le boeuf, placé près de l'hostie, recueillerait, ainsi, une parcelle de sacré. Mais, on doit se demander si la simple intégration à cette cérémonie suffit pour expliquer l'attitude populaire. C'est ici que l'interprétation de Marchetti prend toute sa valeur: en faisant du boeuf la représentation symbolique de Jésus-Christ "en qualité de pain et de victime à l'autel" (7), elle confère à l'animal une qualité sacrée qui peut expliquer l'intérêt qu'il suscite. Mais, si les thèses du marseillais peuvent donner une explication vraisemblable des gestes populaires, doit-on lui attribuer la paternité de telles attitudes, qu'il n'évoque d'ailleurs pas? Ne s'est-il pas plutôt contenté de reprendre et théoriser des idées répandues dans Marseille à l'époque, sur la signification de la procession? Mais il est difficile de trancher.

D'autre part, ce qui provoque aussi l'irritation de Le Brun, c'est l'introduction du boeuf dans "une procession- aussi auguste que celle du Saint-Sacrement". En effet, la Contre-Réforme a fait de cette dévotion le culte catholique par excellence, en réaction aux positions des protestants niant la présence du Christ dans l'Eucharistie (TAVENEAUX, 1980) (9). Dès lors, le Saint-Sacrement ne souffre plus l'existence, près de lui, d'éléments profanes. C'est à cette même époque, que, par exemple, l'évêque de Senes fait interdire, à Castellane, les tambourins lors de la même procession et que le curé Jean-Baptiste Thiers écrit un "Traité de l'exposition du Saint-Sacrement de l'autel", dont un chapitre s'intitule: "la rareté étant ce qui donne le prix aux choses, on doit rarement exposer la divine eucharistie si l'on veut lui procurer plus de respect" (10). En s'élevant contre la présence du bœuf, Le Brun s'inscrit dans ce courant réformateur visant à expurger le sacré de tout élément profane.

Mais derrière les condamnations, une constante semble guider cet auteur. Accepter l'animal, c'est non seulement ridiculiser le Saint-Sacrement, mais, c'est surtout prendre un risque plus grand. En laissant coexister l'hostie et le boeuf, on provoque une concurrence fâcheuse entre deux types de nourriture: une nourriture terrestre, prévenant ou guérissant des maladies corporelles, et une nourriture spirituelle, prévenant toute chute de l'âme pour l'amener à Dieu. Le danger d'un tel affrontement, c'est de voir les marseillais se détacher de l'Eucharistie pour ne regarder que l'animal. C'est à dire, oublier l'âme, le ciel, pour ne s'attacher qu'au corps, à la terre. Bien plus, c'est aller vers un retour à l'idolâtrie ancienne, puisque au lieu de se précipiter dans les églises pour communier, Le Brun note plutôt que "diverses personnes (...) s'empressent pour avoir de la chair de ce boeuf". Il n'est donc pas étonnant que le premier souci de l'oratorien soit de demander qu'on ait soin "d'instruire le peuple, que ce boeuf ne guérisse rien".

Cette peur, que le matériel ne voile le spirituel, apparaît même chez Marchetti. Bien qu'il donne à l'animal un rôle religieux d'importance, il affirme, au sujet de la Fête-Dieu, "qu'aussitôt que nous commençons la solennité, nous ne souffrons plus que ce boeuf paraisse aux yeux de nos citoyens" (11). Ceci, parce que l'animal, image à la fois des anciens et du nouveau sacrifices, présent la veille et l'avant-veille comme symbole de cette transition, doit s'effacer devant le Saint-Sacrement.

En fait, un problème se pose ici. Car, derrière cette justification théorique, Marchetti est le seul auteur à contester la présence du boeuf lors de la Fête-Dieu et donc les pratiques décrites par Le Brun. Deux explications sont alors possibles. On peut d'abord penser qu'écrivant en plein triomphe de la

Réforme Catholique, il soit lui aussi très sensible aux abus marseillais et à la justesse des critiques. Dans ce cas, sa volonté de justifier les coutumes locales se heurterait à une certaine réticence face aux débordements populaires, le conduisant à nier toute présence du boeuf. Mals, contester cela, c'est nier ce fait même qui explique la célébrité du rite marseillais à l'époque.

On peut alors se demander si ce phénomène d'intégration aux pratiques religieuses n'est pas, en fait, récent. Marchetti, qui refuse cette présence, écrit en 1683; or, de Ruffi, qui est le premier à la signaler en 1696, précise que l'usage "s'est introduit depuis quelques années". Cette introduction du boeuf dans les cérémonies religieuses serait-elle le contrecoup des justifications de Marchetti, l'aspect symbolique de l'animal poussant les marseillais à le placer dans la procession? De la même manière, les pratiques superstitieuses relevées par Le Brun seraient-elles un résultat de ces mêmes justifications? En touchant et en mangeant le boeuf, la population ne voit-elle pas, en cet animal, une certaine représentation du Christ, censée guérir les corps, véritable pendant de l'hostie, chargée des âmes? Mais, tout ceci suppose une grande diffusion, jusqu'au niveau des confréries et même du peuple, de thèses érudites, récentes, ce qui est difficile à mesurer.

Réticence de Marchetti à avouer une coutume qu'il rejette ou apparition ultérieure de ce rite sous l'influence des idées de cet auteur local, il est difficile de trancher.

Cependant, loin de s'arrêter là, le débat s'étend jusqu'aux conclusions des auteurs. Alors que le Brun demande à l'évêque de Marseille l'interdiction de l'usage, quitte à décevoir les habitants, Marchetti fait dire à un des personnages de son livre que ses explications l'ont empêché "de tomber dans l'erreur de ceux qui tournent en superstition la plupart des choses que vous faites (u.), j'ai eu la consolation de voir que mon cœur s'est attendri à la vue de cette cérémonie, jusqu'à me faire répandre des larmes" (12). De telles oppositions d'attitudes et de jugements ne peuvent se comprendre sans faire référence au contexte général des années 1670-1720. Celles-ci, connaissent un bouleversement profond des mentalités à la fois sur le problème de la religion populaire et sur celui de l'animalité.

La deuxième moitié du XVII^e siècle est marquée par le triomphe de la Réforme Catholique en France. Or, celle-ci se montre très méfiante vis à vis des pratiques populaires qui ne paraissent pas toujours conformes aux dogmes de l'orthodoxie, ou du moins il ceux d'une religion se voulant éclairée, guidée par la raison (TAVENEAUX, 1980). Aussi, n'est-il pas étonnant de retrouver cette opposition entre la religion "populaire" et cette religion "raisonnable" à Marseille même. À cet égard, Le Brun est le modèle du prêtre tridentin. Son oeuvre littéraire prouve, en effet, qu'il a deux centres d'intérêt: la lutte contre les superstitions populaires, mais aussi, la promotion d'une religion éclairée, comme l'illustre la publication d'une "Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de l'Eglise" de 1716 à 1726. Aussi, ne peut-il s'empêcher de montrer son mépris lorsqu'il qualifie de personnes peu instruites ceux qui s'empressent autour de l'animal.

À cette religion dépouillée de ses oripeaux populaires et superstitieux, Marchetti oppose une religion "vécue", attachée aux traditions et aux pratiques locales; même si, en homme marqué par la Réforme Catholique, il tâche de les interpréter chrétiennement.

En fait, derrière cette différence de conception de la religion, il y a aussi une opposition Province-Paris. Le marseillais Marchetti tient à garder les coutumes locales, alors que le parisien Le Brun examine avec désinvolture l'usage provincial, affirmant que le peuple se consolera aisément d'une interdiction de la procession.

J)-tais cet affrontement d'une religion "populaire" et d'une religion "éclairée" ne suffit pas à expliquer les différences de jugement. Il y a une deuxième opposition concernant la place de l'animal dans la pratique religieuse et illustrant l'existence de deux regards différents sur l'animalité qui cohabitent et s'entrechoquent en cette fin du XVII^e siècle. Mais, tandis que l'un, celui de Marchetti, objet des critiques des milieux cultivés, va disparaître, l'autre, celui de Le Brun, s'impose jusqu'à nos jours.

La position de Marchetti apparaît lorsqu'il évoque un cas similaire en Espagne, où "pour représenter la passion de Saint Marc, ou plutôt Saint Marc même, on se sert souvent d'un taureau qu'on mène à la procession". Or, dès qu'on lui a "donné le nom de ce saint, ce taureau par une merveille incroyable et toutefois véritable, se dépouille à l'heure même de son naturel sauvage et de sa fureur, devenant si doux (ou) que les enfants, les femmes, et les hommes (...) le peuvent toucher sans aucun danger". Cela se fait "d'une manière miraculeuse, ce qui donne sujet aux fidèles de louer Dieu qui, non content d'opérer une infinité de merveilles en la personne de ses saints, daigne encore pour l'amour d'eux se montrer admirable dans les bêtes brutes" (13).

Nous touchons là au coeur de ce que j'appellerais le regard ancien sur l'animal, en grande partie issu du Moyen Age, de la légende dorée, de Saint Thomas-d'Aquin ..., encore très usuel et familier au XVIIIe siècle. Dans cette vision, l'animal n'est pas exclu des pratiques religieuses, mais au contraire, tient un rôle fondamental. Ainsi est-il un moyen pour Dieu de communiquer avec les hommes: en adoucissant le taureau d'Espagne, il montre sa puissance et sa bonté; par la cérémonie de Marseille, il rappelle le bienfait qu'il leur a donné en envoyant son Fils les délivrer de l'idolâtrie. L'animal est l'agent de Dieu. Il peut aussi symboliser concrètement des personnages divins : Saint Marc en Espagne, le Christ-Eucharistie à Marseille. Enfin, il est un modèle: le taureau s'adoucissant montre aux fidèles que même les animaux obéissent à Dieu.

Ces fonctions se retrouvent aussi dans les écrits ecclésiastiques. Dans les vies des saints, l'animal, guidé par Dieu, se met à leur service; ainsi, par exemple, une biche nourrit Saint Gilles retiré au fond d'une forêt; de même un chien apporte du pain à Saint Roch pestiféré et chassé par les hommes (14). On retrouve la fonction symbolique dans les commentaires de la Nativité. La naissance de Jésus au milieu d'un boeuf et d'un âne veut signifier que, depuis le Pêché Originel, l'homme est devenu une véritable bête. En effet, les deux animaux étant les seules créatures terrestres à accueillir le Christ, ils montrent à quel point l'homme a déchu puisqu'il n'est pas là, ignorant son Sauveur (15). Enfin, les sermons et traités de morale de l'époque sont pleins d'observations sur l'animal. Les actions concrètes de celui-ci servant à illustrer ce que devrait être, sur le plan moral et religieux, l'attitude de l'homme. Ainsi, par exemple, cette remarque de Saint François de Sales dans l' "Introduction à la vie dévote" : "regardez, dit-il, les abeilles sur le thym; elles y trouvent un suc fort amer, mais en le suçant elles le convertissent en miel, parce que telle est leur propriété (...); les âmes dévotes trouvent beaucoup d'amertume en leurs exercices de mortification (...) mais, en les faisant, elles les convertissent en douceur et suavité" (16).

Cette utilisation de l'animal s'explique par la vision du monde des contemporains. Dans celle-ci, les créatures de Dieu sont organisées hiérarchiquement sous la forme d'une vaste échelle des êtres, allant des anges à la pure matière, en passant par l'homme, l'animal, la plante. Entre ces créatures, les différences ne sont pas radicales; il n'y a pas cohabitation de natures complètement étrangères, mais simplement des différences de degrés. Par exemple, si la matière n'a pas d'âme, les plantes en ont une, mais strictement végétative et les animaux possèdent une âme végétative et sensitive; l'homme, quant à lui, a une âme complexe: végétative, sensitive et raisonnable.

Dans cette échelle, c'est au niveau de l'homme et de l'animal que les positions sont les plus proches et la jonction la plus aisée; les deux êtres ayant les points communs d'être animés, d'avoir des corps similaires ou des sortes de langages propres à chaque espèce. Aussi, entre les deux, la frontière ne paraît pas infranchissable. Elle ne l'est pas au plan physique, comme le prouvent ces êtres intermédiaires, mi-homme, mi-bête, auxquels toute l'époque croit. Elle ne l'est pas non plus au plan moral: ainsi, au témoignage de tous les prédicateurs, celui qui ne croit pas en Dieu ou l'ivrogne qui perd l'usage de la raison, par exemple, deviennent de véritables bêtes, car ils rejettent les caractéristiques propres de l'homme (17).

C'est cette échelle des êtres, cette proximité entre l'homme et la bête, qui expliquent l'intégration de l'animal au champ religieux pour servir d'agent, de symbole ou de modèle; c'est à dire pour aider l'homme à communiquer avec Dieu.

Mais, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, cette vision est concurrencée et, peu à peu, remplacée par un nouveau regard. Le Brun témoigne de ce bouleversement en refusant la présence de l'animal lors de la Fête-Dieu. Marchetti, lui-même, s'en fait l'écho, lorsqu'un des personnages de son livre s'écrie: "quelqu'un s'est-il jamais avisé d'employer un animal si lourd et si grossier que le boeuf, pour faire la figure (...) d'un des plus sublimes de nos mystères ?" (18). Ce qui est en cause, c'est la matérialité de l'animal rendant impensable toute présence dans une manifestation religieuse. Cette volonté de bien séparer matière et spirituel, témoigne de la diffusion de ce nouveau regard sur l'animal, qui est en grande partie lié à la philosophie cartésienne. En effet, celle-ci, qui se diffuse dans les milieux cultivés à partir de 1660, refuse toute âme, même sensitive, aux bêtes, rejetées alors dans le domaine de la pure matière; leurs mouvements et leurs actions étant expliqués par le jeu de ressorts, tuyaux et fluides divers qui font marcher la mécanique animale (19).

Cette théorie de l'animal-machine entraîne une rupture de la traditionnelle échelle des créatures; car, si l'homme est défini par le seul esprit, le "je pense donc je suis" de Descartes, et rejoint, par là, les anges et même Dieu, l'animal est rejeté au niveau des plantes et de la pure matière. Il n'y a ainsi plus que deux sphères: l'esprit, la matière, et la distance entre l'homme et la bête paraît immense.

Tellement immense que la place et le rôle de l'animal dans les pratiques religieuses ne sont plus compris et même contestés. Dans les sermons de la fin du siècle, les observations sur l'animal, servant autrefois de modèle pour l'homme, disparaissent peu à peu. Les vies des saints connaissent la même épuration: le chien de Saint Roch est remplacé par son maître (20). De même, l'existence du boeuf et de l'âne, lors de la nativité, est aussi contestée. En effet, leur présence dans une scène religieuse aussi importante paraît scandaleuse: dans une conférence académique, le peintre Le Brun déclare que ce sont "des choses indécentes et profanes, ces animaux portant un caractère de brutalité, au lieu qu'un sujet aussi divin ne (devrait) être accompagné que de figures et d'actions qui répondent à la sublimité et à la sainteté du mystère." (FONTAINE, 1909) (21).

Mais, l'éviction ne s'arrête pas au stade de l'écrit. La fin du XVII^e siècle est aussi l'époque où les statuts synodaux exigent que les chiens soient chassés des églises et des cimetières. De même, lors des visites pastorales, les évêques font enlever des autels ou des retables, les statues de saints accompagnés d'animaux, celles de Saint Martin ou de Saint Antoine par exemple (BOUCHARD, 1972) (22).

Dans cet environnement mental, la controverse sur le boeuf de Marseille prend toute sa place et sa dimension. Elle est une illustration de ce vaste rejet de l'animal du champ religieux. Chassée des vies des saints, de la crèche, des églises, la bête doit l'être aussi de la procession du Saint-Sacrement. L'animal, être matériel, grossier, situé aux antipodes du spirituel, n'a plus sa place dans les histoires, les lieux, les cérémonies sacrés.

Cette nouvelle vision sur l'animalité s'impose, dans l'Eglise catholique, au XVIII^e siècle. MAis, cela ne va pas sans résistances et d'abord à Marseille.

Malgré les critiques et les demandes d'interdiction, la procession du boeuf reste en place au moins jusqu'au début du XIX^e siècle, époque où elle est encore signalée par le comte de Villeneuve (23).

Mais, malgré cette résistance locale, cette permanence apparente, c'est bien le nouveau regard, celui de Le Brun, qui s'impose. A Marseille même, il semble être à l'origine d'une transformation dans l'organisation du rite : alors qu'au XVII^e siècle, c'est la confrérie du *corpus domini* qui en est l'instigatrice, au début du XIX^e siècle, Villeneuve précise que ce sont les bouchers. Or, cette laïcisation permet une évacuation de l'aspect religieux; car, Villeneuve écrit que ce rite "n'est plus qu'une sorte de spéculation faite par les familles de bouchers qui ont conservé les ornements et les traditions relatives à cet usage" (23). Tout en restant dans la procession du Saint-Sacrement, le boeuf est passé de la zone religieuse à la zone profane.

En fait, malgré ces résistances, ou même, malgré la réaction de la fin du XIX^e siècle, qui voit une partie du clergé revenir aux pratiques populaires, à la légende dorée, au franciscanisme, le nouveau regard sur l'animalité reste en place jusqu'à nos jours. En conduisant à un effacement du rôle de l'animal dans les pratiques religieuses, il provoque un repli du catholicisme sur un univers réduit à l'homme seul, où celui-ci, dans son dialogue avec Dieu, ne s'aide plus des créatures et notamment de l'animal. C'est cette religion dénaturisée, où l'homme et Dieu restent seuls face à face, que nous connaissons depuis trois siècles.

• 7, rue Maurice Bouchor, 69007 Lyon.

NOTES

1 - La première édition, de 1642, faite par le père de Ruffi n'évoque pas cette question du boeuf; preuve qu'elle n'attirait pas, alors, l'attention. Pour tout l'article, toutes les références et citations concernant de Ruffi et Le Brun renvoient à : de Ruffi, Marseille, 72, p. 397-398 et Le Brun, Paris, édit. de 1732, TI, p.415-416.

2 - de Ruffi, op. cit. et Marchetti, Marseille, p. 408.

3 - Marchetti, p. 403.

4 - Idem, p. 390 et 403.

5 - Idem, p. 391 et 403 à 405.

- 6 - Idem, p. 397 à 399.
 7 - Idem, p. 400 à 404.
 8 - Idem, p. 408-409.
 9 - Tavenaux, 1980, T2, p. 373.
 10 - Gaultier J.-B. : *La vie et les lettres de messire J. Soanem, évêque de Senez*, Cologne, 1750, p. 52-53.
 11 - Marchetti, p. 409.
 12 - Idem, p. 420.
 13 - Idem, p. 393-394.
 14 - Par exemple, Simon MARTIN: *Les nouvelles fleurs des vies des saints*, Paris, 1653.
 15 - Par exemple, BESSE P. de : *Conceptions théologiques sur les quatre fins de l'homme*, Paris, 1606, p.524-545.
 16 - Paris, Nelson, 1910, p. 17.
 17 - Sur l'échelle: L. BAIL: *Théologie affective*, Paris, édit. de 1643-44, T1, II, p. 449. Sur les pêcheurs: VINCENT DE PAUL: *Entretiens spirituels aux missionnaires*, Seuil édit., Paris, 1960, p. 456.
 18 - Marchetti, p. 392.
 19 - Voir Diilly: *De l'âme des bêtes*, Paris, 1676, p. 71 et 210.
 20 - Voir Baillet: *Les vies des saints*, Paris, 1701-1703.
 21 - Fontaine (1909) : p. 110.
 22 - Bouchard (1972) : p. 299.
 23 - *Statistiques du département des Bouches-du-Rhône*, Marseille, 1826, T3, p. 222.

BIBLIOGRAPHIE

- BOUCHARD G. (1972) : *Le village immobile, Sennely en Sologne au XVIII^e siècle*, Plon édit., Paris.
 FONTAINE A. (1909) : *Les doctrines d'art en France*, Paris.
 SCHMITT J.-C. (1979) : *Le saint lévrier Guinefort*, Flammarion édit., Paris.
 TAVENEAU R. (1980) : *L'écatholicisme dans la France classique*, Sedes édit., Paris.

DISCUSSION

1. GOMEZ DE SOTO: On connaît, dans l'art du XVII^e siècle, un certain nombre de représentations de processions du boeuf (dont un tableau qui fut, un temps, attribué aux Lc Nain). Cette pratique était-elle spécifiquement marseillaise?

E. BARATAY : S'il s'agit de processions effectuées lors de cérémonies religieuses, telle que la procession du Saint-Sacrement, il semble que le cas marseillais soit unique au XVII^e siècle. Cependant, il existait des processions du boeuf-gras, lors du Mardi-Gras et même à Pâques, dans plusieurs régions, mais sans qu'il y ait eu association avec une pratique religieuse précise.

C. TRANTALIDOU : Une cérémonie similaire (sacrifice du taureau lors d'une fête religieuse) est en usage à l'heure actuelle dans l'Ile de Lesbos, en Grèce. Une polémique existe au sujet de son interprétation et de ses liens avec la religion païenne.

F. POPLIN : Y-a-t'il un lien avec la taumachie camargaise (et voisines) dans le cadre général de la vicille taumachic méditerranéenne? Sait-on cc qu'il advenait du sang du bocuf ? N'y avait-il pas des libations quelconques? Connaît-on la position des Jansénistes?

E. BARATAY : Les textes nc., permettent pas de faire le lien avec la taumachic. De même, ils sont muets sur les modalités du sacrifice du boeuf. Quant aux Jansénistes, ils sont, le plus souvent, très favorables à l'exclusion de l'animal du catholicisme, prenant une part active à la diffusion de la théorie de l'animal-machine, à l'épuration des vies des saints (Baillet) ou au rejet de tout animal des manifestations religieuses (cardinal Le Camus à Grenoble).

A. CAUBET : Cc passage d'une vision "ancienne" du monde exprimée par Marchetti, à une vision "moderne" dont le Brun se fait l'orateur, se retrouve dans l'exploration du monde vue à travers l'histoire des "Cabinets de curiosités" et la formation des premières collections de Naturalistes: jusque vers les années 1680, ces cabinets de curiosités accumulent en priorité des curiosités de la nature et surtout toute sorte d'animaux exotiques et de monstres composites (vrais ou trafiqués ...); c'est intéressant pour la naissance des Muséums de France (Gaston d'Orléans). A la fin du XVII^e siècle, en revanche, on évacue peu à peu le goût des objets de nature et des animaux au profit des oeuvres d'art antiques et modernes, médailles (monnaies surtout, permettant de célébrer la gloire des souverains de l'antiquité et des temps modernes), statues antiques: les "curieux" deviennent des "antiquaires". Il faudra attendre le XVIII^e siècle pour revenir à l'intérêt pour les naturalistes, avec Buffon (A. Schnapper, 1988, Le géant, la licorne et la tulipe, Plammarion édit., Paris).

E. BARATAY : Ceci confirme deux faits. De 1670 à 1720, environ, ce n'est pas seulement l'Eglise mais toute la société "intellectuelle" qui évacue l'animal de ses modes de pensée; il suffit de considérer la vogue de la philosophie cartésienne à cette époque. D'autre part, si la société "civile" manifeste un nouvel intérêt pour l'animal, au XVIII^e siècle, ce n'est pas le cas de l'Eglise.

1- D. VIGNE: Vous nous avez situé ce phénomène d'expulsion de l'animal hors de la religion catholique en atmosphère de contre-réforme. Quelle est l'évolution concomitante de la place de l'animal dans la religion protestante? Si, comme on peut le deviner, elle est inverse, et qu'elle conserve à l'animal une place importante, ne peut-on pas expliquer par cette dichotomie l'opposition actuelle entre l'Europe du Nord, plutôt réformée, plutôt respectueuse du monde animal et de la nature en général, foyer de développement des mouvements écologistes modernes, et l'Europe méditerranéenne, catholique romaine, très portée sur la chasse de loisir (à fonction sociale), difficile à sensibiliser aux questions de protection de la nature, où les partis écologistes ne parviennent guère à se faire une place dans les hémicycles ?

E. BARATAY : L'évolution du protestantisme est complexe. Au XVII^e siècle, ce sont les protestants qui poussent à l'exclusion de l'animal, notamment en ridiculisant certains saints, tel François d'Assise, ou en critiquant sévèrement toute association de l'animal aux pratiques religieuses. Par contre, à partir du XIX^e siècle, le protestantisme semble être plus favorable à l'animal que le catholicisme. Encore aujourd'hui, si les protestants ont bien intégré le discours écologique en faveur de la création, de la protection animale, les catholiques restent très réticents. Ceci peut aider à expliquer l'opposition soulignée entre l'Europe du Nord et l'Europe du Sud.

A. PINET: Qu'en est-il de l'agneau mystique et l'agneau pascal?

E. BARATAY : Sur ce point, il y a une évolution similaire, au XIX^e siècle, lorsque l'agneau cède la place, dans les églises et notamment sur les autels, à d'autres symboles, tels que le sacré-coeur ou la croix par exemple.