

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

201 | 2012

Varia

De la mondialisation considérée comme une tauromachie

Frédéric Saumade



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22987>

DOI : 10.4000/lhomme.22987

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 23 février 2012

Pagination : 131-154

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Frédéric Saumade, « De la mondialisation considérée comme une tauromachie », *L'Homme* [En ligne], 201 | 2012, mis en ligne le 15 février 2014, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22987> ; DOI : 10.4000/lhomme.22987

De la mondialisation considérée comme une tauromachie

Frédéric Saumade

À L'HEURE OÙ le petit monde de la tauromachie est resté consterné par le vote au Parlement de Catalogne, en juillet 2010, d'une nouvelle loi régionale prohibant les corridas, en France, les militants de la protection animale et certains élus qui les représentent à l'Assemblée nationale profitent de cet affaiblissement de leurs adversaires sur le sol même de l'Espagne pour remettre en cause la législation reconnaissant le droit d'organiser ce spectacle dans les régions méridionales dites « à tradition taurine ininterrompue ». La loi visée, celle du 24 août 1951 sur les corridas, exception à la loi Grammont de 1850 qui interdit les mauvais traitements sur les animaux domestiques, est significative des ambiguïtés de la France par rapport à la tauromachie. Notre pays est en effet tiraillé entre la pression d'associations protectrices des animaux, sous l'égide de personnalités célèbres, et celle des foules d'aficionados – parmi lesquels figurent d'autres personnalités célèbres – qui remplissent chaque année les arènes du Sud-Ouest et du Sud-Est, à Nîmes, à Arles, à Céret, à Dax, à Bayonne, etc. Les premiers sont les représentants d'une sensibilité répandue dans tout le monde occidental ; les seconds témoignent d'une tradition régionale – ainsi que l'indiquent les termes de la loi – qui s'est formée à partir de la diffusion d'une culture d'origine ibérique. Outre cette tension entre le général et le particulier, on remarquera que, si les publications et manifestations anti-taurines abondent en France, la production universitaire relative à la tauromachie est – eu égard à la relative marginalité de ce spectacle au pays de Lévi-Strauss – proportionnellement plus fournie que celle de l'Espagne et des pays hispano-américains,

_____ À propos de Jean-Baptiste Maudet, *Terres de taureaux. Les jeux taurins de l'Europe à l'Amérique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010 (« Bibliothèque de la Casa de Velázquez » 46).

ainsi que le reconnaissent volontiers nos collègues d'outre-Pyrénées. Cela peut paraître paradoxal, tant la tradition intellectuelle française héritée des Lumières semblerait plutôt inviter ses épigones à condamner systématiquement un jeu aussi violent, mais, en vérité, il existe bien ici une tendance structurelle à cultiver, par la littérature et par les beaux-arts, une fascination plus ou moins vécue pour la corrida et l'Espagne en général. Rousseau, déjà, supposait que la « vigueur » de la nation voisine était entretenue par les courses de taureaux¹, tandis que, chacun à leur tour, Mérimée, Gautier, Manet, Montherlant, Bataille, Masson, Leiris, Cocteau et, bien sûr, Picasso (installé en France où il assista à la plupart de ses corridas) s'y plongèrent jusqu'à la passion.

Il a résulté de cet enthousiasme de nombreux chefs-d'œuvre et, sur le plan de l'anthropologie, les théories classiques de Michel Leiris et de Julian Pitt-Rivers (laquelle fut publiée originellement en France) qui ont analysé la corrida comme un sacrifice rituel (Leiris 1981 [1938] ; Pitt-Rivers 1983). Portée par des noms aussi prestigieux, la thèse sacrificielle fait toujours autorité dans le champ des études sur la tauromachie, même si, à notre niveau, nous avons essayé d'en montrer les limites. Sans revenir sur les termes d'une critique dont le lecteur curieux pourra aisément prendre connaissance (cf. Désveaux & Saumade 1994 ; Saumade 1998), on remarquera que la raison du sacrifice du taureau est régulièrement invoquée dans les débats entre détracteurs et thuriféraires de la corrida, dès lors que ces derniers veulent justifier ce qui paraît insoutenable dans une société moderne : le spectacle de la souffrance et de la mort d'un animal. Dans ce sens, nous avons le souvenir d'une brillante conférence prononcée, en 1992, par Julian Pitt-Rivers devant un groupe inter-parlementaire du Parlement européen consacré à la tauromachie, et il semble que la plupart des anthropologues et philosophes qui cherchent à la fois à comprendre la signification du spectacle et à en justifier la fin d'un point de vue moral acceptent, avec plus ou moins de certitudes, de se ranger à cette *doxa* dominante².

Outre qu'elle achoppe régulièrement sur les objections relatives à l'absence de divinité récipiendaire du prétendu sacrifice, et à l'absence même d'offrande, puisque le taureau de corrida est un produit commercial de luxe, sélectionné pour animer un spectacle payant, que personne

1. Dans les « Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée (1770-1771) », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964 (« Bibliothèque de la Pléiade ») : III, 963.

2. Citons, parmi les meilleurs spécialistes de la tauromachie, Pedro Romero de Solís (1996) ou Dominique Fournier (1995). Également fin connaisseur en la matière, le philosophe Francis Wolff (2007) aborde la question du sacrifice dans la corrida avec davantage de circonspection ; il a le mérite de la discuter, mais sans pour autant remettre en cause la valeur opératoire du concept.

ne songe à offrir³, la théorie sacrificialiste présente un problème épistémologique majeur : elle se place sur le terrain même de la polémique en focalisant l'objet tauromachique sur la mise à mort, cette fois pour la glorifier au nom de la fidélité supposée de la corrida avec des formes de ritualité dont l'archaïsme est censé leur conférer un caractère vénérable. Or, c'est exactement le même argument que les détracteurs de la tauromachie retournent dans leur propre sens : s'il s'agissait d'un « sacrifice », ce serait d'autant plus une cruauté barbare d'un autre temps, qui ne saurait avoir sa place dans la société moderne.

La seule façon de dépasser ce débat idéologique, qui tourne aussi désespérément autour d'une appréhension monocorde du jeu d'arènes comme spectacle de la mort, et de comprendre les tenants et les aboutissants de la surprenante décision du Parlement de Catalogne, revient à changer résolument de perspective. Au lieu de considérer la tauromachie sous l'angle du particulier, de l'exception et du scénario supposément inéluctable de la mise à mort, il faut y voir au contraire une culture diversifiée, largement répandue au-delà de l'Europe sur tout le continent américain, qui participe de la modernité et des dynamiques globales de la mondialisation, malgré le coup d'arrêt qu'elle paraît avoir subi en Catalogne. Cela nous oblige à considérer la corrida par comparaison avec les multiples formes régionales alternatives de spectacle taurin sans mise à mort, dont Leiris (1981 [1938] : 31), évoquant au détour d'une page le cas des courses landaise et camarguaise, avait dit un peu vite qu'elles n'avaient pas la « dignité » de la corrida puisqu'elles ne se terminaient pas par un « sacrifice ».

Il faut saluer, de ce point de vue, la sortie de l'ouvrage de Jean-Baptiste Maudet, *Terres de taureaux*, qui réhabilite une perspective de géographie humaine extensive et comparative et donne à voir, pour la première fois dans l'histoire de la bibliographie taurine, un panorama exhaustif des formes de spectacles tauromachiques observées de l'Europe du Sud-Ouest à l'Amérique. Jean-Baptiste Maudet reconnaît sa dette à l'égard des précédentes entreprises comparatives – limitées à l'Europe du Sud-Ouest – qui avaient déjà vu le jour sur le sujet (Guillaume-Alonso 1994 ; Traimond 1996 ; Saumade 1994, 1998 ; Désveaux & Saumade 1994). De l'autre côté de l'Atlantique, au Mexique, de plus récentes publications font le lien

3. Ce qui n'empêche pas Antoinette Molinié (2003), à partir d'une réflexion sur la corrida andine traditionnelle (*turupukllay*), de supposer que le destinataire du « sacrifice » est une entité abstraite et que, comme dans la messe chrétienne, victime et destinataire peuvent être confondus. Sauf que, dans la messe, c'est plutôt la divinité qui offre sa chair et son sang aux fidèles, tandis que dans la corrida commerciale (qui est évidemment très éloignée des rites des *ayllus* andines où, d'ailleurs, on ne met pas forcément à mort le taureau), au risque d'insister lourdement, nous ne voyons point d'offrande.

entre la corrida et les formes mexicaines de jeux d'arènes sans mise à mort (Medina Miranda 2009 ; Ramírez Barreto 2009). Si ces travaux montrent que la signification de la tauromachie ne se limite pas à la corrida d'origine andalouse et à la mise à mort, mais englobe plutôt celles-ci dans un réseau de relations multidimensionnelles (formelles, socio-logiques, historiques, territoriales, sémantiques, etc.) entre les différentes formes de jeu et d'élevage taurins que la comparaison fait apparaître, aucun auteur n'avait encore eu le courage insouciant de s'attaquer avec la rigueur nécessaire à l'ensemble du corpus des jeux d'arènes contemporains. C'est chose faite dans cet ouvrage de près de 500 pages, écrit dans une langue à la fois précise, agréable et peu jargonnante (on passera sur l'usage de quelques rares barbarismes de jeunesse, tels qu'« autochtonie »), magnifiquement illustré de photographies et d'une cartographie originale prenant place dans un volume fort bien édité, n'était une première de couverture par trop austère car dépourvue de l'image forte qu'elle eût mérité d'arborer.

Aire culturelle et relativité du fait tauromachique

La documentation livrée par Jean-Baptiste Maudet est évidemment encyclopédique, mais elle est rendue cohérente par un appareil de définitions (pp. 36 *sq.*) qui limite le champ de la tauromachie à des pratiques apparues à l'époque moderne, évitant ainsi le poncif qui établit une continuité pourtant historiquement inexistante entre ce genre de spectacle et les rites et jeux taurins de l'Antiquité. L'auteur s'en tient aux jeux d'arènes codifiés où les hommes (et/ou les femmes) affrontent un bovin, à cheval ou à pied, et aux fêtes populaires où la tauromachie est participative. Ce faisant, il laisse de côté le cas des combats de taureau contre taureau, dont on trouve des exemples en Europe (mais non dans les « terres de taureaux » proprement dites), en Afrique et en Asie (p. 50). Ce type de jeu-spectacle relève d'une autre problématique, celle du combat d'animaux (de coqs, de chiens, de serpents, de grillons, etc.) dont la distribution géographique, certes importante dans le monde hispanique (pour le combat de coqs), recouvre par ailleurs des aires culturelles qui n'ont pas grand-chose à voir entre elles (l'Iran, le Japon, la Thaïlande, le Barroso portugais et le Valais suisse, pour les combats de bovins, par exemple).

Résolument hostile aux approximations et aux amalgames, Jean-Baptiste Maudet montre bien qu'il existe une aire culturelle de la tauromachie, certes vaste mais historiquement définie en fonction de l'influence ibérique, soit par la colonisation sur la base de l'élevage extensif (en Amérique), soit par le contact de proximité (dans le Midi français).

Cette aire conjoint l'Espagne, le Portugal, le Midi de la France, l'Amérique latine, de même que l'Amérique du Nord – car le rodéo, d'origine mexicaine, est un produit direct de la tauromachie et il existe aussi en Californie, à l'initiative des populations d'origine portugaise de la San Joaquin Valley, des corridas *bloodless*, sans effusion de sang. Plus profondément, la fameuse culture des cow-boys de l'Ouest américain résulte d'une adaptation par les colons anglo-saxons du XIX^e siècle de l'élevage extensif diffusé en Amérique par les Espagnols. La tauromachie est issue en droite ligne de ce système d'exploitation des espaces vierges, initialement expérimenté dans le sud de la Péninsule ibérique après la Reconquista, fondé sur le maniement à cheval d'un bétail rendu farouche par sa vie à distance des hommes. En Nouvelle-Espagne, les *vaqueros* indiens et métis avaient ajouté aux techniques hispaniques de conduite du bétail bovin des innovations techniques fondamentales comme l'usage du lasso, soit une transformation par l'homme à cheval de l'usage indigène du collet de chasse pour capturer les cerfs⁴. Le piégeage des bêtes au lasso, ainsi que la monte ludique des taureaux afin de provoquer leur agressivité, également apparue à l'époque coloniale au Mexique (et parallèlement au Pérou), devaient déterminer les spécificités du genre « rodéo » par rapport à la tauromachie espagnole.

D'une façon générale, Jean-Baptiste Maudet met en évidence les dualités structurelles autour desquelles s'articule l'ensemble du corpus des jeux d'arènes. Ces dualités opposent, du niveau global au niveau local, corrida espagnole et rodéo américain, spectacles majeurs dont la pratique s'est étendue depuis leur foyer originel jusqu'à d'autres pays de l'aire tauromachique ; elles opposent ces mêmes spectacles « impérialistes » et les nombreux avatars régionaux qu'ils ont suscités tout au long du trajet historique de leur diffusion ; enfin, elles opposent le spectacle d'arène officiel séparé (professionnalisé) et les échos parodiques et/ou subversifs qui en ressortent dans les fêtes populaires où l'on fait courir les taureaux sur l'espace public. En véritable spécialiste, Jean-Baptiste Maudet maîtrise parfaitement ces différentes échelles qui, associant des types de pratiques à des territoires dans un processus d'identification culturelle, cristallisent les systèmes d'opposition caractéristiques de la culture tauromachique en général (taureau mis à mort/taureau protagoniste vivant, gravité dramatique/dérision festive, utilisation du cheval/tauromachie à pied, espace ouvert de l'élevage extensif/espace fermé de l'enclos, espace fermé de l'arène/espace ouvert de la rue, hispanité/créole-indigène, etc.). Il rend

4. Sur la relation entre collet et lasso, cerf et taureau, cf. Saumade (2008 et 2009). En Californie et ailleurs dans l'Ouest américain, les Indiens utilisaient la même technique pour capturer les cerfs (Keintz 2002 ; Burch 2004).

compte aussi de la science de l'animal qui se déploie d'une forme de tauromachie à l'autre et qui privilégie, selon les cas, le *toro bravo* de pure race espagnole (qui fait l'objet des projections aristocratiques des éleveurs et aficionados), le bœuf dit « taureau » de race camarguaise, la vache landaise de race espagnole, le taureau de race croisée originaire de l'élevage extensif d'embouche, utilisé dans toutes les variantes du rodéo du nord au sud du continent américain.

Alternant les sources issues d'enquêtes sur le terrain (que l'auteur a menées dans toute l'Europe du Sud-Ouest, au Mexique, en Équateur, au Pérou et en Californie⁵), d'une imposante bibliographie et d'un usage judicieux d'internet, *Terres de taureaux* apporte donc au champ des études tauromachiques la dimension quantitative et spatiale qui lui manquait, à partir de laquelle sont mis au jour, d'un continent à l'autre, les « rapports idéologiques de force et de pouvoir » qui « déterminent » le fonctionnement des jeux d'arènes (p. 13). Ce déterminisme fonctionnaliste paraîtra certes un peu naïf (car sont-ce les rapports de force qui déterminent les jeux d'arènes ou bien l'inverse ?) et gagnerait à être renforcé par un surcroît de théorisation en termes d'interactions et de logiques formelles. Mais l'essentiel reste la proposition de Jean-Baptiste Maudet d'appréhender dans l'objet un ensemble de corrélations entre territoires, idéologies et pouvoir, en mettant au cœur de l'analyse la confrontation des entités nationales et régionales (en Espagne, au Portugal et en France) et, au niveau global, celle des impérialismes ibérique et anglo-saxon et leur rapport aux particularismes indigènes.

C'est ainsi qu'au-delà des spécificités du sujet et des débats passionnels qu'il engendre, la tauromachie et ses tentaculaires ramifications territoriales, les effets de frontière et de connexions interculturelles qu'elles entretiennent, constituent un avatar de la mondialisation, mais d'une mondialisation dont la logique n'est pas rendue inintelligible par une mosaïque inextricable de transconnexions où tous les référents s'hybrideraient anarchiquement. Ce qui est effectivement en jeu dans l'approche géographique extensive proposée par Jean-Baptiste Maudet, c'est bien le rapport entre impérialisme (ou centralisme) et diffusion des pratiques, un rapport qui s'inscrit, plus généralement, dans la complexité des processus d'engendrement réciproque des civilisations de l'Europe et des Amériques, où les influences anglo-saxonne et ibérique, à la fois opposées et combinées, ont joué un rôle majeur, mais où les apports indigènes et métis sont loin d'être à négliger.

5. Jean-Baptiste Maudet a pu ajouter aux sources déjà réunies dans sa thèse de doctorat – à l'origine de son ouvrage – des éléments d'information recueillis lors de missions effectuées en Californie dans le cadre du programme ANR *Torobullmexamerica*, dont nous assurons la direction.

Irrégularités de la diffusion et processus d'engendrement réciproque des tauromachies

137

D'un continent à l'autre, *Terres de taureaux* met en exergue les nombreuses énigmes de la diffusion des pratiques tauromachiques. Dans le cas français (pp. 150 *sq.*), la notion juridique de « tradition taurine ininterrompue » déroge au canon centralisateur du droit national pour délimiter deux ensembles régionaux autour des pays landais et camarguais, où la corrida avec mise à mort coexiste avec des formes régionales de courses dans lesquelles, pourtant, on donne à l'animal (vache ou taureau castré, selon les cas) un statut de protagoniste, jusqu'à immortaliser les plus grandes vedettes en les statufiant sur la place publique ou en érigeant des stèles à leur mémoire. Cependant, l'univers de la corrida n'est pas étranger à ces pratiques d'immortalisation de l'animal pour honorer soit les spécimens qui ont livré un combat exceptionnel dans l'arène, soit, dans le milieu des éleveurs, les étalons qui ont donné naissance à des lignées de semblables spécimens. Mais ici, le procédé de l'immortalisation passe par une humanisation ambiguë : si le grand étalon, dans ses vieux jours, gagne le droit de vivre jusqu'à sa belle mort à proximité de l'habitation de son propriétaire, voire encordé dans une écurie avec des chevaux, il sera projeté dans l'éternité par la naturalisation *post mortem* de sa tête, accrochée à l'intérieur de la maison comme un trophée de chasse, ce qui est une façon d'ensauvager le produit parfait de l'élevage du *toro bravo*⁶.

Si l'on peut apprécier la complexité du fait tauromachique sur le plan anthropologique, Jean-Baptiste Maudet donne la mesure de cette complexité en termes territoriaux. Car, au sein même de la Péninsule ibérique, il existe des poches de résistance à la pénétration des traditions taurines nationales – corrida et *tourada* portugaise –, telles que la Galice, le nord du Portugal et celui de la Catalogne espagnole. Ces irrégularités dans la géographie culturelle, finement formalisées par la cartographie de l'auteur, sont accentuées par la présence généralisée (mondialisée) des groupes de protecteurs des animaux qui travaillent contre la diffusion de la tauromachie, puisqu'ils parviennent même, comme en Catalogne espagnole, à en provoquer le reflux.

En Amérique latine, la situation se complique avec l'histoire des indépendances et la force des idéologies patriotiques fondées sur un rejet de certains signes de l'hispanité, dont la corrida. À cet égard, les attitudes vont diverger entre, d'une part, les nations abolitionnistes

6. Nous avons proposé une ethnographie et une analyse anthropologique de ces divers processus d'humanisation du bétail, ainsi que, plus généralement, du paradoxe de l'élevage d'un bétail prétendument sauvage (Saumade 1994, 1995 et 1998).

(Argentine, Uruguay, Chili, Cuba) et celles qui vont garder la corrida comme un véritable patrimoine identitaire (Mexique, Venezuela, Colombie, Équateur, Pérou). Quant à l'Amérique lusophone, le Brésil indépendant se rangera du côté des abolitionnistes en bannissant la *tourada*. Parallèlement, comme dans les régions de l'Europe du Sud-Ouest, vont se développer dans les nations indépendantes des formes originales de jeux et spectacles taurins, qui sont le plus souvent des variantes du rodéo et, plus rarement, des transformations indigènes, sans mise à mort, de la corrida (dans les *fiestas en corrales* de la Colombie caribéenne). Mais, ici encore, on observe de frappantes irrégularités. Pourquoi en Argentine et en Uruguay, où les pampas sont pourtant vouées à l'élevage extensif du bovin depuis l'époque coloniale, donnant naissance à un type de vacher assez célèbre, le *gaucho*, n'a-t-on pas développé, comme au Chili (*rodeo chileno*) ou au Brésil (*vaquejada*, *rodeio crioulo*, *farra do boi*), de tradition tauromachique propre, portée par une idéologie nationaliste, après le bannissement de la corrida à l'indépendance ?

Sur ce problème *pampero*, Jean-Baptiste Maudet ne donne pas de réponse, faute d'une enquête sur le terrain qui reste à faire. Peut-être, cependant, pourrions-nous risquer une hypothèse de départ sur le cas de l'Argentine. L'une des spécificités de ce pays, par rapport aux autres nations latino-américaines, est l'importance du peuplement et des influences culturelles d'origine italienne. Or, sur le plan tauromachique, l'Italie offre encore une énigme de la diffusion à résoudre : comment se fait-il que le pays qui a inventé le concept architectonique de l'arène (soit un théâtre où le public encercle les acteurs), où les Espagnols ont joué un rôle historique et même importé temporairement la corrida⁷, où il existe, enfin, un type d'élevage extensif de bétail semi-sauvage (dans la Maremma toscane), ne comporte pas la moindre tradition taurine régionale ? Une petite enquête dans le milieu des *butteri* (vachers de la Maremma) nous a appris que si ces derniers se donnent à l'occasion en spectacle dans des petites foires champêtres, leurs exhibitions se limitent à des séquences de triage d'un bétail dont il n'est pas question de provoquer l'agressivité en aucune façon. Peut-être y aurait-il là matière à réfléchir sur ce paradoxe d'une Italie finalement imperméable à la tauromachie en le rapportant au cas argentin.

Une autre spécificité de l'Argentine est la faiblesse de sa composante indigène. Sur ce point, tirant les leçons de sa perspective comparée, Jean-Baptiste Maudet avance une hypothèse intéressante, devant néanmoins être nuancée. Selon lui, en effet, la corrida se serait enracinée non dans

7. Sur l'histoire de la tauromachie en Italie, cf. Ponticelli (1997).

les pays (le Chili, l'Argentine et l'Uruguay) où les cultures nationales étaient proches d'un standard euro-hispanique, mais bien là où l'empreinte américaine, métisse et indienne, était la plus forte :

« [...] l'implantation de la corrida en Amérique latine ne s'explique pas tant par le maintien d'un héritage figé de l' "Extrême Occident", que par l'existence d'un champ culturel tauromachique local qui concerne un éventail social élargi, différencié et contrasté » (p. 205).

L'idée ne peut que nous séduire, qui avons montré à partir de terrains mexicains l'importance décisive des cultures indigènes métisses dans l'adoption et la transformation des jeux d'arènes et de l'élevage extensif du bœuf (Saumade 2008, 2009). Mais, en l'occurrence, elle supposerait qu'il existât une différence substantielle dans les relations respectives que les deux impérialismes ibériques entretenaient avec leurs colonies. Car, si la société brésilienne, où le métissage fut tout aussi précoce qu'au Mexique et où l'empreinte indigène est restée forte jusqu'à nos jours, a engendré des modèles tauromachiques alternatifs, elle a exclu la *tourada* portugaise en prenant son indépendance, de même que l'Argentine et le Chili ont exclu la corrida. Peut-être faudrait-il alors préciser l'hypothèse de Jean-Baptiste Maudet en remarquant que, dans l'aire hispano-américaine, les pays qui ont conservé la corrida espagnole, le Mexique ou le Pérou notamment, sont ceux où la présence de populations indigènes dans les centres urbains à l'époque coloniale, facilitée par l'existence de villes préhispaniques, a permis la participation immédiate de ces populations aux jeux taurins importés. Dans le centre du Mexique, cette activité tauromachique indigène-métisse était également favorisée par la familiarisation des Indiens agriculteurs sédentaires avec le bétail (Saumade 2008). Il devait en aller de même au Pérou ou en Colombie, où l'agriculture était largement antérieure à l'arrivée des Espagnols et, donc, où la colonisation par l'intermédiaire de l'élevage extensif, base techno-économique de la corrida, pouvait intégrer une main-d'œuvre de *vaqueros* indigènes. Par comparaison, les Indiens du Brésil, avant la conquête et à l'époque coloniale, étaient essentiellement nomades et semi-nomades ; n'ayant pas résisté aux tentatives d'exploitation esclavagiste des Portugais, trouvant des zones de refuge dans la forêt amazonienne, ils n'eurent pas l'occasion d'avoir d'initiative dans la pratique de l'élevage extensif ni moins encore dans celle des corridas urbaines.

Si cette hypothèse brésilienne n'est pas absurde, elle ne suffit pourtant pas à résoudre la complexité des problèmes posés par la diffusion des jeux taurins en Amérique. Car dans le nord du continent, dans le Sud-Ouest des actuels États-Unis, dans toutes les Grandes plaines jusqu'au Sud-Ouest canadien, ce sont bel et bien des sociétés tribales de chasseurs-cueilleurs,

dont l'hostilité à la colonisation blanche est bien connue, qui ont adopté le cheval, l'élevage extensif du bœuf et la pratique du rodéo. Il existe même aujourd'hui des championnats de « rodéo indien » et nous avons pu mesurer la force de l'émulation suscitée par les spectacles de rodéo dans la Tule River Reservation (Indiens Yokut, Californie) où nous menons l'enquête depuis 2009.

Le problème des jeux d'arènes en Amérique du Nord est particulièrement suggestif dans la mesure où il constitue un cas extrême dans la conjonction d'influences culturelles multiples et apparemment contradictoires. Ainsi la figure paradoxale du clown de rodéo (qui assiste les monteurs de taureaux dans l'arène) est-elle caractéristique des oscillations de la tauromachie entre ses pôles ibérique et anglo-saxon, avec la médiation des cultures indigènes. Historiquement, la corrida espagnole moderne s'est codifiée entre les XVIII^e et XIX^e siècles, exactement à l'époque où l'Angleterre recréait le cirque sous l'influence d'un maître d'équitation aristocrate, Lord Astley. Progressivement, le cirque s'est diffusé et diversifié, notamment aux États-Unis où la figure du clown est devenue emblématique de ce genre de spectacle, tandis que le cinéma hollywoodien commençait sa conquête planétaire en promouvant les aventures burlesques de Charlot. Par effet de diffusion, ce dernier personnage a fait irruption en Espagne et en France dans un sous-genre de tauromachie, le spectacle comico-aurin, où des clowns toreros affrontent des taurillons pour l'amusement d'un public à dominante enfantine. Le succès de Charlot torero fut tel qu'on en vint à dénommer « charlotade » (*charlotada*) ces représentations dérisoires du très sérieux matador.

Parallèlement, aux États-Unis, si la corrida avec mise à mort, qui était pratiquée dans le Sud-Ouest à l'époque de la colonie espagnole et par la suite sous la domination mexicaine, fut interdite dans la seconde moitié du XIX^e siècle avec l'hégémonie anglo-saxonne, le rodéo devint une nouvelle tauromachie qui ne disait pas son nom. Sous l'influence du cirque Wild West dirigé par Buffalo Bill – probablement en partie à l'exemple des traditions de clowns rituels des Indiens des Plaines et du Sud-Ouest qui participaient au spectacle (Dyck 1996) –, apparut dans l'arène de rodéo le personnage du clown, dont le rôle revenait à la fois à provoquer le rire et à aider les monteurs de taureaux à échapper à la fureur vengeresse de leur adversaire animal au terme de l'épreuve. Par un fascinant jeu de miroir territorial, fort bien analysé par Jean-Baptiste Maudet (pp. 339 *sq.*), le clown de rodéo était dénommé *bullfighter* (« torero »), en référence aux officiants mexicains des corridas qui se déroulaient de l'autre côté de la frontière, parfois sur la ligne de frontière même, à Tijuana par exemple où, aujourd'hui, les arènes sont quasiment

adossées au mur que l'armée des États-Unis a dressé entre les deux pays afin d'éviter l'immigration clandestine. En se professionnalisant, la pratique du rodéo s'est spécialisée et le rôle de comique a été divisé dans l'arène : d'un côté un clown de cirque qui n'exerce aucune action face au taureau, de l'autre une paire de *bullfighters* devenus des officiants sérieux (malgré l'accoutrement dérisoire qu'ils ont conservé comme une réminiscence du passé). Ces « toreros » nord-américains ont si bien développé leur technique tauromachique qu'on en est venu à les opposer dans des compétitions spécifiques et très populaires de *freestyle bullfighting*, où ils affrontent l'un après l'autre des taureaux de corrida élevés à proximité, soit par des *ganaderos* mexicains soit, en Californie, par des *ganaderos* d'origine portugaise qui fournissent habituellement les corridas *bloodless* de la San Joaquin Valley.

Cet exemple indique à quel point, dans le complexe des tauromachies aux États-Unis, les influences anglo-saxonne, ibérique et amérindienne s'entrecroisent et se fécondent mutuellement ; on pourrait d'ailleurs compléter cette triade culturaliste avec une composante afro-américaine, puisqu'il existe aujourd'hui une catégorie spécifique de « Black Cowboy Rodeo », issue d'une histoire bien occultée par la mythologie du Western : celle des nombreux vachers noirs qui menaient les troupeaux à l'époque de la Conquête de l'Ouest. En sorte que le rodéo, spectacle ambigu qui exalte la splendeur des conquérants anglo-saxons de l'Ouest tout en se fondant sur un savoir-faire d'origine hispano-mexicaine, genre tauromachique produit par une civilisation marquée par l'idéologie de protection des animaux, met en évidence les tensions internes, communautaristes, de la société nord-américaine. Sur le plan des relations extérieures, l'analyse de cette tauromachie repose le problème jamais vraiment résolu – moins que jamais aujourd'hui – de la frontière entre États-Unis et Mexique et, plus globalement, entre hégémonie anglo-saxonne et hégémonie hispanique en Amérique. Les passages que Jean-Baptiste Maudet consacre à ce thème (pp. 335-348), dans une perspective dynamiste qui tourne le dos à la classique conception impérialiste du géographe étasunien Frederick Jackson Turner (1994 [1893]), sont certainement les plus convaincants, novateurs et prometteurs de l'ouvrage⁸.

8. Au moment où sont écrites ces lignes, cette problématique relative aux jeux taurins et à la frontière des États-Unis et du Mexique fait l'objet d'un approfondissement sur le terrain californien dans le cadre du programme ANR *Torobullmexamerica* déjà évoqué plus haut.

Frontières et territoires de la tauromachie, entre tradition et prohibition

Si la tension entre amateurs et détracteurs des jeux d'arènes taraude inévitablement les oppositions territoriales qu'il met en évidence, Jean-Baptiste Maudet montre bien que ces dernières sont le principe même de la fécondité particulière de l'activité tauromachique sur les zones de frontières, espaces ambigus de « coupure-couture », suivant la jolie métaphore employée par l'auteur, c'est-à-dire où la ligne de rupture est aussi le principe de la continuité des pratiques. À cet égard, la « révolution législative » catalane que nous rappelions au début invite à la réflexion, puisque cette région frontalière, loin d'être homogène sur le plan tauromachique, est littéralement fracturée et traversée par des paradoxes. On y observe, en effet, des clivages internes entre une partie sud, autour du delta de l'Ebre, où la passion populaire pour les courses de taureaux est très vive – nous y reviendrons –, et une partie nord elle-même divisée par la frontière. Celle-ci oppose un côté espagnol qui, sous l'influence des puissantes métropoles industrielles et commerciales de Barcelone et Gérone, est dominé par la sensibilité anti-taurine, et un côté français qui, sans faire partie des régions camarguaise et landaise où se concentre l'activité tauromachique du pays, compte quand même deux arènes dédiées à la corrida dans les petites villes de Céret et Millas. Ces dernières font donc partie des communes à « tradition taurine ininterrompue », suivant le concept défini par la loi française, et, de surcroît, loin de constituer des isolats taurins qui seraient menacés de disparaître sous la pression des détracteurs de la corrida, elles pourraient virtuellement susciter dans les communes qui les entourent une propagation du spectacle taurin espagnol. En effet, Jean-Baptiste Maudet (p. 151) rappelle la récente jurisprudence concernant les cas limites des arènes du Fenouillet, en banlieue de Toulouse, de Floirac, en banlieue de Bordeaux, et de Carcassonne. Ici les plaintes successivement déposées par les associations de protection animale, qui arguaient non sans raison de l'absence de tradition taurine ininterrompue dans ces communes, ont été déboutées à chaque fois parce que, selon un arrêt de la Cour suprême de 1972, ces dernières faisaient partie de l'« ensemble démographique » de la corrida, soit une zone géographique d'influence ouverte à la diffusion d'une commune à l'autre. Autant dire que dans l'ensemble de la Catalogne française la corrida est légale, alors qu'elle ne l'est plus dans la Catalogne espagnole...

Outre le problème catalan, Jean-Baptiste Maudet développe outre-Atlantique l'analyse des abcès de fixation formés par les cultures tauromachiques autour des territoires frontaliers (pp. 335-348). Contre toute

attente, ce n'est pas en Amérique latine mais bien dans le Sud-Ouest des États-Unis que la pratique tauromachique, les interférences et les frictions qu'elle suscite, se manifestent avec le plus de force, le long d'un vaste territoire défini par la frontière mexicaine, traversé par les vagues successives d'immigration et les influences entrecroisées de traditions qui s'opposent : le rodéo anglo-américain, ses homologues mexicains que sont la *charreada* et le *jaripeo*, et, enfin, les corridas espagnole et portugaise. Dans un pays qui fonde le sentiment d'appartenance nationale sur le respect des libertés communautaires, mais où les lobbies de protecteurs des animaux sont plus puissants et actifs que nulle part ailleurs, ces différents genres de tauromachie sont pratiqués régulièrement, avec des aménagements qui s'adaptent aux législations variables des États de la République. Par exemple, en Californie, les cavaliers *charros* mexicains (dont les mœurs sont réputées violentes par rapport à celles des *cow-boys anglos*) pratiquent la *charreada*, mais ils n'ont pas le droit de renverser les pouliches lancées au galop qu'ils ont attrapées au lasso, un exercice qui, de l'autre côté de la frontière, est considéré comme le clou du spectacle parce qu'à cet instant précis est censée s'affirmer la virilité du *charro* protagoniste (Saumade 2008). Dans d'autres États, tels que le Nebraska, c'est le jeu du *coleo* (poursuivre un taurillon et le renverser en tirant sur sa queue) qui est prohibé.

Si la *charreada*, qui est officiellement le « sport national » mexicain mais qui est surtout pratiquée par des membres de l'élite, est trop visible pour passer inaperçue aux yeux des défenseurs de la cause animale, il en va autrement du *jaripeo ranchero*, forme populaire de rodéo dont les protagonistes sont des monteurs de taureaux métis et indiens issus des couches sociales les plus modestes⁹. Ce qui distingue ce jeu de son homologue nord-américain, le *bullriding*, c'est l'emploi par les *jinetes* (« monteurs ») d'éperons crochets qui leur permettent de rester montés sur le dos du taureau bien au-delà des huit secondes requises dans le rodéo classique. Ces éperons provoquent des blessures sur les flancs des animaux et devraient donc tomber sous le coup des lois nord-américaines. Pourtant, en Californie, dans certaines communes de la San Joaquin Valley, de la zone côtière ou de l'agglomération de Los Angeles, là où la démographie est devenue largement dominée par la présence mexicaine, permettant à cette communauté immigrée d'organiser des spectacles « entre soi », on peut voir se dérouler des *jaripeos* tolérés par les autorités. Parfois même, c'est une police privée mexicaine qui a la responsabilité de la sécurité sur des lieux où l'intrusion de l'ethnographe n'est tolérée

9. Pour le détail ethnographique et une analyse de la *charreada* et du *jaripeo*, cf. Saumade (2008).

qu'au prix d'une certaine tension et de l'obligation qui lui est faite de se délester de ses appareils de prises de vue... Quant aux protecteurs des animaux, soit parce qu'ils les ignorent, soit par prudence, eu égard à la réputation sulfureuse de certains Mexicains de la frontière, ils ne semblent pas vouloir intervenir contre ces manifestations dans la mesure où elles restent confidentielles¹⁰.

Par ailleurs, la loi californienne reconnaît aux membres de la communauté portugaise originaire de l'île Terceira (Açores), regroupée dans la San Joaquin Valley et dans l'agglomération de Los Angeles, le droit d'organiser des corridas *bloodless* à l'occasion de leurs festivités religieuses. Dans ces spectacles, exactement comme dans les arènes portugaises, la mise à mort est interdite et les protagonistes, le *cavaleiro* qui torée à cheval et le groupe des *forcados* chargés d'attraper le taureau à mains nues à l'issue de sa prestation, ne provoquent aucune blessure sur l'animal. Les banderilles sont plantées grâce à un ingénieux système de pointe Velcro qui adhère à un tapis préalablement collé sur le garrot du taureau. Ici, il n'est pas rare d'inclure dans le spectacle des séquences de corrida espagnole, sans picador ni mise à mort, animées par un matador mexicain qui termine son travail par un simulacre d'estocade. Malgré leur caractère légal, les programmes présentés dans les arènes luso-californiennes n'évitent pas toujours les manifestations des groupes de protecteurs des animaux, qui soupçonnent que le subterfuge de la pointe Velcro ne suffit pas pour éviter les blessures au taureau. Mais ces protestations sporadiques ne sauraient réduire l'affluence aux arènes de populations d'origine açorienne, auxquelles se mêlent des spectateurs mexicains immigrés aussi bien que des groupes d'aficionados étasuniens organisés autour de clubs taurins ou d'écoles taurines dirigées par des amateurs éclairés, voire par d'anciens toreros professionnels qui tentèrent autrefois leur chance dans les arènes du pays voisin et en Espagne. Ces passionnés anglo-californiens, ainsi que leurs homologues des États d'Arizona, du Nouveau-Mexique et du Texas, ont l'habitude de se rendre de l'autre côté de la frontière pour assister aux corridas avec mise à mort qui sont présentées dans les villes de Tijuana, Mexicali, Tecate, Ciudad Juárez ou encore Nuevo Laredo. On le voit, les régions frontalières telles que la Californie peuvent être considérées, suivant la terminologie française officielle, comme des « régions à tradition taurine », en dépit des législations restrictives qui résultent de la force de l'idéologie de protection des animaux aux États-Unis.

10. Ni moins encore contre les combats de coqs, dont certains informateurs mexicains nous disent ouvertement qu'ils les pratiquent clandestinement.

La lecture de *Terres de taureaux* met donc l'accent sur des problèmes de diffusion et des lignes de fracture qui rappellent que la tauromachie est une pratique à la limite du licite et de l'illicite, qui est pour cela toujours sujette à la transformation culturelle (les processus d'adaptation-recréation qui font les tauromachies régionales) et – si l'on veut bien nous passer cette métaphore géologique – aux glissements de terrain. De ce point de vue, il est clair que l'interdiction des corridas sur une partie du territoire espagnol que nous avons rappelée d'emblée apparaît comme une conquête pour les anti-taurins et comme un repli pour les aficionados... et pour la théorie de géographie extensive de Jean-Baptiste Maudet. Mais, au-delà des émois médiatiques, un tel résultat donne la mesure de la pénétration de la raison moderne par l'idéologie du « droit des animaux » et du devoir des humains à l'égard de ces derniers. Cette idéologie, apparue à la marge des sociétés urbaines occidentales du XIX^e siècle, ainsi que le rappelle l'auteur (p. 66), est aujourd'hui si bien affirmée que les revendications qui en sont issues peuvent l'emporter sur celles, apparues à la même époque et dans les mêmes milieux urbains, relatives à la défense des traditions populaires porteuses des particularismes culturels, ici la corrida en Espagne.

Certes, on pourrait objecter que la Catalogne est plus européenne que profondément espagnole, comme en témoigne la force du sentiment régionaliste, voire indépendantiste, que l'on y observe, et que la corrida, tradition d'origine andalouse élevée au rang de *fiesta nacional* par une législation émanant de l'État central, n'y trouve pas ses racines¹¹. De ce fait, les débats et le vote qui ont précédé l'abolition des corridas indiquent bien que ce résultat¹² n'a pu être obtenu que sur la base d'un compromis entre les groupes de protecteurs des animaux et les partis régionalistes catalans hostiles à toute marque ostensible de l'hispanité. Mais, est-il vraiment possible de concilier un traditionalisme identitaire qui, par définition, veut maintenir un état hérité du passé, et le réformisme, non dénué d'utopie, des militants des droits de l'animal ? Tel était en tout cas le souci d'Artur Mas, président du parti autonomiste catalan *Convergència i Unió*, lorsqu'il déclara à l'issue du vote : « Nous aurons

11. En Espagne, la corrida avec mise à mort fut codifiée en Basse-Andalousie, entre le XVIII^e siècle et la première moitié du XIX^e. Devenue la *fiesta nacional*, elle est organisée en conformité avec une loi d'État spécifique, dont l'application est contrôlée par le ministère de l'Intérieur. Pour plus de détails ethnographiques et historiques sur ces points, cf. Saumade (1994, 1998).

12. La prohibition des corridas a été votée par le Parlement de Catalogne avec une majorité de 68 voix contre 55.

une meilleure Catalogne avec cette décision »¹³. Or, dans les négociations préalables, ce sont bien les députés catalanistes qui imposèrent, au grand dam des plus radicaux parmi leurs alliés de circonstance, un sérieux amendement à la mesure prohibitive. Il fut précisé, en effet, que celle-ci ne concernerait pas les *correbous*, une forme participative de course de taureaux sur l'espace public qui suscite une véritable passion collective au sud de la Catalogne, de Tarragone au delta de l'Ebre, et qui s'étend au-delà de la région proprement dite, dans l'aire catalanophone méridionale de la région de Valence jusqu'à la province d'Alicante.

Dans les *correbous* ou *bous al carrer*, terme en usage dans la région de Valence (textuellement : « course de bœufs » ou « bœufs dans la rue »), les taureaux que l'on emploie ne sont pas mis à mort en public, ce qui distingue cette tradition de la corrida, mais ils sont quand même loin d'être ménagés. Ainsi, dans leur version canonique, qui se déroule en nocturne, il s'agit pour la foule de jouer anarchiquement avec un taureau de corrida déclassé dont les cornes ont été préalablement ornées de torches tenues par un appareil métallique fixé à la base des armures. Le jeu est extrêmement dangereux pour les humains de toutes classes d'âge et de sexe qui y participent, et il n'est pas rare que les animaux s'y blessent en chargeant contre la porte d'une maison ou contre les éléments du mobilier urbain. Évidemment, les représentants des protecteurs des animaux au Parlement de Catalogne étaient décidés à l'interdire avec la corrida, mais les députés catalanistes, certainement alertés par leurs électeurs aficionados de la région du delta de l'Ebre, ont refréné une telle ardeur réformiste. Dès lors, la prohibition des corridas en Catalogne a révélé la conjonction de deux forces aux motivations divergentes : d'un côté, un parti animé par une foi téléologique et universaliste, réclamant l'abolition intégrale du jeu taurin sous toutes ses formes et en tous lieux, au nom du respect du droit des animaux et de l'amélioration du genre humain ; de l'autre, les défenseurs d'un particularisme régional qu'ils opposent à la corrida non pas parce qu'ils sont forcément contre les courses – ils défendent « leur » *correbou* – mais parce que la corrida évoque à leurs yeux l'hégémonie castillane-andalouse. Plus douloureusement, elle leur rappelle l'époque maudite du régime de Franco, lequel avait étouffé l'expression identitaire catalane tout en exaltant la figure héroïque du matador et en favorisant l'essor des grands propriétaires andalous éleveurs de taureaux de combat. La dictature avait également interdit toutes les formes de courses de rue populaires – excepté le fameux *encierro*

13. Cf. l'article « Cataluña prohíbe los toros », dans *El País* du 28 juillet 2010 [www.elpais.com/articulo/espana/Cataluna/prohibe/toros/elpepucul/20100728elpepunac_1/Tes].

de Pampelune¹⁴ – qui animaient les fêtes traditionnelles de nombreuses régions espagnoles, dont, évidemment, les *correbous*. Après la mort du Caudillo, le retour à la démocratie et aux libertés régionales, on vit renaître les courses de rue un peu partout en Espagne.

Ce renouveau régionaliste, après quarante années d'un régime qui voulait en finir avec les particularismes pour promouvoir l'Espagne une et indivisible, a réhabilité la gestuelle du libre participant au jeu dans l'espace public, le torero spontané qui resurgit des origines du jeu taurin, qui provoque l'animal sans utiliser les leurres et les armes du matador – la cape, la muleta et l'épée –, mettant directement en jeu son corps par des courses, des feintes et des sauts. À partir des années 1980, ce retour à la tauromachie de rue a donné lieu à la création de nouvelles formes de tauromachie ; outre les *correbous* ressuscités dans le mouvement de retour à la « catalanité », on a vu s'organiser les concours de *recortadores* (textuellement, « découpeurs », qui cassent l'élan du taureau en le feintant), de *roscaderos* (où l'homme provoque la charge du taureau en se cachant dans un grand panier) et autres « corridas d'art valencien », « corridas d'art madrilène », « défis à la caste navarraise ». Depuis les années 2000, ces diverses alternatives régionales, sans mise à mort, à la corrida nationale d'origine andalouse sont en pleine croissance, ainsi que le montre Jean-Baptiste Maudet (pp. 291-296) à l'aide de statistiques. Selon lui, en se réappropriant les courses populaires participatives, les nouvelles tauromachies régionales expriment une volonté de « différenciation territoriale » dont on peut dire qu'elle résulte des pouvoirs autonomes accordés par la Constitution aux régions espagnoles.

Mais, il y a plus. On a vu ces dernières années les tauromachies régionales sortir de leurs bases territoriales et échanger les savoir-faire : des écarteurs et sauteurs landais, des raseteurs camarguais se sont produits dans les arènes espagnoles aux côtés de leurs collègues *recortadores*, dont certains participent chaque année à des tournées dans les arènes du Sud-Ouest et du Sud-Est de la France. Une émulation se produit, qui rappelle celle qu'on observe depuis longtemps déjà en Amérique autour du rodéo et de la *charreada*, dont certains protagonistes se produisent dans des tournées panaméricaines, et même au-delà du continent, à Hawaii, en Australie et en Europe, contribuant de la sorte à la diffusion de leur sport

14. Cette exception à la prohibition franquiste des courses de rue participatives était due au souci du régime de ne pas s'aliéner les nombreux mainteneurs de la tradition locale, parmi lesquels figuraient des membres des classes dominantes et du clergé de la ville. Par ailleurs, l'*encierro* de Pampelune, clou des fêtes de San Fermín, attirait déjà à cette époque des contingents de touristes venus des États-Unis dans le sillage d'Hemingway. Sur l'*encierro* et les *Sanfermines*, outre la description qu'en donne Jean-Baptiste Maudet (pp. 127 *sq.*), nous avons proposé ailleurs une analyse anthropohistorique en termes d'inversion du modèle central de la corrida (Saumade 1998 : 161-173).

et à sa confrontation avec d'autres formes de jeu d'arènes. La mondialisation des tauromachies se poursuit : si l'Australie est devenue un véritable pays de rodéo, le succès de ce sport au Brésil est tel que certains observateurs locaux cités par Jean-Baptiste Maudet (p. 404) affirment que son affluence a dépassé celle du football ! Et, de fait, ces dernières années, lors des finales des championnats mondiaux de rodéo qui se déroulent à Las Vegas, ont pu être couronnés des *bullriders* brésiliens. Le développement des tauromachies alternatives à la corrida, sans mise à mort, a un effet accélérateur sur le processus de mondialisation qui s'était amorcé en Amérique dès l'époque coloniale.

L'animal est relatif

Au-delà de l'aspect événementiel localisé, la controverse de Barcelone a fait apparaître une tension inhérente au processus de mondialisation qui affecte les sociétés contemporaines. Deux grandes idéologies s'opposent à la surface, mais partagent en réalité la volonté inébranlable de lutter, d'une façon ou d'une autre, contre l'histoire de la modernité occidentale, et c'est ainsi qu'elles peuvent paradoxalement s'accorder comme elles l'ont fait au Parlement de Catalogne : d'une part, l'intégrisme naturaliste, qui travaille à l'avènement d'une humanité nouvelle, « meilleure », par la reconnaissance de la souveraineté du règne animal (et végétal) contre l'homme prométhéen ; d'autre part, l'intégrisme culturaliste, qui rejette les signes ostensibles de l'intromission des États-nations au sein de microcosmes régionaux idéalisés et, plus généralement, nie le caractère inéluctable de la régénération des civilisations par le contact.

Faute d'un terme académique *ad hoc*, nous qualifierons la première de ces idéologies d'« animalisme ». Si certains parmi ses représentants cultivent volontiers le marginalisme, voire l'outrance verbale, on reste saisi devant l'extraordinaire propagation du sentiment d'identification à l'animal au sein d'un univers moderne où les animaux de compagnie, qui bénéficient de l'abondance de la société de consommation et des progrès de la médecine vétérinaire, voire de la psychologie clinique, semblent être devenus une catégorie sociologique à part entière¹⁵ ! Quant aux animaux sauvages, les médias et le cinéma n'ont pas cessé de les rapprocher de nous dans des productions oscillant entre le reportage fascinant et la fiction plus ou moins bêtifiante (sans mauvais jeu de mot...), tandis que la prééminence des animaux d'élevage – et donc de l'homme sur la nature – était remise en cause dans les régions où la raison écologique a exigé le retour des loups ou des ours parmi la faune locale.

15. Sur le processus d'animalisation des sociétés contemporaines par le développement de la passion pour les animaux domestiques et de compagnie, cf. Digard (1990).

Cette révolution animaliste dans des sociétés qui avaient fondé leur développement sur l'instrumentalisation des bêtes – dont l'élevage et l'abattage industriels constituent, beaucoup plus que la tauromachie, l'expression par excellence – a eu de considérables répercussions sur le débat philosophique et anthropologique. Elle a facilité, à partir d'une nouvelle hégémonie intellectuelle nord-américaine, la radicalisation du courant postmoderniste et de ses tendances à déplacer les frontières classiques séparant nature et culture, animalité et humanité. Ainsi le double mouvement d'humanisation de l'animal et d'animalisation de l'homme, qui conjoint l'idéologie animaliste et la démarche postmoderniste, peut-il conduire à considérer, à l'instar de Peter Singer (1993), le « spécisme » comme homologue du racisme et, dans une perspective féministe, la domination de l'homme sur l'animal à l'instar du machisme. Il en ressort une étonnante critique de ce que nous pourrions appeler le féminisme classique, celui des années 1950-1960, pour lequel la domination masculine passe par l'animalisation de la « femme-objet ». Chez la philosophe, « historienne des consciences » et zoologue Donna Haraway (2007, 2008), le refus de l'animalité de la femme est le piège dans lequel seraient tombées les féministes classiques. Celles-ci affirmaient que la féminité était du côté de la culture, participant ainsi à la sacralisation de la dualité nature/culture, celle-là même qui fondait l'ordre masculin (occidental) qu'il s'agissait pourtant de déconstruire. En conséquence de quoi Donna Haraway revendique avec force l'animalité de la femme (et de l'homme avec elle), seule voie pour libérer les consciences des réifications rationalistes et l'animal de l'oppression que lui fait subir l'impérieuse dualité nature/culture.

On reconnaîtra que cette entreprise de démolition d'un pilier central de la pensée moderne, et de l'anthropologie classique, est au cœur des débats qui traversent le champ de notre discipline, ainsi que le montre le glissement des rares intellectuels français actuels encore capables de maintenir une certaine influence aux États-Unis, tels Bruno Latour (1991) et Philippe Descola (2007), vers des positions qui pourraient donner crédit aux emballements postmodernistes ci-dessus évoqués. Chez ce dernier auteur, le recours à une ethnographie comparative dont l'ampleur planétaire rappelle, paradoxalement, certains chefs-d'œuvre de la vieille école, vient appuyer la thèse d'une spécificité occidentale de la dualité nature/culture et donc remettre en cause l'universalité de la pensée séparant l'homme du règne animal. Ce dont attesteraient, avec une belle unanimité transcendant la diversité des cultures et des modèles cosmologiques, les sociétés non modernes – « tous ces peuples du présent et du passé qui n'ont pas jugé nécessaire de procéder à une naturalisation

du monde » (Descola 2007 : 57) – que l’auteur et sa formidable érudition convoquent au fil des pages, et qui auraient en commun de penser la continuité entre l’homme et l’animal, la culture et la nature¹⁶.

Si nous demeurons perplexes devant ce retour à une vision homothétique des sociétés non modernes qui, au-delà des différents modes de relation homme/animal (totémisme, animisme etc.), se réuniraient dans une continuité fondamentale entre nature et culture que seule la pensée occidentale a cru bon de rompre, on est en revanche convaincu lorsque Descola démontre magistralement que l’animalisme contemporain ne relève pas vraiment de cette continuité dont Singer et ses partisans font pourtant leur devise (*Ibid.* : 268 sq.). Car la contradiction majeure de ces « ultra animalistes » tient à un anthropocentrisme mal camouflé par leur affirmation de l’égalité – au sens du droit civique – entre l’homme et l’animal. En réalité, la projection sur l’animal des qualités que l’idéologie occidentale classique réserve aux humains (sensibilité, conscience de soi, capacité de communication, etc.) a pour corollaire un effet de caste séparant les animaux supérieurs, mammifères, oiseaux, reptiles, poissons, d’autres animaux – amibes, insectes, mollusques... – qui ne sauraient raisonnablement accéder au statut d’êtres de droit revendiqué par Singer (*Ibid.* : 270).

On le voit, la critique animaliste de la modernité s’est faite sur une conception essentialiste de l’animal (citoyen) qui ne résiste pas à une évidence empirique : tous les animaux ne sont pas les mêmes. Et de considérer que ceux qui sont dignes d’être élevés au même plan que l’humanité sont égaux entre eux, comme ils sont les égaux de l’homme, peut conduire à traiter potentiellement tous ces animaux comme des animaux de compagnie : serpents, mygales, rats... ou chevaux que certains propriétaires gardent à demeure mais s’interdisent de monter pour ne pas contrarier leur nature¹⁷. Autant d’absurdités alimentent les sophismes d’essayistes à la mode qui voudraient voir dans les « cultes animaliers » contemporains le retour de l’Occident à ses origines tribales, un pathos intellectuel régressif qui n’est pas sans évoquer les plus dangereuses

16. Sur ce plan, Philippe Descola est plus radical que Bruno Latour. Ce dernier analyse toutes les métaphores de l’animalité et de la nature contenues dans les catégories de la technologie industrielle pour conclure que « nous n’avons jamais été modernes », tandis que Descola affirme que la séparation nature/culture est une fiction issue de la raison moderne indûment projetée sur des sociétés non modernes qui ne comprendraient pas cette séparation, et qu’il considère donc de ce point de vue comme un tout. Le risque de cette position est, entre autres, de rétablir le « grand partage », la très classique dichotomie essentialiste entre les sociétés modernes et les Autres.

17. Sur l’évolution de l’importance et du statut des animaux domestiques dans les sociétés occidentales, cf. l’analyse de Jean-Pierre Digard (1990 : 231-248) et les actualisations de la perspective pionnière de cet auteur concernant la France contemporaine (1999).

idéologies de naturalisation de l'intellect humain¹⁸. Philippe Descola a bien vu le piège et évite évidemment ce postmodernisme vulgaire, mais, en réaffirmant avec force la spécificité « dualiste » de la pensée occidentale qui serait la seule à séparer nature et culture, il passe à côté de la complexité et de la diversité des cosmologies modernes où la rationalité – et en cela nous serions (relativement) plus latourien que descoliste – est mise au service d'un véritable système de communication entre l'homme et l'animal.

Telle est la tauromachie, et le bel ouvrage de Jean-Baptiste Maudet vient nous le rappeler : une science de la différenciation animale à partir de laquelle l'« homme de taureaux », le « vaquero », le « torero », le « cowboy », prend sa part de l'animal tandis que celui-ci, magnifié par les critères techniques et esthétiques de l'élevage et du spectacle, est projeté dans un statut d'humanité. Aussi insupportable que cela puisse paraître aux militants animalistes, les aficionados manifestent une réelle passion pour la bête d'arène, mais celle-ci ne présente pas les mêmes propriétés d'une forme de tauromachie à l'autre. Comme toute entreprise de domination, la culture tauromachique suppose un « travail complexe de classification » (p. 67) des catégories animales, qui oblige les éleveurs à opérer une drastique sélection dans leur troupeau, mais dont l'objectif – produire une bête de spectacle – peut les conduire, nous l'avons vu, à accomplir des rites funéraires, voire à dresser des sanctuaires à la gloire de leurs taureaux (ou de leurs vaches) les plus méritants.

Mettant en valeur la performance codifiée de l'animal dans le spectacle, la tauromachie débouche sur une représentation anthropomorphique qui rationalise celle que la société « animalitaire » – pour reprendre le néologisme de Jean-Pierre Digard – tend à radicaliser à l'endroit des bêtes. De ce fait, elle est plus dans l'air du temps qu'elle ne le paraît au premier abord. Ainsi aux États-Unis, où certains taureaux de rodéo accèdent à la célébrité comme en Camargue, les réglementations des spectacles sont périodiquement amendées à la suite de requêtes des associations protectrices des animaux, qui veulent réduire au maximum les mauvais traitements que les bêtes y subissent. Du coup, les cow-boys eux-mêmes sont devenus sensibles à ces arguments ; en Californie, les nouvelles méthodes de dressage équestre « sans douleur » font florès, tandis que l'on voit certains éleveurs remplacer les barbelés de leurs barrages par des fils simples, *smoothwires*, et s'efforcer d'éviter autant que possible l'usage

18. Nous avons fait la critique de cette dérive postmoderniste chez un auteur comme Michel Maffesoli dans un essai consacré à l'idéologie fasciste dans l'œuvre de Drieu la Rochelle (Saumade 2003).

des piques électriques pour manier leur bétail. L'Espagne taurine n'échappe pas au mouvement, comme l'indiquent les évolutions récentes évoquées par Jean-Baptiste Maudet vers les jeux taurins sans mise à mort : croissance des *correbous* (dont on a vu qu'ils avaient échappé à l'abolition des corridas en Catalogne) et autres *festejos populares*. Même les corridas avec mise à mort suivent la voie : c'est ce que montre l'essor récent des spectacles de corrida andalouse à cheval, un phénomène qui a partie liée avec la mode de l'équitation de loisir et la transformation du cheval en animal de compagnie (Digard 1990). Enfin – *last but not least* –, dans la corrida à pied d'aujourd'hui, les séquences de blessure du taureau (la pique et les banderilles) sont beaucoup moins sanguinaires et valorisées qu'elles ne l'étaient jusqu'en 1930 (date à laquelle on imposa le caparaçon pour éviter l'étripage des chevaux de picadors), et l'estocade, qui a perdu la prééminence qu'elle avait naguère dans le spectacle, est devenue l'acte conclusif de la phase non blessante et esthétique qui polarise l'attention des aficionados : la faena de muleta. Loin de répondre à une nécessité sacrificielle, l'estocade devient même dispensable lorsque le travail artistique du matador et la performance du taureau sont considérés comme parfaits par le public, la présidence de course et l'éleveur : on gracie alors l'animal afin qu'il retourne au pâturage en qualité d'étalon, c'est-à-dire d'être supérieur, anthropomorphe, qui garantit la reproduction de tout le fait social.

La tauromachie, comme culture du spectacle et de la passion de l'animal, évolue donc, d'une forme à l'autre, suivant la complexité d'une sensibilité moderne qui met la rationalité au service d'un vieux fantasme de l'humanité – et pas seulement de l'humanité non moderne : l'accouplement et la fécondation mutuelle des forces de la culture avec celles de la nature. Mais, pour que cet accouplement existe, encore faut-il que les deux entités soient préalablement séparées par le principe de l'organisation du monde, et non point confondues dans une indistinction primitive qui appartient, dans toutes les sociétés, au registre du mythe. C'est ainsi que la tauromachie participe du mouvement des sociétés contemporaines ; elle constitue un important objet d'anthropologie sans pour autant rester confinée dans un prétendu archaïsme sacrificiel, une représentation illusoire qui ne fait qu'en réduire la portée à une polémique stérile.

*Université de Provence
Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (Idemec), Aix-en-Provence
saumade@yahoo.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : tauromachie/bullfighting – corrida – rodéo/rodeo – sacrifice – relations homme-animal/human-animal relationships – nature/culture – postmodernisme/postmodernism.

Burch, Monte

2004 *Making Native American Hunting, Fighting, and Survival Tools*. Guilford, Lyons Press.

Descola, Philippe

2007 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Désveaux, Emmanuel & Frédéric Saumade

1994 « Relativiser le sacrifice ou le quadrant taumachique », *Gradhiva* 16 : 79-84.

Digard, Jean-Pierre

1990 *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard.

1999 *Les Français et leurs animaux. Anthropologie d'un phénomène de société*. Paris, Fayard.

2009 « Raisons et déraisons des revendications animalitaires : essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs* 131 : 97-111.

Dyck, Ian

1996 « Does Rodeo Have Roots in Ancient Indian Traditions ? », *Plains Anthropologist* 41 (157) : 205-219.

Fournier, Dominique

1995 « Du taureau considéré comme outil d'acculturation au Mexique », *L'Homme* 136 : 53-74.

Guillaume-Alonso, Araceli

1994 *La Tauromaquia y su génesis. Ritos, juegos y espectáculos taurinos en España durante los siglos XVI y XVII*. Bilbao, Laga.

Haraway, Donna

2007 *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*. Éd. par Laurence Allard, Delphine Gardey & Nathalie Magnan. Paris, Exils.

2008 *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*.

Paris, Jacqueline Chambon / Arles, Actes Sud (« Rayon philo »).

Keintz, Marvin L.

2002 *Indians of the Sierra Foothills*. Tollhouse, Three Forest Interpretive Association.

Latour, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte (« L'armillaire »).

Leiris, Michel

1981 [1938] *Miroir de la tauromachie*. Illustrations d'André Masson. Montpellier, Fata Morgana (« Explorations »).

Medina Miranda, Héctor Manuel

2009 *Los Charros en España y México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*. Salamanca, Universidad de Salamanca, tesis doctoral.

Molinié, Antoinette

2003 « El toro y el cóndor en lidia : una corrida en los Andes peruanos », in Antonio García Baquero-González & Pedro Romero de Solís, eds, *Fiestas de toros y sociedad*. Sevilla, Fundación Real Maestranza de Caballería-Universidad de Sevilla : 495-514.

Pitt-Rivers, Julian A.

1983 « Le sacrifice du taureau », *Le Temps de la réflexion* 4 : 281-297.

Ponticelli, Giorgio

1997 *La Tradition tauromachique en Italie, du XI^e siècle à nos jours*. Nîmes, Union des bibliophiles taurins de France.

Ramírez Barreto, Ana Cristina

2009 *De humanos y otros animales*. México, Editorial Dríada.

Romero de Solís, Pedro, ed.

1996 *Sacrificio y tauromaquia en España y América*. Sevilla, Real Maestranza de Caballería-Universidad de Sevilla.

Saumade, Frédéric

1994 *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Ethnologie de la France »).

1995 « L'élevage du taureau de combat : du héros au mythe. Essai d'anthropologie comparée », *L'Homme* 136 : 35-52.

1998 *Les Tauromachies européennes. La forme et l'histoire, une approche anthropologique*. Paris, Éd. du CTHS (« Le regard de l'ethnologue » 10).

2003 *L'Homme en désordre. Pierre Drieu La Rochelle et nous : une approche anthropologique*. Paris, Berg International.

2008 *Maçatll. Les transformations mexicaines des jeux taurins*. Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux (« Corps de l'esprit »).

2009 « Taureau, cerf, mais, peyotl : le quadrant de la culture wixarika (huichol) », *L'Homme* 189 : 191-228.

Singer, Peter

1993 *La Libération animale*. Paris, Grasset.

Traimond, Bernard

1996 *Les Fêtes du taureau. Essai d'ethnologie historique*. Bordeaux, Aa Éd.

Turner, Frederick Jackson

1994 [1893] « The Significance of the Frontier in American History », in David J. Weber & Jane M. Raush, eds, *Where Cultures Meets Frontiers in Latin American History*. Wilmington, Jaguar Books : 1-18.

Wolff, Francis

2007 *Philosophie de la corrida*. Paris, Fayard (« Histoire de la pensée »).