

Marie-Dominique RIBÉREAU-GAYON

Résumé

Face aux lois européennes restreignant les chasses traditionnelles, les chasseurs du Sud-Ouest de la France élaborent des stratégies de défense sur les plans politique et culturel. La chasse est pour eux un devoir technique et symbolique indispensable pour éviter l'ensauvagement du monde. La focalisation autour du pigeon ramier repose sur l'interprétation sélective des données biologiques et des relations qu'il entretient avec l'homme. Elle vise à construire une continuité entre les pratiques et valeurs des chasseurs contemporains et celles des acteurs ruraux emblématiques qui ont disparu du paysage social. La démarche aboutit à faire de la chasse à la palombe le filtre privilégié pour lire toute la société locale (fait social totalisant).

Mots-clés

chasse, patrimoine, culture, imaginaire, fait social totalisant

Le pigeon ramier (*Palumbus palumbus* (L.) ou *Columba palumbus* (L.), Columbidae) est une espèce très largement répandue en Europe. À l'automne, quand il part en migration vers l'Espagne, il traverse le Sud-Ouest de la France. Dès qu'il s'engage au sud de la Garonne, il prend le nom de "palombe" et perd immédiatement toute banalité. Le passage du masculin pigeon à la féminine palombe n'est pas un accident linguistique : le changement de nom et de genre correspond à un changement de statut qui fait de l'oiseau un animal véritablement mythique pour les chasseurs gascons et la population autochtone. "Mythique" est

pris ici à la fois dans son sens premier – car la palombe est inscrite dans diverses mythologies – et dans son sens commun qui souligne la distance entre la réalité observable et le discours.

De fait, si la littérature sur les Landes de Gascogne – qui se multiplie à partir de la fin du XVIII^e s. – montre bien l'importance (sur les plans quantitatif et culturel) de la chasse dans cette région, les palombes n'y occupent pas une place plus saillante que les canards, les alouettes ou les bécasses. En revanche, la littérature (générale ou spécialisée sur la chasse) comme les media placent, depuis les années quatre-vingt, la palombe au centre de l'attention des chasseurs et, par leur intermédiaire, de la société locale dans son ensemble, très attentive à ce qui touche la chasse.

Ce sont les modalités et les raisons pour lesquelles un oiseau très commun est devenu symbole identitaire que nous allons présenter ici en nous attachant, dans un premier temps, au contexte historique dans lequel le processus de focalisation symbolique a été engagé. Nous traiterons ensuite des éléments sur lesquels repose la symbolisation pour alimenter la projection identitaire de la société humaine dans la société animale¹.



1.1. Cheminement et niveaux de territoires mobilisés

Le processus s'est produit, *grosso modo*, en deux temps : tout d'abord une concentration de la représentation de l'identité culturelle régionale autour de la chasse (cf. E. Dounias (sanglier), M. Ichikawa, V. Randa, cet ouvrage), puis, à l'intérieur de la chasse, parmi les gibiers valorisés (oiseaux migrateurs, lièvre), la production symbolique s'est focalisée sur le pigeon ramier, c'est-à-dire sur un objet particulier, considéré comme exemplaire d'un ensemble de pratiques signifiantes. Ce double effort collectif de symbolisation prend son sens dans les résonances entre le contexte politique actuel et l'histoire régionale, comme nous allons le voir.

La symbolisation de la palombe prend racine dans les Landes de Gascogne et est appropriée à d'autres niveaux de territoire en fonction de différentes stratégies qui ne font pas l'objet de ce travail. Ceux qui sont mentionnés ci-après sont récapitulés dans le tableau 1 qui indique, sommairement, les occasions où ils sont mobilisés.

1.2. Principales étapes historiques

1.2.1. XIX^e s. : une rupture déterminante

L'environnement des Landes de Gascogne a connu au XIX^e s. des bouleversements qui ont ouvert la voie à l'identification entre identité culturelle régionale et chasse. Elle a été consolidée dans la seconde moitié du XX^e s. à l'occasion de nouvelles modifications du paysage rural et des activités productives. Le tableau 2 schématise l'enchaînement des changements environnementaux et de la construction identitaire autour de la chasse.

Le vaste programme de drainage des zones humides et de plantation de pins mis en place par l'État français à partir de 1810 et étendu à l'ensemble du massif des Landes de Gascogne après 1857, a modifié radicalement l'espace travaillé par les hommes : en une ou deux générations d'hommes, un million d'hectares de landes consacrés à l'élevage ovin ont été transformés en forêt. La réalisation de ce programme a également bousculé leur organisation économique et sociale en contraignant les communes à privatiser les communaux. L'irruption de la forêt dans la zone anthropisée et l'abduction du collectif au profit du privé, ajoutées à l'échelle des travaux et leur rapidité extrême, ont eu deux conséquences principales. D'une part, elles ont engendré de graves conflits d'usages entre pasteurs autochtones et sylviculteurs allochtones (Dupuy 1996). D'autre part, elles ont engagé une rapide prise de conscience identitaire. Celle-ci a été portée par les groupes les plus permanents et les plus nombreux de la société landaise (agriculteurs-éleveurs puis gemmeurs). Elle s'est exprimée non seulement par la violence physique (incendies de pins et agressions de sylviculteurs) mais aussi par un renouvellement des littératures orale et écrite, par diverses productions artistiques, par la presse syndicale et régionale, par une certaine endo-folklorisation, par la résistance des maires à faire appliquer dans leurs communes les lois nationales (sur la chasse surtout) ainsi qu'à l'occasion de nombreuses démarches entreprises par des particuliers ou des groupes, auprès des instances administratives et politiques pour récupérer des droits sur les terres – essentiellement droit de parcours et droit de chasse.

L'identité s'est affirmée en opposition à la culture française et au pouvoir étatique. Rien d'étonnant à cela car le programme d'aménagement était motivé par des préoccupations non seulement économiques et hygiénistes mais aussi morales et politiques. L'objectif politique était d'affirmer la présence et le contrôle de l'État sur une région jusque là très peu intégrée dans la nation et repérée pour son hostilité au jacobinisme (Ribéreau-Gayon 1998).

La dynamique identitaire s'est construite autour des rapports de l'homme à l'environnement, c'est-à-dire dans le domaine le plus signifiant de la culture locale et le plus visiblement, le plus immédiatement menacé par le programme de mise en valeur (cf. C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, cet ouvrage). C'est dire que la dimension politique est présente dès cette époque. Nous en verrons les échos contemporains autour de la palombe.

Au cours de la phase agro-pastorale et dès que l'irréversibilité des changements a été perçue, la dynamique identitaire s'est concentrée autour du berger et de la brebis, qui occupaient déjà une position centrale dans l'imaginaire, comme dans toutes les sociétés pastorales, semble-t-il. Soulignons deux particularités de la gestion du troupeau qui ont une incidence sur la symbolique : les femelles formaient l'essentiel du troupeau et l'on ne cherchait pas à accroître le cheptel mais à le maintenir.

La réduction du territoire d'activité du berger, puis de sa fonction même, a induit un renforcement de cette position, particulièrement manifeste dans la collecte ethnographique (littérature orale et photos) de F. Arnaudin (1844-1921) qui a contribué, en retour, à diffuser l'image emblématique du berger et à la pérenniser jusqu'à nos jours.

L'adaptation culturelle au développement de la sylviculture industrielle et de l'exploitation de la résine de pin (gemma) s'est traduite par un transfert du système symbolique investi sur le berger vers le résinier et le pin gemmé, objet de toute son attention professionnelle et créative. Cette adaptation s'est faite au prix de quelques manipulations métaphoriques : sans entrer dans le détail, disons qu'elles ont abouti à penser le pin comme une femelle et la forêt comme un troupeau aussi grégaire et sociable que les troupeaux de brebis². Le gemmeur héritait ainsi du rôle dévolu jusque-là au berger – assurer la cohésion sociale et contrôler la reproduction de femelles – d'autant plus facilement que bergers et gemmeurs étaient souvent les mêmes individus.

1.2.2. XX^e s. : nouvelle fragilisation des repères identitaires

Dans la seconde moitié du XX^e s., les objets et les hommes symboliquement investis, disparaissent une seconde fois du paysage naturel et social : à la suite d'incendies, près de la moitié du massif forestier est reconvertie dans la maïsiculture et le reste de la forêt dans la production de bois ; l'exploitation de la résine est définitivement abandonnée vers 1985.

Face à cette situation déstabilisante, les groupes sociaux les plus permanents de la société rurale s'ingénient, une nouvelle fois, à restaurer une continuité rassurante : le système de représentation des rapports de l'homme à la nature est reporté sur le chasseur, seul acteur traditionnel de la société landaise dont l'activité présentait des ressemblances significatives avec les activités des bergers et des résiniers. Ces derniers étaient d'ailleurs considérés comme les meilleurs chasseurs. On n'a donc pas affaire à la simple substitution d'un personnage par un autre, qui pourrait sembler arbitraire et purement opportuniste. Mais plutôt, chacun incarne tour à tour, à travers son activité privilégiée, une manière de vivre la nature – qui sert de référence identitaire – dont un nombre important d'individus pratiquait les trois

formes principales (élevage extensif, gemmage, chasse) à l'époque antérieure à l'enrésinement.

2.1. Chasse et continuité culturelle

Sur quoi repose donc l'idée d'une continuité entre le chasseur et ses deux prédécesseurs emblématiques pour qu'ils incarnent conjointement l'identité locale tout en jouant, chacun à son tour, le rôle principal suivant la situation environnementale, économique et politique ? Le tableau 3 présente les principales ressemblances formelles entre eux et l'interprétation symbolique qui en est donnée.

Les ressemblances ont trait aux domaines les plus fondamentaux de l'expérience humaine: temps, espace, savoirs, pratiques professionnelles et ludiques, relations affectives et sociales, etc. Une remarque s'impose quant à l'item "activités secondaires": celles qui étaient secondaires pour les uns étaient – ou sont – des activités principales pour les autres. Ainsi, la chasse et la pêche étaient des activités secondaires pour les bergers et les résiniers alors que l'élevage, activité principale du berger, est une activité secondaire pour les résiniers et les chasseurs, les uns élevant des volailles pendant leurs séjours dans les cabanes forestières et les autres élevant des appelants, en cabane et à la maison.

Le filtrage des éléments matériels et immatériels sur lequel repose le processus de re-construction de la continuité met en exergue ceux qui vont dans le sens de la continuité souhaitée et, parallèlement, occulte un certain nombre de différences. Parmi celles-ci, on peut citer, outre la modulation entre activités principales et secondaires déjà mentionnée, l'inversion des rythmes de séjour dans les cabanes (les chasseurs y séjournant surtout le week-end alors que leurs prédécesseurs y séjournaient surtout pendant la semaine) et le développement massif de la chasse au fusil à l'époque contemporaine. Il n'en reste pas moins vrai que la chasse a, de tout temps et aussi loin que la documentation d'archive permette de remonter dans les siècles, occupé une place essentielle dans la région et que cette place s'y est maintenue beaucoup plus tardivement que dans d'autres régions (Merlet 1990). D'ailleurs, l'idée d'une forte tradition cynégétique n'est contestée par personne, pas même par les écologistes autochtones dans leur très grande majorité³, ce qui explique que la population pour laquelle la chasse incarne l'identité dépasse

largement le groupe des chasseurs : l'enquête IFEN (Institut Français de l'Environnement) de 1998 sur les perceptions de la chasse en France indique que 49 % des habitants du Sud-Ouest pensent que la chasse est indispensable au maintien de l'identité de certaines régions contre seulement 40 % de la population nationale.

Les ressemblances formelles sélectionnées font l'objet d'une interprétation qu'on peut schématiser ainsi : l'exploitation industrielle de la forêt n'exige plus un contact étroit et permanent entre l'homme et l'arbre ; le pin – dont on n'extrait plus la résine – ne produit plus les matières qui permettaient de l'anthropomorphiser, de projeter sur lui la représentation des rapports, individuels et collectifs, au féminin ; l'extension de la maïsiculture limite considérablement la liberté de déplacement (des hommes mais pas du gibier) qui est au cœur du processus d'anthropisation volontaire de l'environnement naturel et de la représentation locale de la sociabilité (Ribéreau-Gayon 2000b). Bref, le contrôle de la nature n'est plus assuré que par le chasseur, désormais pensé comme seul rempart contre l'invasion du sauvage : « Il n'y a plus personne dans les bois, autrefois il y avait toujours quelqu'un ; alors maintenant les biches n'ont plus peur, elles sont en surnombre, elles viennent bouffer même les rosiers devant le porche de la maison ! » dit M. Dz, ancien gemmeur et non chasseur, mais qui compte sur les chasseurs pour rétablir l'équilibre entre le sauvage et le domestique, affirmer l'ordre humain sur le monde naturel. Et c'est bien là le rôle que se donnent les chasseurs : « Le chasseur a un devoir d'ingérence, il a le devoir de réguler les populations » (M. PB, [paloumayre](#) “chasseur de palombe”).

2.2. Manifestations d'intérêt

L'affirmation d'une filiation entre les bergers et les chasseurs s'est développée dans les années soixante par les mêmes moyens que ceux utilisés précédemment pour l'“emblématisation” du berger puis du gemmeur et surtout, de manière remarquable, dans la littérature orale où le chasseur devient alors le héros de bon nombre de contes dont le berger était le héros dans la collecte d'Arnaudin (Peyresblanques 1977, 1986).

Mais les chasseurs ont aussi créé de nouveaux lieux pour mettre en scène cette filiation sur laquelle repose leur légitimité et s'affirmer comme hérauts d'une identité régionale rurale : fêtes, salons, expositions, musées, publications cynégétiques et politiques et, surtout, le parti politique *Chasse Pêche Nature et Tradition* (CPNT) dont l'Aquitaine reste le principal bastion électoral⁴. Créé en 1989, à l'initiative de chasseurs d'Aquitaine dont la majorité de ses cadres est toujours issue, ce parti est la manifestation la plus visible au plan national et

européen de l'idée que les revendications identitaires des chasseurs revêtent une dimension politique.

La création de CPNT est une réaction directe à la publication de la directive européenne 79/409 qui interdit, de fait, les chasses de printemps à la tourterelle et à la palombe. Ce texte a été reçu d'autant plus négativement qu'il a été publié au moment (1979 et actualisations en 1981, 1985) où les modalités traditionnelles de rapport de l'homme à la nature ne pouvaient plus se vivre au travers d'autres activités, dont le gemmage. La coïncidence entre la date de création du parti et l'abandon du gemmage n'est, en effet, pas fortuite : CPNT se concevait d'emblée comme porte-parole d'un monde rural menacé de disparition, que les chasseurs étaient les mieux armés, au propre et au figuré, pour défendre. L'association entre défense de la chasse, défense de l'identité régionale et défense de la ruralité s'exprimait cependant déjà nettement auparavant, notamment au travers de la presse régionale très sympathisante avec la cause des chasseurs. Simplement, CPNT explicite ce point de vue et le porte plus loin et plus haut : dans son Livre Blanc (CPNT, 1990), CPNT développe son projet de « revitaliser la ruralité, aménager le territoire et préserver le patrimoine naturel et culturel, développer la qualité de vie, harmoniser les activités économiques et de loisirs et de tourisme ».

La place de la chasse dans la vie culturelle et politique est reconnue par les institutions politico-administratives : au Conseil Régional d'Aquitaine, de 1992 à 1998, CPNT, qui ne comptait pourtant que dix élus, s'est vu confier la présidence de la commission *Identité régionale, traditions, patrimoine et vie quotidienne*, la responsabilité de rédiger le chapitre *Respect de l'identité régionale* du Plan pour l'Aquitaine (1993) et, plus surprenant encore pour un observateur extérieur, l'organisation des *Assises du développement durable* en 1996⁵.

Cette place est régulièrement validée par les électeurs : aux élections européennes de 1999, CPNT est apparu comme le deuxième parti d'Aquitaine avec 11,76 % des suffrages exprimés. Les élections régionales de 2001, cantonales de 2001 et 2004, ont confirmé l'importance de l'électorat CPNT (entre 8 et 9 % environ) et sa stabilité. En règle générale, le score de CPNT en Aquitaine est à peu près le double de son score national. Il est clair que, ici plus qu'ailleurs, le parti des chasseurs est perçu comme le porte-parole légitime d'une population qui dépasse largement les effectifs de chasseurs, surtout dans les cantons ruraux : aux élections européennes de 1999 CPNT a recueilli entre 20 et 37 % dans treize cantons ruraux de Gironde ; aux élections cantonales 2001, deux des trois candidats CPNT en Gironde ont été élus dont un avec plus de 40 % des voix. Or, les cantons girondins où le vote CPNT est spectaculaire, sont ceux où la chasse à la palombe et à la tourterelle est traditionnellement la plus développée (Médoc et Lande Girondine) mais aussi ceux où la chasse à la palombe a été récemment importée des Landes de Gascogne. Dans ces derniers, en effet, le nombre de palombières et [jouquets](#)⁶ augmente massivement

depuis les années soixante-dix avec une accélération nette au début des années quatre-vingt-dix⁷. Or, il s'agit de cantons en voie de "rurbanisation"⁸. Il semble donc⁹ que le vote CPNT soit élevé, d'une part, dans les zones traditionnelles de chasse à la palombe et, d'autre part, dans celles où c'est la ruralité plutôt que la tradition cynégétique qui est menacée. Se mettre à chasser la palombe apparaît alors comme un moyen de faire rempart à l'urbanisation en profitant de la dynamique symbolique et politique mise en place par CPNT à partir de la défense des chasses traditionnelles et étendue à la défense de la ruralité.

■

À l'intérieur du processus de concentration identitaire autour de la chasse, on constate une focalisation particulière sur la palombe. Elle se traduit, hors du champ politique cette fois, par une prolifération d'initiatives récentes qui visent toutes à rendre cette chasse, normalement pratiquée discrètement au fond des bois, visible à un large public : reconstitution de palombières dans les musées de la chasse (Pouydesseaux, Luxey) ; visites organisées de palombières un peu partout¹⁰ ; création de confréries de [paloumayres](#) et de gastronomes amateurs de palombes (Bazas, Luxey, Saint Palais, Sare, etc.) qui donnent lieu à l'intronisation de notables (pas nécessairement chasseurs) et organisées selon le protocole des confréries vineuses ; multiplication de lieux baptisés "palombe" ou "palombière" (restaurants, maison d'édition, train Paris-Toulouse, etc.) ; création de "fêtes de la palombe", données comme des "traditions" (Sarre, Bazas) et dont le clou peut être la reconstitution complète d'une chasse à la palombe sur la place de la cathédrale comme à Bazas ; création de sites Internet ; foisonnement de publications : de 1700 à 1979 on ne trouve que trois ouvrages comportant les mots "palombe" ou "palomaire" dans leur titre, de 1979 à 2003 on trouve vingt-six titres (dont une

réédition d'un ouvrage antérieur) et pour les seules années 2004 et 2005 cinq titres au moins. Venons-en donc à l'objet de tant d'attention et de créativité.

3.1. *Un migrateur parmi d'autres...*

La chasse valorisée dans les Landes de Gascogne est la chasse aux oiseaux migrateurs et, plus particulièrement, ceux qui passent suffisamment bas pour qu'on puisse les capturer, au filet, en groupes – appelés *ligots* (troupeaux) en gascon – : « La vraie chasse, la chasse vraiment artistique est la chasse aux filets » (Audebert 1994 : 82). En quoi la palombe est-elle un meilleur support de symbolisation que les quelque cent-vingt autres espèces d'oiseaux migrateurs qui traversent le Sud-Ouest pour aller hiverner en Espagne et en Afrique, et dont bon nombre peuvent être chassés au filet ?

Si la majorité des ramiers sont aujourd'hui tués au fusil, le mode de chasse le plus ancien¹¹ qui se maintienne aujourd'hui, est la chasse aux filets. Elle est pratiquée à partir de cabanes, les palombières, où le chasseur attend et observe les vols. Schématiquement, il s'agit, dans un premier temps, d'arrêter le vol migratoire en l'attirant avec des appelants disposés dans les arbres pour que les ramiers s'y posent (photo 1). Dans un second temps, en imitant le roucoulement de l'oiseau et à l'aide d'autres appelants, le chasseur cherche à faire descendre un maximum d'individus au sol où il a disposé de l'eau, des graines et des filets qu'il rabat sur le groupe dès qu'il est posé. Les palombes sont donc attrapées vivantes et tuées à la main. Quelques-unes sont conservées vivantes et élevées avec très grand soin pour servir d'appelants par la suite (photo 2). L'élevage des appelants est moins important quantitativement que symboliquement : il permet, en effet, au chasseur de se positionner comme éleveur et, donc, du côté de la vie plutôt que du côté de la mort, c'est-à-dire de penser son activité en continuité avec celles des personnages emblématiques qui l'ont précédé : « L'essentiel, c'est de l'attraper vivant pour pouvoir l'élever, le relâcher, faire des appelants » (M. BT).

3.2. *... mais un migrateur exceptionnel*

La figure 1 montre les principales voies migratoires européennes du pigeon ramier qui, on le voit, convergent vers l'Aquitaine pour traverser les Pyrénées. Aucun autre migrateur ne se concentre en si grand nombre sur cette région (deux millions environ ; nous reviendrons sur ce point), ni d'ailleurs sur une autre région d'Europe. Un seul vol peut contenir plusieurs centaines de milliers d'individus. En outre, le ramier migre surtout de jour, rendant ainsi le passage visible à tous. Enfin,

les vols s'abaissent au-dessus de l'Aquitaine pour se préparer à traverser les cols pyrénéens. Ce mouvement spectaculaire est interprété par les chasseurs comme un don du ciel, le signe manifeste que les hommes risqueraient d'être mis en minorité, symboliquement plutôt que numériquement, si les chasseurs n'intervenaient pas pour contenir la masse d'oiseaux.

Si la forme remarquable de la migration est l'élément qui enclenche la dynamique de symbolisation, d'autres caractéristiques du pigeon sont mises à contribution pour la consolider (*cf.* C. Claeys-Mekdade et L. Nicolas, cet ouvrage). Le tableau 4 présente l'essentiel de ces caractéristiques dont certains aspects sont privilégiés. Les valeurs attribuées à ces aspects sont les mêmes que celles attachées autrefois aux pins gemmés et aux brebis et, à travers eux, aux gemmeurs et aux bergers ce qui assure à la palombe une efficacité symbolique pour assurer la continuité des représentations identitaires. Certaines valeurs sont affectées de deux signes opposés en fonction du point de vue des acteurs. Ainsi le féminin est-il marqué positivement dans la mesure où il est l'objet d'une attention extrême, et négativement en ce qu'il est toujours pensé comme un danger. De la même manière, si l'excès (supposé) de reproduction est condamné, et donc affecté négativement, il offre une légitimité à l'intervention de l'homme et, par là, se voit marqué positivement.

Reprenons donc les aspects privilégiés qui, avec l'ensemble des valeurs qui leur sont associées, dessinent les contours de l'interface imaginaire, d'une part entre l'homme et la société humaine, d'autre part entre l'oiseau et la société animale, et enfin entre le monde des hommes et celui des dieux (*cf.* M. Fleury, E. Fuchs et M.W. Callmander, I. de Garine, H. Terashima, cet ouvrage).

3.3. *Petit mais résistant*

Le pigeon est l'un des plus petits oiseaux parmi les grands migrateurs qui effectuent des vols de longue durée. Des oiseaux plus petits – le rouge-gorge ou le pouillot par exemple – effectuent une migration qui les mène, comme le pigeon ramier, à plusieurs milliers de kilomètres de leur lieu de reproduction, mais ils se déplacent en petits groupes, par petites étapes alors que les ramiers peuvent voler une journée entière en vol compact. Petite, puissante énergie migratrice, résistance à des conditions de vie difficiles font de la palombe – comme de la brebis avant elle, réputée chétive mais d'une grande résistance dans le milieu plutôt hostile de la lande –, un objet auxquels les Landais ruraux peuvent s'identifier : souvent petits, ils font montre d'une remarquable résistance physique, notamment dans les longs et pénibles déplacements auxquels leur activité les contraint ou les contraignait, fait qu'ils ne manquent jamais de rappeler pour illustrer cette résistance¹².

En outre, il n'est intéressant de chasser des oiseaux petits, pour la consommation et par rapport aux moyens investis pour les attraper, que si on en capture un certain nombre à la fois : « Le petit oiseau pris individuellement ne présente aucun intérêt. Par contre, dans nos régions de couloirs de migration et de concentration, le nombre compense la petitesse », dit M.PB, chasseur de palombes. Jusqu'au développement généralisé de la chasse au fusil, on chassait au filet tous les petits oiseaux qui migrent en groupe : alouettes, moineaux, pinsons, bergeronnettes, chardonnerets, bruants etc. L'intérêt pour les vols de petits oiseaux dépasse cependant ce qu'on pourrait qualifier de « bon rapport qualité/prix ». Ce type de chasse renvoie, en effet, à l'idée prégnante dans la pensée traditionnelle que le nombre et la solidarité compensent la faiblesse de l'individu isolé. Nous y reviendrons.

De tous les oiseaux qu'on capturait au filet ou avec des cages, on ne chasse plus guère aujourd'hui que l'alouette, l'ortolan, le pigeon bizet, la tourterelle et la palombe. Or, seule cette dernière figure en bonne place dans le discours sur la chasse comme point nodal de l'identité régionale. Il y a plusieurs raisons à cela. Tout d'abord des raisons administratives : l'alouette et l'ortolan sont des espèces protégées, l'une depuis 1979, l'autre depuis 1999. Mais l'interdiction de chasse ne suffit pas à expliquer la faible mobilisation pour défendre ces chasses ni la difficulté à populariser un discours identitaire sur ces oiseaux¹³. D'ailleurs, en Médoc, la chasse à la tourterelle au printemps (chasse désormais uniquement au fusil), interdite depuis 1985, a toujours lieu et continue d'être revendiquée au nom du respect de la "tradition" en escomptant un amalgame entre palombes et tourterelles qui ont beaucoup de points communs et appartiennent à la même famille, celle des Columbidae. Cependant, le nombre des chasseurs qui osent braver l'interdit est en diminution, du fait de la réprobation d'un nombre croissant de chasseurs locaux et nationaux. Ceci nous amène à la deuxième raison qui est, quant à elle, d'ordre social et symbolique : non seulement les pigeons ramiers sont extrêmement nombreux (environ quarante fois plus que les tourterelles) mais le pigeon ramier est suffisamment gros pour ne pas s'attirer les foudres de certains protecteurs de la nature et même des chasseurs d'autres régions pour nombre desquels les "petits oiseaux" sont tabous.

Concentrer l'attention sur un oiseau abondant et occulter la chasse aux petits oiseaux présente le triple avantage de favoriser une certaine cohésion entre les chasseurs, de ne pas trop se démarquer de la sensibilité générale des sociétés occidentales facilement émues par les atteintes aux "petits" (enfants et animaux) et de pouvoir opposer des arguments aux écologistes et biologistes soucieux de l'équilibre des populations aviaires. On voit donc que le resserrement identitaire

autour de la palombe résulte d'une négociation fine entre la tradition culturelle et les enjeux sociaux contemporains.

3.4. *Un oiseau très sociable*

Les oiseaux migrateurs sont fondamentalement sociaux et les pigeons sont exemplaires sur ce point : les chasseurs racontent de nombreuses anecdotes de pigeons, pas seulement ramiers, descendant se poser au sol pour rester à côté d'un congénère blessé ou quittant leur place de leader dans le vol pour aller soutenir l'oiseau fatigué qui s'attarde trop. « Chose curieuse, ce que l'une éprouve et ressent, toutes les autres le ressentent en même temps » (Audebert 1994 [1^{ère} éd. 1907] : 39).

Ceci est d'autant plus remarquable que, hors de la migration, les pigeons sont très individualistes :

« Au cours de l'année, le comportement de la palombe présente successivement deux aspects essentiellement différents. On pourrait très grossièrement les schématiser en disant que pendant sa période de reproduction, qui se situe de mars à juillet, elle mène une vie essentiellement familiale partagée entre le couple et sa progéniture. Par la suite, étant comme tous les colombidés d'un naturel très sociable, toutes les familles d'un même secteur, jeunes et adultes mêlés, mènent une vie exclusivement de société car elles se rassemblent pour former une véritable entité sociale où elles perdent alors toute individualité et cela jusqu'à l'approche d'une nouvelle parade » (Rocher 1979 : 37-39).

Les observations empiriques sur les avantages de la grégarité pour l'individu sont aujourd'hui confortées par des analyses statistiques. Ainsi, l'étude de la migration 2002 réalisée pour le compte de la Fédération des Chasseurs de la Gironde montre que plus le nombre d'individus est important dans un vol, moins il y a de chance que le vol se laisse séduire par le chasseur pour venir se poser au sol et, donc, risquer de se faire attraper : près de 90 % des palombes capturées migraient dans des vols de moins de 100 individus alors que près de 60 % des palombes comptabilisées migraient dans des vols de plus de 100 individus. L'analyste (anonyme) conclut sur ce point :

« L'effet bénéfique du grégarisme des palombes en migration et en hivernage bien connu comme stratégie de défense des espèces "proies" à l'égard des prédateurs "naturels" semble également tout aussi efficace à l'égard de ce mode de chasse traditionnel qu'est la chasse en palombière » (site Internet *Fédération des Chasseurs de la Gironde*).

Cette sociabilité du migrateur "parle" aux acteurs traditionnels de la société rurale landaise, plus solidaire encore, sans doute, que d'autres sociétés rurales. En effet, dans la mesure où l'immensité de l'espace conjuguée à une faible densité de population, limite la sociabilité "naturelle" qu'engendre, ailleurs, la proximité spatiale, les relations sociales sont, dans les Landes de Gascogne, consciemment

construites et formalisées par un système de voisinage assez contraignant, qui assure une cohésion sociale d'autant plus forte qu'elle conjugue solidarités familiales et solidarités de voisinage (Traimond 1982a, Ribéreau-Gayon 2000b).

La sociabilité des pigeons parle tout particulièrement aux [paloumayres](#) qui chassent rarement seuls en palombières ou [jouquets](#) et ne manquent jamais de célébrer (à longueur d'entretiens, de reportages, d'ouvrages, d'articles, etc.) la convivialité qui règne, entre hommes, dans ces affûts : « Ailleurs le chasseur est porteur d'une image d'agressivité avec le fusil. Ici la chasse à la palombe, ça consiste à attendre, boire et manger avec les copains beaucoup plus que de tuer » (Dr S). La convivialité masculine dans les cabanes, dont les chasseurs partagent l'expérience avec les gemmeurs et les bergers, est mise en avant comme signe majeur de la capacité des chasseurs à maintenir la tradition de sociabilité locale, son identité culturelle :

« La chasse à la palombe, est, dans notre région, autre chose qu'un simple acte cynégétique. Elle fait partie de notre façon de vivre au pays, de notre patrimoine et de notre richesse culturelle. Son succès s'explique aussi par la convivialité qui se crée facilement au [jouquet](#) » (*Sud-Ouest* 30/10/98).

3.5. Une femme idéale

La solidarité masculine des chasseurs répond à la solidarité féminine des palombes. Nous avons vu les formes que prend cette solidarité entre les ramiers, voyons maintenant pourquoi ceux-ci sont globalement pensés comme des femelles quel que soit leur sexe réel. Précisons qu'il est totalement impossible de distinguer un mâle d'une femelle à l'œil nu, même en volière et moins encore, bien entendu, en vol : ni la morphologie ni les comportements ne sont différenciés ; seule une dissection permet de savoir ce qu'il en est. Cela n'empêche pas les chasseurs de produire des catégories pour distinguer les mâles des femelles, mais l'analyse de celles-ci montre qu'elles reposent toujours, en dernier ressort, sur les relations que l'oiseau entretient avec l'homme et non sur des caractéristiques morphologiques.

En effet, la féminisation du ramier repose sur un sophisme : pour l'attraper au filet, le chasseur l'appelle en roucoulant. Or, le roucoulement est un chant d'amour, le chasseur qui roucoule est un mâle, donc l'oiseau qui lui répond est une femelle. Tous les ramiers qu'on capture sont, par conséquent, des femelles génériques, des palombes. Néanmoins, le chasseur sait bien qu'il doit y avoir des mâles parmi les vols mais ce point n'est jamais mentionné spontanément. Si l'ethnologue insiste, on lui précise que la "femelle" a un chant plus plaintif que le mâle et un comportement moins dominateur :

« Il est vraisemblable que les palombes qui parquent, qui marquent le territoire, ça ce sont des mâles normalement ou alors des femelles qui ont un comportement de mâles¹⁴ » (M. PB).

Mais la parade, le marquage de territoire sont des comportements qu'on ne peut pas observer en cours de migration ; ils ne peuvent l'être, éventuellement, que parmi les appelants élevés en volière. Au sein de ces derniers on ne conserve que ceux qui se montrent dociles, qui coopèrent avec l'homme, attitude qui confirme pour le chasseur qu'il s'agit de femelles. C'est-à-dire que l'oiseau qui fait montre des qualités qu'on attend d'une femme dans cette société, disons "machiste" pour être bref, est nécessairement une femelle.

L'ensemble des interprétations vise à conforter l'idée que le *paloumayre* n'a, de fait, vraiment affaire qu'à des femelles, que ce soit dans la brièveté de l'acte de chasse ou dans la durée de l'élevage des appelants. Il met également en évidence une identification entre les relations qu'entretiennent hommes et femmes dans la société humaine et celles qui régissent la vie des oiseaux dans la société. Le point nodal de cette identification étant que le chasseur joue le rôle d'un oiseau mâle en roucoulant pour attirer les "femelles".

Le monde féminin, animal ou humain, est au cœur des inquiétudes des membres mâles de cette société : les femmes sont soupçonnées d'un penchant excessif pour la sexualité qui, si les hommes n'y mettaient bon ordre, compromettrait la stabilité de la population, toute copulation étant susceptible d'engendrer une gestation. Il est, effectivement, très mal vu d'avoir trop d'enfants, le "trop" commençant au-delà de deux. Ainsi, la palombe qui répond à l'appel amoureux du chasseur à l'automne, en dehors donc de la période de reproduction, fait montre d'un appétit sexuel qui fait écho aux soucis des hommes et légitime, à leurs yeux, qu'ils jouent au sein du monde animal le même rôle que dans la société humaine : réguler les excès de prolixité qui menacent les équilibres de population.

Ce rôle était explicitement inscrit dans la fonction du berger qui, on se le rappelle, ne cherchait pas à accroître la taille de son troupeau. La féminité des palombes, comme celle des pins, n'est donc pas un donné biologique mais un genre socialement et symboliquement construit pour assurer la continuité avec les bergers qui traitaient, objectivement quant à eux, essentiellement de femelles.

Ajoutons une remarque : quand les chasseurs se décrivent comme "gestionnaires des espèces", il s'agit moins d'une gestion technique que d'une gestion symbolique, même si les pratiques qui découlent des représentations ont des effets observables sur les populations animales.

3.6. Un oiseau divin

Le cas de la très rare¹⁵ palombe albinos confirme, *a contrario*, que la masse des ramiers est féminine aux yeux des chasseurs. Il ouvre également à la dimension sacrée de l'oiseau et de la chasse.

Le ramier blanc est appelé "le roi palombe". Toujours désigné au masculin, il est censé exercer un pouvoir absolu sur le reste de la troupe. Il joue, par conséquent, au sein du vol, le rôle que joue le chasseur au sol. L'identification entre l'homme et l'albinos se traduit par un interdit : en principe (mais tous les interdits sont transgressés un jour ou l'autre et le ramier albinos n'échappe pas à la règle) on ne tue pas la palombe blanche, on ne cherche même pas à l'attraper, sous peine de "déclencher la colère des dieux" et de ne plus jamais pouvoir tuer de palombe (cf. E. Fuchs et M.W. Callmander, M.T. Walsh, E. Dounias (sanglier), cet ouvrage) : « Les tireurs du col de Millagate au Pays Basque ne devraient pas être maudits. Un matin d'octobre ils ont tous baissé leur fusil pour saluer le passage du "roi palombe" » (*Sud-Ouest* 2/12/89).

S'il est inconvenant de le tuer, c'est qu'il ne présente pas qu'une simple ressemblance avec le chasseur : il *est* un chasseur ou plus exactement son âme, c'est-à-dire cette part de lui-même – la meilleure – qui fréquente le monde divin. Saint Luc, dont la fête marque le début de la migration et l'installation des chasseurs dans les palombières, est représenté sur certains vitraux d'églises avec un pigeon blanc dans la main, image du troupeau des âmes. Bien plus près de nous, dans le temps sinon dans l'imaginaire, un dialogue sur l'Internet entre deux chasseurs de palombes rappelle cette image, la croyance qui lui est associée et l'interdit qu'elle engage :

« Ce matin, nous avons fait tourner une quinzaine de palombes autour de nos appeaux (qui comme souvent n'ont pas voulu poser !) et il y avait parmi elles, une palombe toute blanche ! Nous sommes trois à l'avoir vu passer deux fois devant la cabane à vingt m de nous ! Et si nous l'avions posé, nous ne l'aurions pas tiré », écrit Nicolas. On remarque le passage du féminin au masculin.

Philippe lui répond :

« Eh, vous n'êtes pas fou tirer sur une palombe blanche, c'est l'âme errante d'un grand [paloumayre](#) qui cherche la porte de l'autre monde dans une dernière migration. Vous savez cet espace temporel fait de chasses magiques où les filets se referment tous les jours et où les poses se succèdent toujours plus nombreuses. Un monde de cabanes au fond des bois où règne l'amitié entre les hommes. Le paradis simplement. » (*sic*) (site Internet [Palombe.com](#))¹⁶.

Autrement dit, à sa mort, le [paloumayre](#) devient bel et bien la palombe mâle qu'il se contentait de mimer de son vivant. Remarquons au passage que cet échange illustre le glissement systématique qui s'opère inconsciemment entre le monde des oiseaux et celui des hommes dans les affûts. Il montre également, s'il en était besoin, que les vieilles légendes peuvent trouver dans la technologie la plus moderne un nouveau terrain d'expression.

La palombe ordinaire et féminine est également liée au monde des dieux. Le tableau 4 montre que parmi les couleurs de son plumage où le beige et le gris dominant pour le profane et le scientifique, le chasseur ne "voit" guère que les "reflets" bleus de son dos, même quand il regarde passer un vol migratoire au-dessus de sa tête et qu'il ne voit donc que le ventre, beige, et le dessous des ailes, gris. La palombe est désignée un peu partout dans la littérature, ancienne et contemporaine, orale et écrite, par la périphrase "oiseau bleu" et, en conséquence, la passion de la chasse à la palombe par la "fièvre bleue". Dans les publications cynégétiques, les photos de palombes sont généralement prises de manière à rendre saillants les reflets bleutés. Si la palombe est "bleue" c'est surtout parce qu'elle "reflète" le bleu du ciel, du monde divin qu'elle personnifie : elle est « l'Oiseau Bleu, l'oiseau qui parle et qui raisonne comme un chrétien » (Bladé 1967, 2 : 96-99).

L'autre couleur qui compte, c'est le blanc du collier des adultes, opérateur d'une conjonction entre la palombe et la colombe du Saint-Esprit qui est mise en image¹⁷ et, parfois, en pratique. Ainsi, C. Rocher (1979 : 204) rapporte que dans une petite chapelle de Pau, le curé, chasseur passionné, « a remplacé son tabernacle par une grosse "palombe" (...). Au moment de la communion, il la fait descendre en planant du haut de la nef et la fait se poser sur l'autel ». Sans entrer dans les détails, innombrables, disons que le discours, pléthorique, autour de l'"Oiseau culte des gascons" (Rocher 1979, Audinet 1989) combine, dans un syncrétisme un peu échevelé, une foule d'éléments des mythologies antiques ("oiseau de Vénus") et chrétienne qui ont leur pendant dans la symbolisation de la brebis et du pin. L'organisation de la série d'éléments mythologiques hétéroclites mobilisés a pour effet de situer le chasseur, comme le berger et le gemmeur, en position de médiateur entre le monde des dieux et celui des hommes au travers des principaux objets de leur activité. C'est l'ambivalence, tant des hommes que des objets, qui permet la médiation. Pour les ramiers et du côté du divin, on note, dans les contes comme dans les pratiques réelles, l'intérêt tout particulier des prêtres pour la chasse à la palombe (Rocher, 1979) qui conforte le chasseur laïc dans l'idée que son acte est non seulement approuvé par les dieux mais attendu d'eux. C'est en se pliant à ce devoir sacré que le chasseur – mécréant car il détruit une partie de la Création mais sanctifié car il le fait pour le bien de l'homme – devient à sa mort palombe blanche et gagne son paradis.

La palombe ordinaire et féminine est tout aussi ambivalente : d'origine céleste, le bleu de ses ailes en atteste, elle tutoie cependant également le diable :

« Tu es resté dans la cabane [palombière] ?

— « Oui »

— « Eh bien tu ne risquais rien car il y a un rameau béni que j'y laisse toujours. Laisse-l'y toujours et garde ce poste car, quel que soit le vent, les palombes passent toujours saluer Saoute Bouc [le diable] » (Peyresblanques 1986 : 13-15).

Dans ce rôle de médiatrice, la palombe a, à l'époque contemporaine, complètement évincé sa concurrente, la bécasse qui est pourtant un autre gibier valorisé de longue date et qui, à la fin du XIX^e s., dans les légendes de la Nativité et dans les crèches de Noël réalisées dans les églises landaises, figurait aux côtés de l'âne et du bœuf pour avoir protégé la fuite de la Vierge Marie¹⁸. Cette éviction s'explique par le fait que la bécasse ne possède aucune des qualités du ramier qui permettent une identification forte avec l'homme : pas de reproduction éhontée, pas de migration en groupes importants et donc ni chasse aux filets, ni tableaux de chasse impressionnants ni sociabilité remarquable, ni communication verbale avec l'homme. Car, et ce sera le dernier point d'ancrage du processus de focalisation sur la palombe que nous développerons ici, elle communique avec les hommes.

3.7. Un oiseau à qui parler

Une fois qu'il a réussi, grâce à ses appelants, à faire poser un vol de ramiers dans les arbres, le chasseur roucoule pour le mettre en confiance et l'inciter à descendre au sol où l'attendent les filets rabattants. Souvent, une ou plusieurs palombes lui répondent. Quand ce "dialogue" s'engage, il y a toutes les chances pour que le chasseur aboutisse à ses fins. Cette communication prend sens à plusieurs niveaux pour le chasseur et pour la société à laquelle il appartient et dont il se veut représentatif.

Tout d'abord, elle confirme la sociabilité extrême de l'oiseau, non seulement avec son propre groupe mais aussi avec des groupes étrangers¹⁹. La communication homme-oiseau est, en outre, perçue comme signe d'intelligence, dans les deux sens

du terme. Premièrement, celui de “faculté de comprendre”²⁰ qui place la palombe, non pas à égalité avec l’homme, mais à un niveau suffisant pour assurer une relation de partage, dont l’homme conserve la maîtrise comme dans les relations de couple. Deuxièmement, celui de “connivence, entente” tel qu’on le trouve dans les locutions “être d’intelligence avec quelqu’un” et “vivre en bonne intelligence”. Il s’agit ici d’entente entre les hommes et le monde naturel : « Le chasseur leur parle et elles comprennent et par leurs mouvements lui montrent qu’il accède à leur monde, qu’il intervient sur leur comportement » (Traimond 1982b : 100). Pour le chasseur, la réponse de l’oiseau établit de manière indéniable l’existence d’une sorte de contrat bilatéral par lequel la féminine palombe reconnaîtrait qu’elle a besoin des hommes mâles pour gérer sa vie. Le contrat entre l’homme chasseur et la palombe est, en outre, scellé avec l’aval des dieux puisque qu’elle s’abaisse au-dessus de l’Aquitaine des hauteurs célestes vers les hommes avant toute intervention de ceux-ci qui ne font, en somme, que prolonger le mouvement.

La communication homme/oiseau marque ainsi, pour le chasseur, l’“interpénétrabilité” des mondes animal et humain et, pour l’anthropologue, une forte anthropomorphisation du gibier (cf. A. Leiman *et al.*, cet ouvrage) que les chasseurs reprochent pourtant volontiers aux protecteurs des animaux, comme si ces derniers étaient les seuls à en produire²¹. On constate au contraire ici que l’anthropisation est tout aussi prégnante chez les chasseurs que chez les protecteurs.

Dans les documents émanant des chasseurs et destinés à défendre la chasse, les échanges de roucoulements sont systématiquement mis en avant pour soutenir deux idées liées entre elles. Tout d’abord l’idée que le chasseur a une connaissance parfaite du monde animal. La capacité à communiquer avec l’oiseau est un indicateur essentiel des compétences du [paloumayre](#) : « On peut chasser la palombe sans savoir la chanter, mais vraiment on n’est pas un chasseur complet si on ne sait pas chanter la palombe. Du reste, celui qui sait chanter la palombe obtient de bien meilleurs résultats » (Audebert 1994 : 89). Ensuite, et surtout, l’idée que cette pratique assure la continuité de la tradition de chasse à la palombe. C’est la simplicité du dispositif de communication qui assure l’articulation entre les deux idées : deux bouches – une humaine, une animale – un même cri. On ne peut rien trouver de plus élémentaire, de plus archaïque et, par là, de plus traditionnel, rien de plus efficace symboliquement pour naturaliser le fait de chasse.

Or, dans la pratique, fort peu de [paloumayres](#) sont capables de “chanter la palombe”, comme on dit. Ils ont alors recours à des magnétophones et des bandes enregistrées

de chants de ramiers, interdits par la loi²². Les responsables régionaux des fédérations de chasse se mobilisent depuis 1997 pour faire cesser la pratique, non parce qu'elle est illégale – nombre de pratiques illégales ne sont pas dénoncées parce que considérées comme légitimes – mais parce qu'elle est illégitime. Ils sont conscients, en effet, qu'elle menace la cohérence de leur discours. On a ici un exemple tangible des efforts déployés non pour “maintenir” mais pour ravauder une tradition qui s'effiloche, la re-naturaliser.

Les techniques originales de chasse contribuent à situer la palombe au cœur de l'identité régionale en se plaçant cette fois plus résolument du côté des hommes. L'essentiel du discours actuel sur la “tradition” de chasse repose sur la chasse en palombière. Le nombre des palombières connaît une augmentation spectaculaire depuis les années soixante-dix et surtout depuis la fin des années quatre-vingt-dix, on l'a indiqué plus haut. Pourtant, la majorité des palombes (près de 90 % en 2002 selon la Fédération des chasseurs de la Gironde) sont aujourd'hui tuées au fusil. Or, contrairement à ce qu'on notait plus haut à propos des magnétophones roucouleurs, on ne trouve pas trace dans les instances les plus largement représentatives des chasseurs, de volonté d'engager leurs troupes à revenir à la chasse au filet. Bref, les pratiques réelles de chasse ont évolué plus vite que le discours, ce qui n'est pas un scoop. Aujourd'hui donc, la chasse en palombière, même sans filets, suffit à “faire tradition” (photo 3).

Comment comprendre ce glissement de l'objet de la chasse vers son siège ? D'abord, on l'a évoqué, à la palombière est associé un mode de sociabilité masculine constitutive de la sociabilité traditionnelle. En outre, les palombières sont des constructions originales et techniquement sophistiquées qui peuvent comporter plus de 500 m de tunnels dont il ne semble pas exister d'équivalent, en Europe de l'ouest en tout cas (fig. 2, photo 4)²³. La palombière est un objet concret qu'on peut donc facilement donner à “voir” pour matérialiser l'exception culturelle landaise, et illustrer, en somme, une sorte de carte de visite identitaire (photo 5). À qui celle-ci est-elle destinée ?

Dès 1979, les directives européennes²⁴ visant à interdire les chasses traditionnelles ont provoqué une crispation identitaire. Cette intervention d'un pouvoir exogène sur la manière locale de penser le rapport de l'homme à la nature a immédiatement été ressentie comme une répétition de ce qui s'était passé au XIX^e s. Dans son article sur la chasse à la palombe, l'ethnologue et chasseur landais B. Traimond rappelle un certain nombre d'occasions où les restrictions de la liberté de chasser, en particulier les ramiers, ont engendré des soulèvements populaires et il conclut :

« La chasse, *ou en tout cas certains types de chasse*²⁵, est vécue comme partie intégrante d'une identité régionale, comme faisant partie d'un mode de vie spécifique. Condamner ces procédés de chasse si particuliers, c'est s'attaquer à la personnalité même des habitants. Ils réagissent comme face à une agression » (Traimond 1982b : 104).

Dès lors, multiplier les palombières et les rendre visibles revient à conforter l'inscription de la chasse dans le paysage physique et culturel en élevant des remparts matériels contre l'agression culturelle. Le territoire identitaire est essentiellement celui du couloir de migration des palombes ; c'est un territoire immatériel et mobile que le réseau de palombières, toujours plus dense, projette au sol, réifie, donne à voir à tous les acteurs institutionnels qui en menacent la jouissance.

Les directives sur la chasse étant, en principe, basées sur les données de population collectées par les scientifiques (que les chasseurs pensent inféodés aux écologistes), elles ont eu également pour effet d'attirer l'attention sur la question des effectifs de gibiers dont, notamment, ceux du ramier. Sans entrer dans le détail, disons que, depuis 1979, on assiste à une prolifération de comptages de palombes effectués par les chasseurs de manière fort peu rationnelle et qui sont diffusés dans la presse et les ouvrages cynégétiques, les quotidiens régionaux et sur divers sites Internet consacrés à la palombe (sites Internet *Fédération des Chasseurs des Landes*, *Lespalombes.com*, *Migration Sud-Ouest*, *Palombe.com*, etc.). Au début, la discordance des chiffres était extraordinaire : les uns parlaient de 90 millions de palombes (Rocher 1979 : 356), les autres de trois ou quatre (Audinet 1989), les ornithologues de deux. Progressivement ces comptages désordonnés s'organisent. Ainsi, l'Office national de la chasse se réfère à des scientifiques reconnus (Centre

de Recherches sur la Biologie des Populations d'Oiseaux). Pour leur part, les fédérations de chasseurs s'assurent le concours de bureaux d'études pour l'analyse de données dont les méthodes de collecte ne sont pas complètement fiables²⁶ mais aussi, parallèlement, de scientifiques (Groupe d'investigation international sur la faune sauvage) ; entre les deux, elles retiennent les dénombrements les plus favorables pour leur communication. Tout cela n'empêche pas les recensements fantaisistes de compteurs amateurs sur Internet et dans la presse régionale. Un certain consensus se fait actuellement sur une grandeur entre 1,2 et 2 millions, relativement stable après la grande diminution des années quatre-vingt qui reste difficile à évaluer en l'absence de dénombrements fiables à l'époque²⁷.

Comment comprendre cette ferveur comptable ? La réponse porte sur trois plans. Sur le plan symbolique, ce n'est pas la rareté de l'animal qui fait sa valeur dans la région, c'est au contraire qu'il est "commun", mot pris dans ses deux sens de "banal" et de "partagé". Seule une masse importante permet l'identification collective, phénomène également constaté à propos des brebis et des pins (Ribéreau-Gayon 2001b). Sur le plan philosophique, pour que la chasse conserve sa légitimité aux yeux des chasseurs, il faut que la population reste importante afin de perpétuer l'exercice du devoir de régulation qui consiste à limiter la prolifération animale et, par là, l'ensauvagement du monde, mais pas l'éliminer purement et simplement sans quoi l'homme perdrait l'ambivalence propre à la condition humaine ; il serait amputé d'une moitié de sa nature. Tant que l'on peut parler en "millions" tout va bien. Une diminution radicale et incontestable signifierait que la gestion symbolique a atteint ses limites, que le contrat symbolique avec la palombe est rompu. On peut donc dire que les effectifs de population sont un indicateur symbolique tout autant qu'un indicateur biologique.

Enfin, sur le plan politique, la participation des chasseurs de base au grand débat sur les effectifs de population indique une certaine prise en compte des exigences des non-chasseurs soucieux de conservation de la biodiversité. Néanmoins, la manière extrêmement brouillonne dont ils s'y prennent révèle avant tout le désir de continuer à croire à l'infini des palombes et à mythifier leur nombre. Une petite anecdote illustrera ce rêve collectif. Le 5 novembre 2003, alors que les passages de palombes avaient été très maigres jusque là, 350 000 palombes sont passées au col d'Urrugne, dans les Pyrénées. Le soulagement a été immense et l'information s'est répandue comme une traînée de poudre. Le lendemain matin, *Sud-Ouest* annonçait 500 000 palombes (avant de rectifier dans l'édition du 7 novembre) et, à dix heures

paloumayres

le même jour, un jeune collègue – sociologue et chasseur – me disait : « Il paraît qu’il est passé 600 000 palombes à Urrugne hier ».

Le processus de focalisation sur la palombe repose sur un va-et-vient entre des faits observés ou rapportés et des interprétations filtrantes qui fonctionnent par exclusion et mise en évidence. En dépit de la diversité de leurs registres, toutes les interprétations concourent à maintenir dans le paysage imaginaire la présence d’objets susceptibles d’assouvir les besoins spirituels et culturels autant que de perpétuer les plaisirs ludiques et de soutenir des stratégies politiques, le tout dans un souci de continuité symbolique.

En effet, les chasseurs du Sud-Ouest se sont positionnés, par l’intermédiaire de CPNT, non plus seulement comme hérauts de l’identité cynégétique mais comme porte-parole de la ruralité dans son ensemble au service de laquelle ils entendent mettre leur expérience de réactivité, expérience à la fois directe et reçue en héritage par emblèmes interposés. On peut alors faire l’hypothèse que, au cas où la population de ramiers diminuerait au point de ne plus offrir de masse significative, la palombe aurait néanmoins assuré l’indispensable relais symbolique entre un passé toujours plus mythique au fur et à mesure qu’il devient plus lointain et le monde contemporain que chaque groupe s’efforce de décrypter, en se forgeant ses propres clefs de décodage, pour y trouver sa place.

On ne peut pas parler ici d’invention d’un nouvel objet emblématique mais d’évolution du degré de “saillance” d’un objet présent depuis longtemps dans l’imaginaire (cf. R. Blench, M.T. Walsh, M.T. Walsh et H.V. Goldmann, cet ouvrage). Cet objet a été fortement étayé depuis une vingtaine d’années pour faciliter l’adaptation culturellement signifiante à une situation nouvelle. Le processus aboutit à la production d’une grille de lecture qui fonctionne, à usage interne et externe, tant dans la diachronie que dans la synchronie et fait de la chasse *le* filtre au travers duquel lire toute la société locale. Au terme de ce processus, la palombe apparaît comme un objet symbolique idéal car placé au point de convergence d’un faisceau de faits (naturels, historiques), de pratiques, de territoires, de valeurs et d’intentions, la clef de voûte d’un système de représentations des relations entre l’homme et la nature érigé en monument à la culture locale.

L’analyse de l’évolution de la place du ramier dans l’imaginaire montre que cette place n’est guère déterminée par des caractéristiques intrinsèques qui le distingueraient radicalement des autres animaux (cf. L. Strivay, cet ouvrage) ou par une position spécifique et essentielle dans un écosystème (cf. E. Dounias (sanglier), cet ouvrage). De fait, la présence de ce grand migrateur sur le territoire est de trop

courte durée pour que sa valeur puisse se mesurer à l'aune de son impact sur un ou des écosystème(s). On ne peut donc pas dire que le ramier soit un animal civilisateur au sens où P. Lieutaghi parle de "plante civilisatrice" (1998 : 25). Sa place est en revanche définie par les limites de l'éventail des choix possibles au sein duquel il émerge, par déduction et induction, comme l'animal le plus efficace, à l'heure actuelle, pour incarner l'identité locale. Ni anomalie taxinomique, ni hybride, ni monstre ce qui qualifie la palombe comme animal "bon à penser" c'est la relation singulière qu'elle entretient avec l'homme et, à travers lui, avec les dieux (Sperber 1975). En effet, si, à l'origine, c'est la banalité du pigeon ramier qui fait sens ici, la palombe est désormais donnée à voir et à penser, en particulier aux observateurs extérieurs, comme un oiseau extraordinaire.

D'ailleurs, l'analyse diachronique montre que l'érection de la palombe en animal "clef de voûte" procède d'une dialectique entre le regard porté sur soi par soi et le regard porté sur soi par l'Autre. En conséquence, on pourrait qualifier le "processus" de "fait social totalisant" plutôt que de "fait social total" (Mauss 1985) (cf. E. Dounias et M. Mesnil, M. Mesnil, cet ouvrage) de manière à souligner deux choses importantes. Tout d'abord, l'aspect dynamique de la construction, toujours en cours : faute de repérer cette dynamique, on pourrait se laisser prendre au discours des chasseurs qui "naturalise" la place symbolique de la palombe en la présentant comme établie de tout temps et stable. La seconde chose à souligner est le fait que le processus conduit au nom de l'expression de l'identité collective est un outil de pouvoir et de légitimation pour le groupe des chasseurs qui le façonne.

Contes
Populaires de la Grande Lande. 1^{ère} série

Contes
Populaires de la Grande Lande, 2^{ème} série.

La chasse à la
palombe dans le Bazadais.

Connaître la chasse à
la palombe

Contes Populaires
de la Gascogne

Livre Blanc.
Anthologie Populaire
de l'Albret.

Le Pin de la discorde. Les
rapports de métayage dans la Grande Lande.

La plante
compagne. Pratique et imaginaire de la flore
sauvage en Europe occidentale.

Encyclopédie de la
palombe.

In Sociologie et
Anthropologie

In : Le littoral gascon et
son arrière pays

| | |
|--|---|
| <p>Légendes des Landes</p> <p style="text-align: right;">Contes et</p> <p style="text-align: right;">Nouveaux</p> <p>Contes et Légendes des Landes</p> <p style="text-align: right;">La fille de Martin Travette</p> <p style="text-align: center;">In</p> <p style="text-align: center;">L'Homme et la lagune,</p> <p style="text-align: right;">In</p> <p style="text-align: right;">Roots</p> <p>and rituals – the construction of ethnic identities</p> <p style="text-align: right;">Le Monde Alpin et Rhodanien</p> <p>Migrance, marges et métiers</p> <p style="text-align: center;">In</p> <p>Cabanes, cabanons et campements,</p> <p style="text-align: right;">Chasseurs</p> <p>de traditions – l'imaginaire contemporain des Landes de Gascogne</p> | <p style="text-align: center;">Les chasses des palombes et des tourterelles</p> <p style="text-align: center;">Gironde</p> <p style="text-align: center;">Fédération des Chasseurs de la</p> <p style="text-align: center;">Landes</p> <p style="text-align: center;">Fédération des Chasseurs des</p> <p style="text-align: center;">Landes</p> <p style="text-align: center;">Les palombes</p> <p style="text-align: center;">Migration Sud-Ouest</p> <p style="text-align: center;">Muséum national d'Histoire naturelle</p> <p style="text-align: center;">Palombe.com</p> <p style="text-align: center;">L'Homme</p> <p style="text-align: center;">Promenades sur les côtes du golfe de Gascogne ou aperçu topographique, physique et médical de la côte occidentale de ce même Golfe.</p> <p style="text-align: center;">La sociabilité rurale landaise, histoire et structure XVIII-XX^{ème} siècle</p> <p style="text-align: center;">Études Rurales</p> |
|--|---|

palombe

Marie-Dominique RIBÉREAU-GAYON

Keywords

hunting, heritage, culture, imaginary, totalizing social fact

In autumn, millions of wood pigeons cross South West to winter in Spain. South of the Garonne, their name and status change: the masculine and commonplace pigeon²⁸ becomes the feminine and mythical *palombe*.

Archive data give age-old evidence of the quantitative and cultural importance of migratory bird hunting. Only in the 1980s did attention (hunters' and local society's on the whole) start focusing on wood pigeons and relegating other birds to the background, even though highly praised until then. This paper examines the diachronic and synchronic process of symbolical polarization on the *palombe* as related to contemporary identity construction.

The process is two-staged. First, identity concentrated on hunting. Then, the wood pigeon emerged as 'the' marker of a group of significant practices. The sequence makes sense when considering today's European political context and the historical trauma it reactivates.

At the beginning of the 19th century, imperial French government abducted commons in the Moors of Gascony and imposed drainage and the plantation of pines for resin production. Soon, one million hectares of pines had replaced the moor vegetation and scattered groves of pines, which formerly featured the environmental and economical (agriculture and sheep breeding) identity. This generated resentment against Paris, defiance towards any external authority and roused identity consciousness in which man's relation to the environment was already highly significant. The central symbolic position of shepherds and ewes was reinforced: they became icons of the cultural differences from the rest of France.

Two specificities of sheep breeding are meaningful in the continuity hunters now seek to build with shepherds: females dominated, and shepherds tried to 'maintain' the stock not to increase it.

When resin tapping came to occupy most of the population, the symbolic system previously vested on shepherds passed onto the tappers: metaphorical manipulations established tapped forests as flocks of females and tappers as guardians of their reproduction and guarantors of human society's cohesion.

In the 1950s foresters turned to wood production and resin tapping was definitively abandoned in the 1980s. The most permanent social groups in the local rural society endeavored to transfer their system of representation over to hunters, the last stakeholders in the environment whose activity resembled that of the previous identity icons.

Formal resemblances selected to ensure symbolic continuity concern the most fundamental fields of human experience (unlike precluded differences). Interpretation assigns hunters the duty to keep domesticating a space now managed with so few workers that wilderness threatens. In tales collected in the 1970s hunters replaced shepherds as the main heroes. In true life, hunters created new places to demonstrate filiations with forbearers and to voice their legitimacy as heralds of identity. Their political party (CPNT 1989) has continuous wide support from electors and an essential role in regional political institutions. Voters are particularly numerous and faithful in rural districts where *palombe* hunting is traditionally most intensive and in urbanizing rural districts where *palombe* huts increased as soon as new housing estates developed (1990s). *Palombe* hunting thus

stands as a rempart against the loss of rural identity which CPNT defends along with hunting.

palombe

Within hunting, social identity re-creation then concentrated on *palombe* hunting, henceforth recurrently staged in numerous forms and on multiple occasions (publications, festivals, museums, etc.).

The oldest hunting technique still in use consists in capturing groups ('flocks' in local language) by nets set around a hut. First, decoy pigeons are used to incite flights to settle on surrounding trees. Then hunters coo to lure the wild birds further down into trap nets. This is the technique promoted to implement the idea of a continued tradition though very little of this ideal model actually remains.

Considering that all migratory birds were valued game and that 120 species migrate over the area, why is the wood pigeon presently the outstanding object of symbolization?

The remarkable form of its migration initiates the process: it migrates in the largest numbers, all European migratory routes converge over the area and flying altitude is lowered in preparation for the crossing of the Pyrenees mountains. For hunters this means that *palombes* are a divine gift and that men and civilization would be overpowered by femininity and wilderness if they failed in their 'duty of interference'.

Other characteristics offering an opportunity for identification are selected and put forward so as to place the *palombe* at the imaginary interface between individuals and society, human and animal societies, human and divine worlds.

The wood pigeon is one of the smallest long distance migratory birds. This demonstrates exceptional qualities of resistance to hardship, which natives, often small but tough, also possess.

Small birds are only worth hunting when caught in groups. This meets the idea, meaningful in local traditional thought, that collectivity and solidarity compensate for individual isolation and weakness.

Though small enough to support identification, they are big enough not to number among 'small birds', usually taboo for non-local hunters and objects of loving attention from protectionists. Polarization on an abundant right-sized bird thus favors cohesion among hunters, avoids marginalization from general environmental sensitivity and is expected to limit critics on population decrease. The choice thus proceeds from skilful negotiation between cultural tradition and contemporary social preoccupations.

The wood pigeon is highly sociable during migration though quite an individualist the rest of the time. For traditional stakeholders of rural society, its structured solidarity mirrors their own sociability enforced by a particularly formal and binding system of neighborly intercourse. For hunters it also matches the virile conviviality in hunting huts, a staple in self-celebrations of their connection with shepherds and resin tappers who also lived in isolated huts. Masculine society in huts responds to the feminine society of *palombes* since they are treated as females independently of their real sex. Male/female categories are delineated by bird's relation to man rather than morphological characteristics: *palombes* are females in so far as they respond to the male hunter's love call and/or demonstrate qualities of gentleness and submission expected from human females. Their prolificacy and inclination for unseasonable lovemaking evoke the fear, central to local culture, of feminine sexuality and reproduction considered as permanent threats to the balance in population and social relations. Thus, hunters, like their iconic forbearers, exert over the natural world the control they wish to achieve in the human one. So, when they label themselves 'nature's managers', the management is less technical than symbolical though it does affect animal populations.

Conversely, the exceptional albino pigeon is considered a king, a male, and killing it is absolute taboo because it is said to embody the soul of a dead *palombe* hunter. Identification with the semi-divine white bird gives meaning to three sets of facts: abundance of references to an heteroclit stock of Christian and ancient Greek mythologies in literature and discourses pertaining to hunting; the marked interest of priests for *palombe* hunting and the relative interchangeability of birds and huts with holy places and symbols, a sure indication that hunting is approved by gods; the fact that ordinary *palombes* are always described as 'blue', even though grey and beige prevail: the hunters' attention is set on the blue glints of their backs, an undisputable sign for them of the relation the bird entertains with the Heavens. However, the birds are also familiar with the devil, like all females are supposed to be. Male hunters are ambivalent too: reprobates for destroying part of God's Creation but made holy because they do so for humanity's sake. This deed gives them access to Paradise (as tales repeatedly point out) and the right to act forever as mediators between the two worlds, as hunters during their lifetime, as white *palombes* after death.

Above all, wood pigeons communicate with hunters in their luring coo-coo dialogue. This is claimed as a sign of intimacy, bilateral agreement and effective mediation, which allows interpenetration between animal and human worlds. Hunters never fail to present this as an indicator of their deep knowledge of nature: it is the most symbolically efficient way to naturalize hunting. However, most hunters are unable to 'sing the *palombe*' and resort to tape recorders. Leaders wish to ban this practice, which threatens the coherence of their discourse on tradition continued: tradition is not simply maintained but also mended, partly re-naturalized.

On the other hand, most pigeons are now killed by gun from huts and no attempt is made at reversing practices, as if hunting from a *palombe* hut now suffices to 'produce' tradition. This shift from the object of hunting to its location as emblems

of tradition is motivated by the need to communicate: sophisticated, unique and picturesque *palombe* huts are objects one can *show* to materialize local cultural exception, in particular for European institutions. In fact, European decrees restricting traditional hunting techniques in 1979 provoked an identity crisis that directly led to the creation of CPNT: they were perceived as the revival of French 19th century imperialist intervention. Erecting tangible remparts against cultural aggression and making them visible to all projects the imaginary identity territory (migratory routes) onto the ground thus further embedding hunting in the physical and cultural landscape.

The 1979 European regulations drew attention to wood pigeons' populations. As a result, hunters started conducting their own census in the hopes of countering scientific warnings of a dramatic decline in numbers. The initial huge disparity in estimations is progressively shrinking. But unscientific censuses still flourish because they fulfill symbolic, philosophical and political needs: the bird 'must' remain common ('commonplace' and 'shared') to allow collective identification, to avoid a 'breach of contract', to maintain the legitimacy of the 'duty' whereby the ambivalence inherent to the human condition is re-enacted and to (somewhat) comply with the growing demand for conservation.

Polarization on the *palombe* proceeds from the interpretation of observable data through a cultural filter, which precludes some elements and brings others to the foreground, for continuity's sake but not only. Actually, rather than the invention of a new identity icon we note a rapid evolution of the prominence of an object lastingly grounded in local imaginary in order to facilitate a culturally significant adaptation to a new situation. It serves the redefinition of local society's cultural position between an increasingly mythical past and contemporary external social expectations. The process operates as a reading grid for external and internal use, in diachrony and synchrony, in order to establish hunting as a totalizing social fact meant to account for the whole of local culture. Thus the *palombe* is an ideal symbolic object since positioned at the convergence point of a cluster of facts, practices, territories, values and intentions.

Figure 1. Migration automnale des pigeons ramiers (palombes)

(Philippe Camoin, 2005, à partir des données de P. Géroutet, 1983)

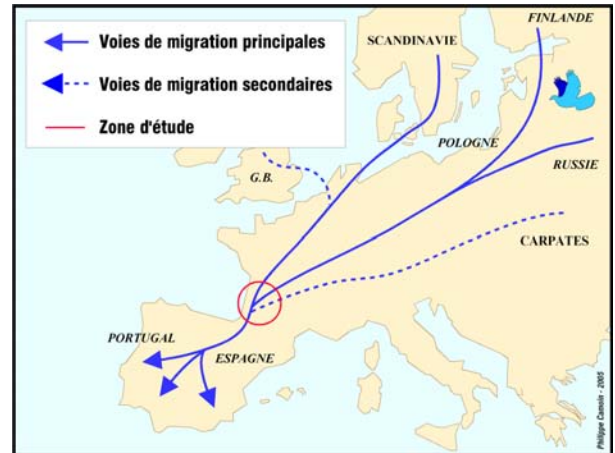


Figure 2. Plan d'une palombière de type landais (entre le poste de guet principal et les sols, il peut y avoir plusieurs centaines de mètres de tunnels semi-enterrés); cette palombière a environ 600 m de tunnels

(Philippe Camoin, 2005, à partir des données de l'auteur)

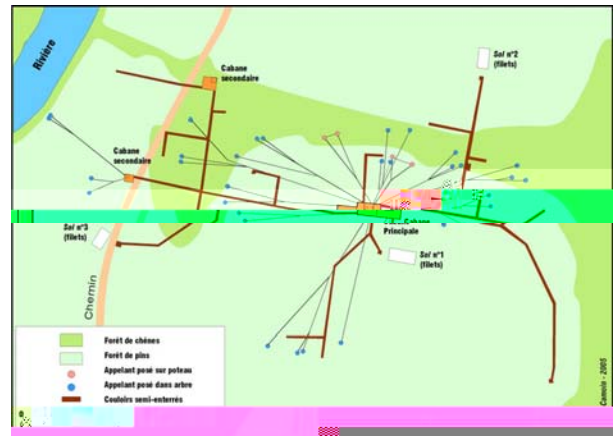


Photo 1. Intérieur du poste de guet principal d'une palombière; le chasseur, installé entre l'intérieur et l'extérieur, surveille les vols par une trappe et peut faire bouger les appelants disposés dans les arbres alentour à l'aide des cordes qu'il tient à la main et qui sont reliées aux supports sur lesquels les appelants sont placés

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 2. Cabane secondaire d'une palombière ; dans la cage posée sur un poteau, un appelant dit "de cabane" destiné à attirer les pigeons dans les filets placés à proximité (fig. 2)

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 3. Intérieur de la cabane principale d'une palombière ; on note les bouteilles de vin, marqueurs de la convivialité masculine, et le fusil posé indique que, même dans cette installation que se veut très "traditionnelle" car on y chasse surtout au filet, il arrive qu'on chasse au fusil quelques palombes qui restent posées dans les arbres et refusent de descendre au sol

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 4. Tunnel couvert de brande (mélange de plantes de sous-bois), semi-enterré, reliant le poste de guet principal aux autres points stratégiques (cabane secondaire, filets) ; cette palombière a environ 600 m de tunnels ; les plus grandes peuvent en avoir jusqu'à un kilomètre (fig. 2)

(cliché de l'auteur, 1998)



Photo 5. Panneau en bordure de route nationale ; la fin d'un certain secret

(cliché de l'auteur, 1999)



Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

colloques

et

séminaires

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5