VIVANT OU MORT, L'ANIMAL EST BON À PENSER

Pierre Bonte

L'histoire de l'humanité témoigne de la fascination de l'homme vis-à-vis de l'animal et même d'une certaine intimité dont rend compte le terme de « domestication » lui-même, incorporation de l'animal dans l'espace humain. Avant même que cet animal devienne ainsi le « compagnon » de l'homme, les premières représentations artistiques figuratives de la préhistoire offrent prioritairement une riche représentation de la faune environnante dont la dimension symbolique et les références au sacré ont été soulignées par Jean-Loïc Le Quellec[1]. Plus proches de nous dans le temps, les grands mythes fondateurs de l'ordre du monde et de l'origine de l'homme évoquent immanquablement le destin de l'animal parfois indifférencié de celui de l'homme dans ces temps des origines[2], dessinant des frontières mouvantes[3] de l'humanité et de l'animalité, et construisant des théories religieuses diverses de leur inscription commune dans l'ordre du monde. Ils établissent une stricte distinction de l'âme (divine) et du corps (animal) dans le christianisme ou à l'inverse dans la théorie bouddhiste de métempsychose se fondent sur

[1] Référence au texte page 58.

[2] Possédant ainsi parfois le langage et/ou les capacités de communication avec les humains.

[3] Ainsi dans la Bible, la Genèse offre deux récits de la création divine, source de toutes les espèces. Gn1 voit au 5e et 6e jours de la création celle des êtres vivants (*nefesh bayyâh*) excluant le végétal, dont l'aboutissement est la création de l'homme qui apparaît là comme la finalité de la création certes mais au sein d'un règne commun. Gn2 par contre voit d'abord la création de l'homme à partir de la glaise, *adamah* (d'où le terme *adam*), prologue de la création du règne du vivant institué ensuite pour répondre à ses besoins.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

l'échange généralisé des corps et des âmes au sein du règne du vivant. Point n'est besoin, me semble-t-il, de multiplier les exemples, le monde contemporain, en usant d'autres termes, ceux des droits de l'animal ou de la protection de l'environnement, est riche de débats qui rendent compte de même de la force symbolique et affective des représentations de l'animal.

Il serait erroné cependant d'expliquer cet intérêt de l'homme pour l'animal par de seules raisons « utilitaires », par les multiples ressources que l'humanité tout au long de son histoire a tiré de celui-ci : viandes, lait, matières premières telles que l'os, la corne, la peau, la laine, etc. Ces usages existent naturellement et jouent un rôle important dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, ou encore dans les sociétés d'éleveurs nomades, mais elles ne peuvent justifier à elles seules les valeurs qui sont généralement attribuées à l'animal et à ses produits. Ainsi, les anthropologues qui ont observé les chasseurs-collecteurs contemporains, constatent que la chasse n'apporte au sein de ces sociétés que des apports alimentaires limités, souvent moins importants que ceux qui résultent des multiples formes de collecte, végétale ou animale ; les préhistoriens ont développé s'agissant des populations anciennes de chasseurs-collecteurs des hypothèses du même ordre. La valorisation de la chasse et de ses produits opère en fait comme une lecture des significations qu'ils offrent aux populations concernées, mettant l'accent sur :

• une activité prioritairement, voire exclusivement masculine[4],
• une activité qui intervient prioritairement dans la définition de l'ordre symbolique et social à travers les pratiques de partage du gibier en particulier ;
• une activité fortement ritualisée.

Cela signifie que la chasse n'est pas une activité centrale dans ces sociétés de chasseurs-collecteurs parce qu'elle joue un rôle essentiel dans leur reproduction matérielle, mais parce que lui sont attribuées des valeurs qui correspondent à la supériorité de la chasse sur la collecte du point de vue symbolique, et, du point de vue social, à la supériorité du masculin sur le féminin. Il faut chercher ailleurs, dans des problématiques qui renvoient à des interrogations plus générales de l'anthropologie (la « domination masculine », le statut de l'animal, etc.) les réponses aux questions ainsi soulevées.

Des observations semblables peuvent être faites sur la place qu'occupe l'animal domestique dans nombre de sociétés. C'est le cas des bovins dans certaines populations africaines où pourtant l'élevage n'occupe pas toujours une place dominante du point de vue de la production des biens matériels. Ainsi les Nuer du sud du Soudan, à côté des produits de leurs grands troupeaux de bovins, vivent essentiellement de l'agriculture et de la pêche. E.E. Evans-Pritchard[5] souligne par contre qu'ils se représentent comme un « peuple du bétail » (*cattle people*) et les bovins jouent effectivement un rôle central dans leur vie sociale et religieuse : ils leur permettent de se marier et de nouer des relations sociale, d'effectuer les sacrifices indispensables pour l'harmonie des groupes humains et du cosmos, ils sont étroitement associés aux lignages au sein desquels s'effectuent ces rituels mais aussi aux individus masculins qui reçoivent jeunes un « bœuf du nom » auquel ils s'identifieront la vie de celui-ci durant.

Comme dans le cas de la chasse dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, l'élevage des bovins est

[4] *Man the Hunter* est le titre de l'un des ouvrages de synthèse qui ont borné le champ de ces études des chasseurs-collecteurs (R.B.Lee and I deVore, *Man the Hunter, the first intensive survey of a signe, crucial stage of human development – man's once universal hunting way of life*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1968).

[5] E.E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968 (1937).

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

en ce cas une activité exclusivement masculine et seuls les hommes les possèdent, c'est une activité par ailleurs fortement ritualisée et valorisée au point que les premiers auteurs ont parlé de « boomanie » ou de « boolatrie » ou que d'autres ont évoqué un *cattle complex* pour rendre compte de traits communs à ces cultures Est africaines[6]. Ces analyses culturalistes sont un peu courtes mais de fait les mythes d'origine, associant humains et bovins, attribuent à ceux-ci des propriétés qui légitiment leurs fonctions sociales et symboliques. C'est à explorer ces propriétés que je consacrerai cet essai en m'appuyant sur la démarche anthropologique.

QUESTIONS DE MÉTHODE

L'un des présupposés de celle-ci est que le social, dans ses dimensions les plus quotidiennes, les plus banales, relève d'un ordre symbolique : l'ordre social ne relève pas exclusivement de déterminations causales « matérielles », « environnementales » ou « biologiques », mais procède à une relecture de celles-ci, des relations en particulier qu'entretient l'homme avec son environnement, en fonction de grilles linguistiques et symboliques qui font la spécificité de l'espèce humaine : sa dimension culturelle. Je ne peux ici évoquer tous les débats théoriques et épistémologiques soulevées par cette interrogation première. Je m'en tiendrai aux apports de Claude Lévi-Strauss à son questionnement qui me semble une bonne introduction à cette analyse des rapports entre l'homme et l'animal.

Certes le titre de l'ouvrage de Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*[7] et l'iconographie explicite des petites fleurs bien connues qui illustrent sa couverture laissent à penser que son intérêt porte essentiellement sur le règne du végétal, mais la démarche a une portée plus générale et trace rigoureusement les éléments d'une démonstration qui concerne aussi les relations cognitives, symboliques et sociales que l'homme entretient avec l'animal.
Cette analyse s'appuie :

- sur les données des « ethnosciences », les représentations que se font les sociétés de leur environnement naturel en tant que source d'expériences sensibles ;
- sur les apports de la linguistique dans la mesure où la langue introduit un ordre au sein de cet environnement, en terme de classification en particulier ;
- sur une théorie du « signe » que Lévi-Strauss emprunte pour une part à Ferdinand de Saussure et à la linguistique structurale en mettant l'accent sur les significations que manifeste l'articulation des référents (signifiés) et des « signatures » (signifiants) qu'identifient les sociétés en ordonnant le monde qui les environne.

Lévi-Strauss met l'accent sur le fait que la « pensée sauvage » repose sur les expériences que les hommes ont de leur environnement et sur les propriétés sensibles qu'ils y repèrent. Elle est une « science du concret » qui met de l'ordre dans le monde auxquels ils appartiennent. Cet ordre se fonde sur la base de « classifications », de distinctions que les cultures établissent entre les « espèces » qu'ils identifient à travers la chaîne continu de leurs expériences sensibles (signifié) en leur apposant des « signatures » : c'est-à-dire en leur attribuant des significations, en établissant des codes qui gèrent tant les rapports qu'ils entretiennent avec la nature que celles qu'ils établissent entre eux[8]. Cette science du concret certes n'est pas une science « exacte », pour autant que cette épithète puisse être attribuée à nos sciences modernes, car

[6] M.J. Herskovitz, « The cattle complex in East Africa », *American anthropologist*, 192 : 230-272, 361-388, 494-428, 633-664.
[7] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
[8] L'ordre de la parenté par exemple qui rend compte des mécanismes de reproduction sexuée qui gèrent notre propre « nature » en termes de genre, de filiation, de génération, d'âge, etc.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

« en traitant des propriétés sensibles du règne animal et végétal comme si c'était les éléments d'un message et en y découvrant des signatures les hommes ont commis des erreurs de repérage, l'élément signifiant n'étant pas toujours celui qu'ils croyaient » (*La pensée sauvage*, 1962 : 355).

Un exemple « simple » de ces correspondances nous est fournie par la pensée totémique qui établit une correspondance entre les séries animales (et végétales) et les groupes sociaux claniques qui s'identifient par leur totem et gèrent leur identité, conjuguant les interdits alimentaires et les interdits exogamiques, en se référant à leur affiliation totémique. La simplicité du modèle a contribué à ce que l'on en fasse un modèle « élémentaire » de la vie religieuse dans les premiers temps de la démarche anthropologique[9], Lévi-Strauss aura le mérite de revenir sur ces conclusions hâtives en soulignant que la pensée totémique n'est que l'une des modalités d'exercice de la pensée sauvage[10]. Depuis d'autres auteurs, qui s'inspirent plus ou moins de la démarche de Lévi-Strauss, apportent de nouvelles informations sur la manière dont les expériences sensibles du monde animal contribuent à l'organisation du social.

Les travaux de Mary Douglas[11] sur les classifications animales qu'opèrent les textes testamentaires, qui sont l'une des racines de la civilisation occidentale, dans le chapitre du *Lévitique* en particulier, nous informent de manière privilégiée sur les modes de classification du règne animal aux fondements de cette civilisation. Plusieurs critères se croisent pour définir une grille de lecture qui permette de distinguer parmi les animaux ceux qui sont susceptibles d'être consommés par l'homme et ceux qui lui sont interdits, qui lui sont « abomination ».

- le premier critère tient aux modes de vie et plus particulièrement de locomotion distinguant les animaux terrestres, aquatiques, aériens et enfin la « vermine », ce qui grouille de manière variée sur la surface ou sous la surface du sol ;
- un second critère distingue les espèces dont le mode de vie correspond aux caractères de leur milieu et d'autres, pour les rejeter, qu'on pourrait appeler « hybrides » [12] parce qu'elles partagent certains traits avec d'autres espèces qui n'en relèvent pas : ainsi seront interdits les animaux aquatiques sans nageoires et écailles, l'autruche, animal aérien au mode de vie terrestre, etc.
- une troisième distinction opère parmi les animaux terrestres, opposant globalement carnassiers interdits et herbivores consommables et retenant plus particulièrement parmi ceux-ci les ruminants ongulés au sabot fendu qui sont considérés comme les plus propres à la consommation humaine[13].

Ce système d'interdits s'exprime ultimement en termes de pureté et de souillure, organisant à partir des propriétés sensibles identifiées par les hommes dans le monde animal qui les environne, sous réserve d'« erreurs » dans les « signatures » ainsi que le relevait Lévi-Strauss (le lièvre ruminant du fait de ses modes de mastication), le classement de ce règne animal en fonction d'une vision « cohérente » et « holiste » (c'est à dire qui prétend exprimer la totalité) identifiant en ce cas au sein du règne animal ce qui est prohibé et ce qui est convenable pour l'homme.

---

[9] C'est la position qu'adopte W. Robertson Smith, *Lectures of the Religion of the Semites : the fundamental institutions*, Cambridge, 193 (1885, nouvelle édition New York, Ktav Publishing House, 1969), et que développe Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan 1912 (rééd. Paris, PUF, 1960).

[10] C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

[11] Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971.

[12] « Seuls sont purs, avance Mary Douglas, les animaux qui sont effectivement conformes à leur classe » (1971 : 74).

[13] Sur cette base le porc est un animal interdit, de même que le lièvre, pourtant considéré comme un ruminant mais dont le pied n'est ni ongulé ni fendu.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

Tout en reconnaissant des différences notables (l'échelle d'observation qui permet de cerner des traits « microscopiques » qui introduisent de nouveaux critères de classification : analyse moléculaire et génétique), Lévi-Strauss relativise l'écart entre la pensée sauvage et la pensée scientifique. Il permet ainsi de comprendre, en particulier, qu'une partie de nos relations avec le règne du vivant continue de relever de cette pensée sauvage dont il identifie les manifestations à travers sa métaphore du « bricolage » : c'est-à-dire les réassignations constantes de sens au monde qui nous entoure en se fondant sur des réinvestissements du signifié (le règne animal par exemple) pour produire de nouveaux signes. Dans leur charge profondément « affective » dont je vais tenter d'explorer les attendus immédiatement, les rapports de l'homme avec l'animal dans le monde contemporain illustrent plus qu'en tout autre domaine le ressourcement cognitif et symbolique que représentent les relations toujours renouvelées entre l'homme et l'animal : animal d'abattoir dont la viande nous est fournie de plus en plus aseptisée sous le cellophane des supermarchés, animal de compagnie souvent seule présence affective dans un monde condamné à l'individualisme, animal robotique dont l'on gère informatiquement et métaphoriquement la vie et la mort, etc. Décidément l'animal est resté de nos jours « bon à penser ».

L'ANIMAL EST « BON À PENSER » : L'EXPÉRIENCE DE LA CONSUBSTANTIALITÉ

La dimension cognitive de la relation entre l'homme et l'animal et la charge qu'elle présente en terme d'affect tient d'abord au fait que l'animal nous est biologiquement proche – certains plus que d'autres faut-il aussitôt noter – et que les expériences sensibles que nous pouvons avoir du monde animal nous informent d'abord au premier chef sur la « nature » de l'homme lui-même. Le « bricolage » auquel procède la « pensée sauvage » se traduit ainsi de la manière la plus immédiate par un anthropomorphisme des représentations de l'animal que nous ressassent *ad nauseum* les documentaires audiovisuels contemporains par exemple.

Les frontières entre animalité et humanité sont mouvantes selon les cultures et les circonstances, elles présentent cependant certaines constances qui s'appuient sur l'idée du degré de proximité entre tel ou tel animal et l'homme. L'orang-outang est pour les Indonésiens « l'homme de la forêt », de même chez les Pygmées le gorille relève plus de l'humanité que de l'animalité. C'est en d'autres termes que la pensée scientifique contemporaine réexamine - pour les remettre aussi en question - les frontières entre l'homme et les grands singes anthropoïdes, en termes génétiques (l'ADN commun) et culturels[14] en particulier. Les travaux sur les chimpanzés et les bonabos[15], faites l'amour et/ou la guerre, ont aussi pour conséquence de retracer indéfiniment ces frontières dans nos représentations contemporaines.

La science moderne nous offre ainsi sans cesse de nouveaux horizons, que je ne récuse point, mais que je souhaiterais resituer dans le contexte plus prosaïque de ces expériences sensibles que se font les hommes contemporains de leurs relations avec l'animal. Elles sont en effet moins fondées sur la lecture de livres savants que sur l'expérience, de plus en plus intime dans le contexte de sédentarisation et d'urbanisation qu'ils ont de ces relations. J'inscrirai cette expérience, ancienne et actuelle, sous l'intitulé plus particulièrement d'une « consubstantialité » qui en renouvelle les significations,

[14] Possibilités d'acquisition de techniques et modalités de communication.
[15] Frans de Waal, *Le singe en nous*, Paris, Fayard, 2006.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

s'agissant principalement des mammifères qui représentent la classe la plus proche du point de vue de la reproduction sexuée, mais aussi de toutes les espèces qui, dans le monde animal présentent aussi cette distinction des sexes[16].

Si l'on suit en effet, ce que je ferai volontiers, les enseignements de Françoise Héritier, sur la place première qu'a occupé dans le développement de la pensée humaine (« sauvage » ?) la distinction du masculin et du féminin[17], il semble évident que parmi les expériences sensibles que l'homme a pu avoir de l'animal intervient cette problématique première du masculin et du féminin, de l'identique et du différent. Elle intervient d'ailleurs dans les modes d'exploitation de l'animal lui-même : les chasseurs-collecteurs de la préhistoire semblent, d'après les travaux archéologiques, avoir ponctionné surtout les troupeaux de rennes et autres animaux sauvages des jeunes mâles, épargnant les femelles par l'intermédiaire desquelles se reproduisent les troupeaux. Les formes d'élevage, y compris contemporains, orientés pour la production de lait ou pour celle de la viande ont développé aussi des représentations différentes de leur rapport avec l'animal domestique qui mériteraient de plus amples analyses.

F. Héritier a montré que ces problématiques cognitives et symboliques de l'identique et du différent s'appuient aussi sur des observations plus immédiates de la dimension substantielle des mécanismes de reproduction sexuée qui soulignent la signification qui est accordée à certaines « substances », le sang, le lait, le sperme, etc., que les expériences sensibles de l'homme trouvent partagées entre la « nature humaine » et les « natures animales » qui l'environnent. Cette notion de « consubstantialité » et l'observation de mécanismes de reproduction sexuée semblables sont au cœur des représentations que se fait l'homme de l'animal et des significations qu'il en tire. C'est la raison principale pour laquelle l'animal est « bon penser » et envahit l'horizon de nos représentations sociales et symboliques.

Représentations symboliques, rappelons-le d'abord avec force. Les signatures qu'établissent les sociétés de ces substances observables dans le corps humain et animal, même dans le contexte contemporain qui leur fournit une base « scientifique » [18], ouvrent sur de nouveaux processus cognitifs s'agissant de la nature de ces substances qui ne peuvent être réduites à leur seule dimension « matérielle », « biologiques », mais interviennent pour définir à partir de leur composante symbolique des visions holistes du monde. Les Aborigènes australiens établissent une correspondance immédiate, consubstantielle, entre le totem et le clan qui s'y réfère, induisant des interdits alimentaires, mais aussi exogamiques : la fécondation des femmes relève autant de la fréquentation des lieux sacrés totémiques que des mariages. Dans la tradition musulmane, la distinction de l'âme, d'essence divine, et du corps s'appuie sur la dimension substantielle de l'âme renvoyant au sang (*nafs*) et au souffle (*ruh*) qu'entérinera la pratique sacrificielle, le christianisme établissant des distinctions métaphysiquement plus radicales entre l'âme

[16] Je suis obligé de réduire considérablement l'analyse en la centrant sur les mammifères, la diversité des comportements sexués posant, s'agissant de cette notion de consubstantialité, de nouveaux problèmes que soulève par exemple l'élevage des « nouveaux animaux de compagnie » (NAC) araignées, reptiles, etc.

[17] « Il m'apparaît que c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique. La réflexion des hommes, dès l'émergence de la pensée, n'a pu porter que sur ce qui leur était donné à observer de plus proche : le corps et le milieu dans lequel il est plongé » (F. Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris Éditions Odile Jacob, 1996 : 19)

[18] Les guillemets me semblent s'imposer si l'on considère par exemple les représentations culturelles et sociales qui entourent les interprétations communes de la transmission du Sida qui renvoient concrètement à ces transferts de substances, sang, sperme, etc., et qui relèvent plus, comme il est dénoncé régulièrement du fait de leurs conséquences sur le traitement de la maladie, du « bricolage » que de considérations scientifiques.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

divine et le corps animal mais privilégiant les caractères sacrés du corps christique et de ses substances métaphorisées (le pain et le vin du sacrifice eucharistique)[19]. En fonction de leurs référents symboliques, ces substances interviennent ainsi pour définir l'ordre du monde, l'anthropogenèse, la définition de la nature de l'homme, mais aussi la cosmogenèse, où s'établissent les correspondances entre l'humanité et l'animalité.

Ces correspondances sont souvent réinvesties dans des pratiques, toujours valorisées rituellement, à l'occasion desquelles les transferts de substance interviennent immédiatement dans la constitution du lien social[20]. Le sang est l'une des substances qui intervient particulièrement en ce domaine mais dont les représentations symboliques, complexes, ont été l'objet de débats que j'ai choisi de ne pas résumer ici, m'attachant à une autre « substance » associée au féminin, le lait, qui illustre peut être de manière plus évidente cette problématique de la consubstantialité.

Substance féminine, éminemment sexuée, le lait s'inscrit au centre de représentations symboliques qui investissent les secteurs les plus divers de la vie sociale et où se brouillent les distinctions entre lait humain et lait animal, ceci d'autant plus qu'ils sont interchangeables du fait de la domestication qui fait du lait animal un aliment privilégié[21].

Dans l'aire méditerranéenne[22] la circulation du lait féminin ne peut être réduite à l'élevage des enfants. Elle est dans la pensée arabo-musulmane une composante essentielle de la parenté : la parenté de lait (*rida'a*), le fait d'avoir bu le lait d'une même femme, crée entre les protagonistes et leur descendance les mêmes interdits sexuels et matrimoniaux que ceux qui résultent de la consanguinité. Dans les sociétés berbères maghrébines les pactes d'alliance par le lait (*tada*), fondés sur l'échange symbolique du lait féminin entre deux groupes, scellent l'alliance entre ceux-ci. Mais le lait animal joue des fonctions comparables dans la plupart des sociétés de cette aire méditerranéenne. Signe de l'alliance qui se traduit dans les rituels d'hospitalité, il est alors la nourriture par excellence[23] dont la consommation lorsque l'hôte est reçu lui assure la protection et l'intégration dans l'univers féminin domestique, le temps que ses caractères sacrés restent actifs, temps de la digestion qui fixe à trois jours la durée « légale » de l'hospitalité. On retrouve dans tout le monde indo-européen cette fonction du lait comme nourriture « essentielle » qui contribue à donner un caractère sacré à la vache dans la pensée hindouiste, parallèlement aux usages rituels de cette substance.

Les propriétés consubstantielles du lait sont affirmées avec d'autant plus de force que, avec la domestication animale, le lait animal apparaît comme un substitut du lait féminin, parfois porteur de vertus spécifiques qu'exploitent encore, serait ce sur le mode métaphorique, les industries cosmétiques actuelles[24]. Moins répandues certes, mais riches de significations sont les utilisations du lait

[19] Qui excluent significativement me semble-t-il la référence à l'animal dans le contexte du sacrifice christique qui remplace toute autre forme de sacrifice. On trouve cependant les traces d'une classification animale dans le christianisme à travers les nourritures du vendredi ou du Carême, nourritures « maigres » qui correspondent au régime d'abstinence alimentaire qui doit être alors respecté.

[20] En particulier à travers notre propre notion de « consanguinité » qui organise le champ de la parenté en fonction du sang « partagé », commun. Il est aussi au centre de la problématique du sacrifice sur laquelle je reviendrai par contre ultérieurement.

[21] Mais aussi dans les représentations du « sauvage ». C'est le cas de la louve romaine aux origines des deux jumeaux, Rémus et Romulus, fondateurs de l'*Urbs*.

[22] J'ai développé cette analyse dans un article : P. Bonte, « Le sein, l'alliance, l'inceste », *in* « *Mémoires lactées. Blanc, Bu, Biblique : le lait du monde* », Autrement, 143 : 143-156.

[23] D'autres produits peuvent offrir les mêmes signatures de l'alliance dans cette même aire culturelle, le sel et le pain en particulier.

[24] Je pense à l'utilisation du terme « lait » dans les cosmétiques.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

humain pour l'alimentation animale. L'allaitement par les femmes de certains animaux est attesté dans un certain nombre de cultures[25]. La pratique la mieux connue est celle de l'allaitement des porcs par les femmes dans l'aire mélanésienne. Elle s'inscrit dans un contexte où sont assimilés les humains et les porcs, porcs sauvages qui incarnent les esprits des ancêtres, porcs domestiques dont les rites initiatiques soulignent l'assimilation aux jeunes et les fonctions à toutes les étapes du cycle de vie (naissance, initiation, mariage, funérailles)[26]. L'allaitement par les femmes fait partie de ce processus de « domestication » qui n'est pas seulement apprivoisement mais aussi assimilation consubstantielle de l'homme et de l'animal contribuant à fonder les représentations de leur équivalence symbolique dans le cycle des « échanges » qui ponctue la vie sociale des Mélanésiens. Mais l'allaitement féminin des animaux n'est pas seulement une pratique « archaïque » : on l'observe dans l'aire alémanique jusqu'à nos jours en ce qui concerne les jeunes chiots. Ces pratiques ont pu contribuer au processus de domestication animale en établissant cette intimité « domestique » qui a favorisé de nouveaux rapprochements entre l'homme et l'animal domestique.

Il peut s'agir néanmoins aussi de l'allaitement d'animaux sauvages, tels les jeunes oursons chez les chasseurs-collecteurs Ainous du nord du Japon actuel. Élevés dans cette douce intimité par les femmes et incorporés à la société des hommes, ces oursons, devenus adultes, sont destinés à un sort rituel qui nous apparaît particulièrement cruel, sacrifiés étranglés entre deux rondins de bois, pour rétablir les échanges chamaniques indispensables au bon fonctionnement d'une société qui attribue à l'ours des propriétés particulières en ce domaine[27].

LA MISE À MORT DE L'ANIMAL COMME EXPÉRIENCE PRIMORDIALE

Cette dernière référence m'offre l'occasion d'une transition pour aborder un autre point que je souhaite mettre en évidence dans cet essai. Si l'on suit ma démonstration qui s'appuie sur l'idée d'une consubstantialité entre l'homme et l'animal pour justifier les significations que les cultures humaines accordent à cette relation, il est clair que l'une des expériences sensibles qui apparaîtra la plus riche du point de vue de ces productions de sens est celle de la mort de l'animal, quand elle est administrée par l'homme volontairement, sur un mode prédatoire, pour lui fournir son alimentation.

De tous temps certaines cultures se sont manifestées avec force, symboliquement et socialement, contre cette mise à mort et ont revendiqué des nourritures exclusivement végétariennes. Il n'est guère besoin d'argumenter pour constater que la question reste ouverte dans certains secteurs de nos sociétés contemporaines, s'interdisant les viandes animales[28] ou revendiquant des formes de

[25] Sur ce point voir la synthèse de Jacqueline Milliet, « Nature et enjeu du rôle des femmes dans la domestication des animaux : l'exemple du proc et du chien », Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Ehess, Paris, 1993.
[26] André Itéanu, *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Cambridge, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1983.
[27] Les cultes de l'ours sont parmi les premiers cultes attestés de la préhistoire ainsi que l'avait déjà souligné André Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1964.
[28] La définition des caractères d'animalité renvoie cependant à nouveau aux frontières qui sont établies entre animalité et humanité : le poisson, partie intégrante du règne animal, est ainsi classé parmi les nourritures non carnées qui sont imposées durant le Carême ou le vendredi dans le christianisme.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

mise à mort « non violentes » pourrait-on dire des animaux abattus pour la consommation de leur viande[29]. Cette obsession exorcisante de la violence transparaît aussi dans les théories anthropologiques modernes et je m'y arrêterai un instant.

L'interdiction de la mise à mort de l'animal et de la consommation des viandes s'observe dans un certain nombre de sociétés, dans la société hindoue en particulier qui privilégie l'inscription de l'homme dans le règne du vivant et les transferts que la théorie de la métempsychose établit des correspondances spirituelles entre les formes les plus variées de ce règne. En Grèce ancienne, les pythagoriciens refusaient pour leur part le sacrifice sanglant au nom de leur opposition à l'ordre politique de la *polis*.

Le refus de la violence exercée sur l'animal relève cependant en ces cas de la diversité des signatures établies par les sociétés humaines, et peut aboutir aussi à l'interdiction de consommer certaines espèces animales comme l'animal totémique chez les Aborigènes australiens, les grandes cérémonies totémiques étant par ailleurs fondées sur la consommation transgressive du totem nécessaire pour rétablir l'efficacité des cultes[30]. Il ne s'agit pas d'une violence en soi, conçue comme une disposition psychique et sociale de l'homme et qui s'appliquerait autant à ses semblables qu'aux animaux, telle que la mettent en avant certaines représentations modernes que l'on retrouve dans la théorie anthropologique.

Ainsi, pour William Burkert[31], helléniste distingué s'interrogeant sur la nature et les fonctions du rituel sacrificiel en Grèce ancienne, il est nécessaire pour comprendre celles-ci de revenir sur les dimensions cathartiques qu'a présenté le meurtre de l'animal dès les formes les plus primitives de l'humanité. Cette mise à mort s'entoure de rituels spécifiques (*ritual killing*), sans doute dès les temps les plus anciens du paléolithique, domestiquant la violence que l'homme, à la fois alors proie et prédateur, pouvait exercer simultanément sur ses semblables. Cette médiation rituelle de la violence prend de nouvelles formes, en continuité avec les premières, dans le contexte du sacrifice dont l'auteur étudie les modalités en Grèce ancienne.

Dans un ouvrage-culte, écrit la même année[32], René Girard développe une théorie comportementale du sacrifice qui repose sur les caractères mimétiques du comportement humain et sur la violence primordiale qui s'exerce au sein des communautés entre les hommes eux-mêmes. La première victime de la violence est en effet d'abord l'homme et, en un premier temps, la victime, le « bouc émissaire », qui polarise la violence cathartique de cette communauté. Le développement des pratiques sacrificielles consistera à évacuer cette violence primordiale en la reportant sur la victime animale, puis, avec le christianisme, sur la victime divine qui prend en charge la rédemption du monde.

Ces théories ont fait l'objet de nombreuses critiques qui portent sur leurs tenants (comportementalistes et sociobiologiques) et leurs aboutissants (le christianisme comme fin de la violence chez Girard) qui nous intéressent moins en tant que telles que ce en quoi elles nous informent sur la pensée moderne.

---

[29] Sur ce point voir les travaux de Noëlie Vialles sur la mise à mort dans les abattoirs modernes où sont occultées les circonstances de la mort et euphémisés les produits qui en résultent : la carcasse et la viande (*Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1987).

[30] Durkheim accorde une importance particulière à ces rituels commensaux *intichiuma* pour justifier la continuité entre pensée totémique et pensée sacrificielle.

[31] William Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek. Sacrificial Ritual and Myth,* Berkeley, Los Angeles, London, The University of California Press, 1983 (1re edition allemande, 1972).

[32] René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

Certes il ne s'agit pas de traités métaphysiques de promotion des nourritures végétariennes ou d'appel à la protection animale mais ces notions de violence primordiale ou de meurtre rituel nous éclairent sur les représentations du lien social dans nos sociétés qui ne relèvent plus des significations holistes qui prévalaient dans les théories antisacrificielles anciennes, mais de relations individualistes dominées par la concurrence, la compétition et bien souvent hélas la violence et la force[33], faisant de ces relations un modèle universel du social[34]. L'argumentaire est bouclé par l'absurde quand on constate que c'est parfois par la violence ou même par le meurtre qu'est revendiquée l'interdiction de la mise à mort de l'animal par certains mouvements contemporains[35], du moins son aménagement qui l'enfouit hors du champ de nos percepts et de nos affects[36].

On ne peut néanmoins évacuer totalement cette question de la violence exercée sur l'animal lorsqu'il est mis à mort volontairement et j'ai déjà souligné ses dimensions cognitives, symboliques et affectives. Dans la perspective que j'ai choisi de suivre, la question n'est plus celle de la violence en soi, comme mode de comportement universel, mais des significations qui lui sont accordées dans les systèmes de pensée et dans les pratiques sociales des cultures concernées. Ceci m'amènera dans la dernière partie de cette conférence à revenir sur la problématique du sacrifice. La question de la chasse, de la mise à mort de l'animal sauvage, mérite aussi que l'on s'y arrête un moment et je tenterai de le faire dans le contexte des cultures chamaniques amérindiennes et asiatiques en particulier. On constate que la mise à mort de l'animal dans ces cultures réinscrit d'une part les communautés concernées dans un vaste système d'échanges cosmologiques entre l'homme et le règne du vivant d'une part et qu'elle contribue, d'autre part, à la constitution du lien social sur la base du partage du gibier. Voilà qui nous éloigne de l'idée d'une violence primordiale comme le remarque Philippe Descola dans un article paru significativement dans un ouvrage consacré à « la violence » [37].

LES RITUELS DU MEURTRIER

Les cosmologies amazoniennes établissent entre hommes, animaux et plantes des différences de degré et non de nature qui les inscrivent dans un même système de classification des espèces et des « individus » ayant entre eux des capacités de communication, d'émotions et de réflexions communes parce qu'ils possèdent tous une « âme »

[33] Elle a pour contrepartie la place que prennent dans nos sociétés les idéologies sécuritaires sans commune mesure avec la réalité de la violence interne qu'elles connaissent en comparaison avec les siècles passés ou de celles qui prévaut aux périphéries du monde occidental.

[34] Pour illustrer autrement que par des considérations théoriques qui resteraient abstraites cette distinction entre holisme et individualisme dont nous sommes redevables à Louis Dumont (*Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique de l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983) insistons sur le fait que l'exercice de la violence qu'est la mise mort de l'animal dans les sociétés « holistes » ne peut être conçue dans le même contexte que celui de celle qui s'exerce dans nos sociétés. Exercer une violence comme sacrifier et séparer en deux partie un bœuf comme signe d'un pacte d'alliance dans ces sociétés holistes aux fins de produire du lien social ne peut être interprété dans le même cadre d'analyse que le fait d'empoisonner ou liquider par tout autre moyen le chien des voisins dans nos sociétés « individualistes ». L'opposition est certes un peu outrancière mais nous permettra peut-être de mieux comprendre que la violence moderne puisse être conçue comme un trait « universel » en fonction de considérations qui ne peuvent être déduites des fonctions qu'elle exerce dans les sociétés holistes. Or ce sont des projections de ce type qui opèrent dans la vision que nous avons de celle-ci (les attaques de Brigitte Bardot contre le sacrifice musulman) et dans les travaux de certains anthropologues.

[35] En Grande-Bretagne du moins. Les victimes sont parfois indirectes, l'expérimentation sur l'homme de médicaments particulièrement dangereux, dans un contexte de remise en question de l'expérimentation animale, a tourné récemment à la catastrophe que l'on sait… toujours en Grande Bretagne.

[36] On notera de même que certains mouvements de « lutte pour le droit à la vie », militant pour l'interdiction de l'avortement, n'hésitent pas aux Etats-Unis d'Amérique à pratiquer le meurtre ciblé.

[37] Philippe Descola, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », pp. 19-44 in F. Héritier (séminaire de), *De la violence II*., Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

(*wakan* chez les Jivaros) qui leur offre cette capacité de véhiculer pensées et désirs même sans l'intermédiaire du langage. Ces observations relèvent des traits généraux de la pensée chamanique et ouvrent la voie, en fonction des degrés de proximité[38] entre espèces et individus, sur des médiations de leur communication qui relèvent de l'incantation magique, du rêve ou de la transe.

« Comment mettre à mort des quasi-semblables, s'interroge en conséquence Descola, et s'en alimenter »[39]. La réponse la plus répandue dans la théorie anthropologique, dès les pères fondateurs, tels James George Frazer, a été qu'une compensation symbolique (et rituelle) devait être offerte pour ce « meurtre », comme elle est offerte généralement dans le contexte du meurtre d'un humain : les « rituels du meurtrier » en ces sociétés comme en d'autres interviennent en effet régulièrement pour gérer ce meurtre[40]. Mais y a-t-il réellement continuité, ainsi que le postulaient Burkert et Girard, entre ces deux formes du rituel. En un sens oui car des correspondances peuvent s'établir entre eux. Mais aussi proches soient-ils, les hommes et les animaux ne sont pas en totale contiguïté, des distances sont instaurées entre eux[41], du fait en particulier des modes de communication susceptibles de les associer.

La dimension affective et rituelle de la mise à mort de l'animal sauvage ne relève en rien d'une « mauvaise conscience » mais des relations particulières que celui-ci entretient avec ses prédateurs humains. Entre les hommes et le gibier qu'ils consomment s'établissent en effet des relations qui vont très généralement se fonder, sur un autre mode ici que dans le cas du totémisme, sur le modèle de celles que les hommes établissent entre eux, tout en justifiant leur intégration sur le mode alimentaire dans le mode de vie des humains[42]. Dans les sociétés amérindiennes dont les systèmes de parenté et de mariage soulignent fortement les fonctions de l'alliance, il est courant que les animaux chassés soient considérés comme des affins avec lesquels ont existé ou existent des relations matrimoniales. Citant un auteur américain, Jenness, rapportant lui-même les paroles d'un informateur indien Carrier d'Amérique du Nord, Lévi-Strauss avait déjà attiré l'attention sur ce fait :

« Nous savons ce que les animaux font, quels sont les besoins du castor, de l'ours, du saumon et des autres créatures, parce que jadis les hommes se mariaient avec eux et qu'ils ont acquis ces savoirs de leurs épouses animales… Les Blancs ont vécu peu de temps dans le pays et ils ne connaissent pas grand-chose au sujet des animaux ; nous nous sommes ici depuis des milliers d'années et il y a longtemps que les animaux eux-mêmes nous ont instruits. Les Blancs notent tout dans un livre pour ne pas oublier ; mais nos ancêtres ont épousé les animaux, ils ont appris tous leurs usages et ils ont fait passer ces connaissances de génération en génération » [43]

---

[38] Conformément à nos précédentes observations, Descola souligne que la proximité est souvent conçue en terme de règles d'interdits sexuels et matrimoniaux partagées sur la base des signatures qui sont attribuées à certains d'entre eux, à l'inverse les « âmes solitaires », les esprits des morts et les grands prédateurs (jaguar, anacongua) sont distants mais leur puissance peut être captée par le chaman.

[39] Dans un tout autre contexte la question reste d'actualité : un anglais ne peut consommer la viande de cheval, un occidental de la viande de chien comme l'ont témoigné les ardents débats qui ont entouré cet événement médiatique « extraordinaire » que fut l'organisation de la coupe du monde de football puis des jeux olympiques en Corée du sud, pays où la consommation du chien est culturellement valorisée.

[40] On l'observe dans la plupart des sociétés amazoniennes souvent associée à des représentations des transformations corporelles périlleuses qu'induit ce meurtre, mais aussi dans un tout autre contexte dans le monde berbère maghrébin : voir Hassan Rachik, « Sacrifice et humiliation. Essai sur le *car* à partir de l'œuvre de Westermarck », pp. 167-183 *in* Bourquia R. et Al-Harras M., *Westermarck et la société marocaine*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Série Colloques et séminaires, N° 27, 1995.

[41] Sauf lorsqu'il s'agit de la mise mort des « doubles animaux » des humains qui dans la pensée chamanique sont l'équivalent de ceux-ci et relèvent de rituels particuliers.

[42] Ces relations, sur le mode de l'endo- ou de l'exocannibalisme peuvent se traduire par la consommation des chairs, plus ou moins transformées des hommes eux-mêmes.

[43] I. Jenness, « Thé Carrier Indians of the Bulkley River », *Bulletin N° 133, Bureau of American Ethnology*, Washington DC, 1943 : 54, cité par Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, l962 : 51.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

Cette connaissance intime qui s'appuie sur les relations de services et d'obligations qui gèrent les rapports entre affins[44] implique une représentation de la mise à mort de l'animal chassé qui exclut la violence, le chasseur se faisant simplement « l'agent d'une métamorphose » [45]. Selon les cultures amazoniennes cependant cette représentation privilégie tel ou tel aspect relationnel entre l'homme et l'animal. Il peut s'agir de la réciprocité chez les Dasano par exemple qui considèrent que toute vie animale doit être compensée, souvent par une forme ou une autre de vitalité humaine : ainsi les âmes des défunts humains sont rétrocédées au « Maître des animaux » qui les convertit en gibier. Il peut s'agir chez les Arawak d'un service oblatif des animaux qui « offrent » leur vie aux humains : les oiseaux, « bons esprits » offrent ainsi leur corps matériel mais leur double immatériel se réincarne immédiatement dans un autre corps. Il peut s'agit encore d'une relation « prédatoire » : les Jivaros, par ailleurs « chasseurs de têtes », n'imaginent aucune contrepartie des humains à la mort de l'animal. Mais dans tous les cas ces relations excluent l'idée d'une « violence primordiale » et même, tout au contraire, socialisent cette nécessaire violence qu'est la mise mort de l'animal non sur le mode du refoulement et de l'exorcisme mais sur celui de l'échange et de la consubstantialité.

Le traitement social du gibier met en effet en évidence de manière généralisée chez les chasseurs-collecteurs la notion de partage qui s'inscrit au cœur des pratiques sociales et rituelles de ceux-ci et fait de la distribution valorisée des viandes l'une des sources principales du lien social, en privilégiant, faut-il le rappeler, les rôles masculins en cette affaire, comme ils seront privilégiés dans le cas du sacrifice animal. Ce partage des viandes chassées obéit à des règles diverses mais le plus souvent complexes qui contribuent à la fondation du lien social. Ces règles transcendent les appartenances individuelles et domestiques au point que, chez les Aborigènes australiens par exemple, le chasseur ne peut consommer le gibier qu'il a abattu et qui est entièrement redistribué au sein de la communauté résidentielle[46]. Loin de répondre à une violence première, la chasse et le partage du gibier apparaissent ainsi à nouveau comme des instruments d'une socialisation des communautés qui s'organise autour de la consommation des viandes. De manière plus évidente encore les signatures qui s'organisent autour du corps de la victime animale sacrificielle nous interrogent sur les significations, parfois les plus métaphysiquement et théologiquement élaborées, de la relation entre l'homme et l'animal aux fondements de nos propres cultures.

LA MISE À MORT SACRIFICIELLE DE L'ANIMAL

Car, c'est le dernier point que j'aborderai, la notion de sacrifice a joué un rôle particulier dans le développement de la théorie anthropologique depuis les fondements de celle-ci. À cela une première et essentielle raison : dans le contexte évolutionniste où s'est constituée cette théorie, faisant de la société occidentale dans toutes ses dimensions, matérielles, sociales, religieuses et éthiques, l'aboutissement de la civilisation, le rituel sacrificiel était l'une des rares pratiques que l'on observait à la fois dans le contexte moderne, sous la forme du sacrifice christique, et dans un

[44] Descola note que, à l'inverse, les animaux familiers apprivoisés et élevés dans le monde domestique sont souvent considérés comme des « consanguins ».

[45] « La violence ne disparaît pas ici parce qu'elle est refoulée mais parce qu'elle ne saurait être effective dans des cosmologies conçues comme des systèmes clos où la conservation du mouvement des êtres et des choses requiert que les positions changent constamment » (Descola, 1999 : 44).

[46] Ces règles ont contribué à alimenter l'idée d'un « communiste primitif » comme le note Alain Testart, *Le communisme primitif, Economie et idéologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

grand nombre des cultures étudiées par les anthropologues et historiens. La recherche d'une problématique permettant de rassembler ces faits a joué un rôle décisif dans les théories anthropologiques du sacrifice mais elle a aussi contribué à ce qu'elles présentent un certain biais.

Je ne peux que résumer rapidement ici les tentatives pour fonder cette problématique et les critiques qu'elles ont soulevées. Elles s'organisent initialement en deux directions. Edward.W. Tylor[47] inscrit le sacrifice dans le contexte général des échanges (dons) entre les hommes et les êtres surnaturels qu'ils ont créés initialement à l'image de leurs représentations « animistes » des forces qui s'exercent pour définir leur vision religieuse du monde. Le sacrifice christique dans sa double dimension : sacrifice de la Divinité et sacrifice de soi du chrétien en constitue l'aboutissement. Pour sa part, William Robertson Smith[48] insiste sur la consubstantialité et la commensalité du rituel sacrificiel dont il identifie les prémices dans la pensée totémiste. C'est encore la position d'Émile Durkheim[49] dont vont se démarquer Henri Hubert et Marcel Mauss dans un texte sur lequel continue à reposer une partie de la théorie anthropologique du sacrifice[50]. S'inspirant plus particulièrement du sacrifice védique, ces auteurs proposent une interprétation du rituel sacrificiel qui repose sur un schéma commun : passage de l'état profane à l'état sacré concernant toutes les étapes préliminaires du rituel et la sacralisation de la victime, immolation de celle-ci consacrant cette contiguïté avec le sacré et les attentes (propitiatoires, expiatoires, etc.) qui en résultent, retour à l'état profane du sacrifiant et du sacrificateur.

Jusqu'à nos jours les travaux anthropologiques sur le sacrifice continuent à se référer à ce texte fondateur. Il n'en a pas moins suscité des critiques croissantes. Les plus récurrentes soulignent, au-delà des références au sacrifice védique, l'influence du modèle christique du sacrifice primordial de la Divinité qui ne représente effectivement qu'un cas d'espèce des multiples *variae* sur ce thème. En Grèce ancienne souligne M. Détienne[51], le rituel sacrificiel n'est pas organisé autour de cette problématique du profane et du sacré, ses fonctions sont de distinguer la part des hommes et celle des Dieux à l'occasion de l'abattage d'un animal et de fonder les rapports entre les hommes au sein de la *polis* à l'occasion des prosaïques « cuisines du sacrifice ». À Rome plus encore la dimension « métaphysique » du rituel sacrificiel s'efface au profit de la répétition comptable des sacrifices à travers les rituels domestiques et collectifs ainsi que l'a magistralement démontré John Scheid[52]. M. Détienne en conclut que la notion de sacrifice ne recouvre pas un champ particulier de la théorie anthropologique et qu'il s'agit, comme celle de totémisme qu'avait déconstruite Lévi-Strauss d'une « catégorie de la pensée d'hier » qui ne renvoie pas à une classe de faits distincts et spécifiés. Lévi-Strauss lui-même était allé plus loin encore en ce sens qui soulignait que, contrairement à la pensée classificatoire, la théorie sacrificielle reposait non sur le principe de discontinuité propre à celle-ci, mais sur un principe de continuité (contiguïté) entre règne animal et humain reposant sur l'infinie capacité de substitution[53] que présentent ces théories sacrificielles, en définitive « discours particulier, et dénué de bon sens quoiqu'il soit fréquemment proféré » [54].

[47] E.W. Tylor.
[48] W. Robertson Smith, 1903 (1969).
[49] E. Durkheim, 1912.
[50] Henri Hubert et Marcel Mauss, « Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice », pp. 193-354 *in* M. Mauss, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré,* Paris, Éditions de Minuit, 1968.
[51] Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
[52] John Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels chez les Romains*, Paris, Aubier, 2005.
[53] Il prend comme exemple (*La pensée sauvage,* ouvrage cité, 1962 : 295sq) les Nuer qui ne disposant pas d'un bovin pour effectuer leur sacrifice le remplaceront par un concombre sauvage.
[54] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962 : 32.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

Je me permettrai sur ce point de me différencier de Lévi-Strauss qui, il est vrai, n'a que peu abordé l'étude des sociétés « sacrificielles » et voulait surtout se démarquer de la théorie durkheimienne qui situait l'origine du sacrifice dans le totémisme. Les travaux récents vont en effet à l'encontre de ses observations. Ceux sur la Grèce ancienne d'abord qui soulignent que la pensée sacrificielle en tant que « découpe du monde » repose sur les mêmes principes de discontinuité dans la chaîne du signifié que la pensée classificatoire : sur la base des « cuisines du sacrifice », sont mis à leur place les dieux et les hommes et sont répartis les hommes-citoyens au sein de la *polis*. En tant que « cuisson du monde », la théorie sacrificielle védique est aussi ordonnancement de l'ordre cosmique note Charles Malamoud[55]. Les travaux sur l'Afrique subsaharienne dont Luc de Heusch nous offre une magistrale synthèse[56], tentent de replacer dans le même champ les « cuisines du sacrifice » et la notion de « sacrifice primordial » que l'auteur identifie tant dans la pensée christique et indo-européenne que chez les Dogon, archétype de la « métaphysique africaine » depuis Marcel Griaule.

La tentative de Luc de Heusch de traiter dans un même champ ces deux pôles des théories sacrificielles indigènes, l'amène cependant non seulement à se démarquer de Lévi-Strauss en voyant dans le sacrifice l'expression d'un « code rigoureux » mais aussi à procéder à une nouvelle lecture de la distinction discutable entre le sacré et le profane à l'origine du rituel sacrificiel. Elle met en avant les statuts variés de l'animal « dans les systèmes classificatoires », mais aussi ceux de l'homme et des êtres surnaturels, des divinités qui interviennent dans ces systèmes, dessinant des « topiques », des déplacements et des correspondances diverses entre l'homme, la divinité et l'animal. Ces déplacements et correspondances reposent plus particulièrement sur les signatures qui sont apposées sur le corps de la « victime » (mise à mort et découpe[57]), quel que soit son identification, animale, humaine ou divine, et sur les substances qui leur servent de support. La notion de consubstantialité est particulièrement importante dans l'élaboration des théories sacrificielles.

Avant de développer cette hypothèse, je voudrais revenir sur un point : le caractère d'obligation qui résulte généralement du rituel sacrificiel. Ce point n'est pas sans importance et a pu contribuer aussi à brouiller l'analyse du rituel. Dans nombre des sociétés étudiées par les historiens et les anthropologues, l'animal domestique n'est pas seulement la victime privilégiée du sacrifice, il a pour propriété essentielle d'être élevé à cette fin et ne peut être mis à mort en d'autres circonstances. C'est le cas en Grèce ancienne, où la viande des animaux domestiques ne peut être consommée que dans un contexte sacrificiel, si bien que le nom du sacrificateur et du boucher se confondent, et où le partage de ces viandes est un privilège des citoyens mâles qui les reçoivent à parts égales. Il en est de même des éleveurs de bovins d'Afrique de l'est ainsi que l'énonce Evans-Pritchard dans le cas des Nuer :

« Un Nuer ne considère pas son bétail, comme le fait un éleveur, pour la viande ou le lait qu'il fournit. Sa relation avec les animaux est rendue plus complexe, en dehors de leur utilisation pour le mariage, par le fait qu'ils sont destinés à être sacrifiés. Ce n'est pas simplement qu'il ne doit pas tuer une tête de bétail en dehors du sacrifice, parce que, s'il utilisait ainsi son bétail, il disposerait de moins de ressources pour se nourrir, se marier ou pour les rituels. Ce n'est pas seulement une injonction négative. Ce n'est pas 'Tu ne dois pas tuer' mais 'Tu dois sacrifier'.

[55] Charles Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.
[56] Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
[57] Ces conditions de la mise à mort (égorgement, étouffement, etc.) et les modalités de la découpe des produits et des carcasses sont par ailleurs infiniment variées.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

Ce n'est pas qu'ils doivent tuer seulement pour sacrifier, mais plutôt qu'ils doivent sacrifier pour tuer » [58]

Les mythes d'origine des animaux domestiques et du sacrifice, souvent parallèles, expliquent cette propriété sacrificielle du bétail et justifient son attribution aux hommes qui ont su identifier ces propriétés au contraire des femmes qui ont été tentées de mettre à mort l'animal à des fins alimentaires, pour la survie de leurs enfants par exemple comme le rapporte un mythe masai.

Cette nécessité de mise à mort rituelle des animaux consommés se retrouve, faut-il le rappeler, dans deux des trois grandes religions monothéistes du Livre qui nous sont proches : le judaïsme et l'islam. Il n'est en ce cas d'autre intentionnalité du rituel que de rendre les viandes, casher dans le judaïsme, *halal* dans l'islam, propres à la consommation humaine, et il est vrai que ces abattages quotidiens se démarquent du sacrifice proprement dit effectué en islam par exemple pour commémorer le sacrifice offert par Ibrahîm à Dieu à l'occasion annuelle du Pèlerinage et de l'*Ayd al-kabîr*, ou encore lors de la naissance d'un enfant. Il n'en reste pas moins que c'est de même sur le corps de l'animal mis à mort, égorgé rituellement et dont le sang est soigneusement expurgé, en hommage à la Divinité et par crainte des êtres surnaturels, que s'inscrivent les significations qui sont accordées à cette mise à mort.

De même, a-t-on souvent noté que le sacrifice animal était une pratique exclusivement masculine et est-on parfois tenté d'expliquer le fait par une opposition entre le sang masculin, associé à la mort, et le sang féminin associé à la fécondité. On retrouve certes l'argument dans nombre de théories locales du sacrifice et le fait est encore avéré dans le sacrifice christique (eucharistie) qui ne peut être effectué que par les hommes (prêtres). Mais il me semble plus juste d'expliquer ces associations antagonistes et la dimension masculine du sacrifice par les « hiérarchies » [59] qui s'établissent entre le masculin et le féminin, et dont le corps ritualisé et valorisé de la victime se trouve investi. Cette approche, que je me propose de développer pour conclure introduit dans les pratiques sacrificielles un ordre qui ne découle pas de théories particulières, celles inspirées par le sacrifice christique, mais de l'organisation des représentations que peuvent se faire les sociétés humaines du corps consubstantiel des victimes, qu'elles soient animales, humaines ou divines.

Sans prétendre à l'exhaustivité j'en donnerai quelques exemples. Des « cuisines du sacrifice » à la « cuisson du monde », sous des formes culturellement diverses, le corps de la victime est représentation cosmique du monde à travers un jeu de similarités fondées dans le rituel. Chez les Masai, autre « peuple du bétail » (*cattle people*) d'Afrique de l'est ce corps fonctionne comme une icône[60] dont les éléments, le sang, la graisse, conçue comme une forme transformée et raffinée de la viande, la bile, le chyme se voient attribuer des fonctions précises en correspondance avec l'ordre de la nature et de la société. Le bétail lui-même, produit de l'herbe et de l'eau, les deux éléments appoliniens, s'inscrit dans la part céleste, en opposition au feu et à la roche, éléments chtoniens, sources du pouvoir redouté des forgerons.

La commensalité joue un rôle essentiel dans le rituel sacrificiel induisant la communion sur la base d'une consubstantialité à vocation cosmique que l'on retrouve dans le sacrifice en Grèce ancienne, dans

[59] J'entends le terme au sens où l'emploie Louis Dumont qui ne me semble pas contradictoire avec la notion de « valence différentielle des sexes » qu'avance Françoise héritier.

[60] John Galaty, *In the Pastoral Image. The Dialectic of Masaï identity*, PHD, University of Chicago, 1977.

[61] Hassan Rachik, *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

les frairies berbères maghrébines[61] mais aussi pour une part dans le sacrifice chrétien qui est communion autour du corps de la victime divine infiniment renouvelée dans l'Eucharistie, partage du corps et du sang du Christ entre les fidèles. Ce partage du corps de la victime, et les « cuisines » qui en résultent, jouent dans l'ensemble de ces occurrences un rôle central et produisent directement à la fois le lien social et la relation transcendantale.

Les significations complexes du sacrifice christique ne s'épuisent pas dans les principes de communion et de partage qu'il met en avant dans son accomplissement. Elles relèvent aussi d'autres principes topiques qui soulignent la contiguïté et les capacités de substitution des corps humains et animaux et le pacte qui peut résulter de cette substitution. Cette dimension du sacrifice chrétien apparaît plus clairement si on le rapproche du schéma sacrificiel qui régit les religions monothéistes sur le modèle du sacrifice demandé à Abraham/Ibrahim (en islam) de son fils, archétype de l'acte sacrificiel dont l'on peut trouver des correspondances dans les polythéismes antérieurs. Les travaux en cours offrent sur ce thème de nouvelles perspectives[62].

Dans le cadre des systèmes de pensée dominés par l'irréductible différenciation du masculin et du féminin que fondent les grands mythes orientaux[63], le sacrifice du fils premier né, inscrit parfois dans un sacrifice plus général des prémices (dans le judaïsme par exemple), répond à une question essentielle dont la dimension cosmique est moins iconique qu'oblative et ouvre sur une métaphysique : comment le masculin (premier fils) peut-il être issu du féminin sans remettre en question un ordre cosmique qui suppose cette distinction posée aux origines ? L'offrande du fils premier né, peut être sacrifice humain dans les temps précédents, ou de ses substituts animaux dans le thème abrahimique/ibrahimien, doit retenir alors notre attention ainsi que les variations sur ce thème. En s'inscrivant dans le temps de la génération humaine, il donne au rituel sacrificiel une dimension « historique » où se joue le pacte, l'alliance renouvelée ainsi des croyants avec leur divinité par l'intermédiaire des Prophètes, alliance avec le peuple élu dans le judaïsme, ou avec la communauté des croyants qui ont bénéficié de la Révélation dans le cas du christianisme ou de l'islam dans leurs nouvelles prétentions à l'universel.

Associés dans tous les cas au prophétisme qui en définit la trame cosmique ces régimes d'historicité du sacrifice répondent à des traitements différents du schéma. Les récits testamentaires juifs font d'Isaac le fils destiné au sacrifice, premier fils non d'Abraham mais de sa mère Sarah, demi-sœur d'Abraham, son « autre féminin », et qui est appelé à fonder la communauté d'Israël. La tradition musulmane a progressivement retenu Ismaël, premier fils d'Ibrahim et d'une « servante », comme la victime destinée au sacrifice et au renouvellement du pacte avec la Divinité. La célébration symbolique annuelle de ce sacrifice à l'occasion du Pèlerinage à La Mecque et de la fête de l'*Ayd al-kabîr* contribue à fonder la *umma*, la communauté des croyants, sur les valeurs « masculines » (relation père/fils qui ne va pas de soi et doit être réaffirmée à l'occasion du sacrifice de naissance, autre forme sacrificielle relevant de l'obligation de la *sunna*, reproduction des geste et paroles du Prophète, sceau de la Prophétie) et sur la soumission (*islam*) à la Divinité, fondée dès l'origine (tout homme naît musulman, c'est son éducation et sa culture qui les fait partager des croyances différentes). Le sacrifice chrétien présente des traits de ce schème fonda-

[62] Bonte Pierre, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris CNRS Éditions, 1999.
[63] Edmund Leach and D.A. Ayock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1983.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

teur mais c'est cette fois le Fils de la Divinité masculine (Dieu le Père) qui est la victime effective de ce sacrifice. Réinscrivant dans la pensée sacrificielle les représentations commensales, consubstantielles et communielles de la totalité, le sacrifice chrétien, au-delà de ses dimensions holistes, ouvre sur de nouvelles représentations qui compliquent singulièrement le schéma testamentaire initial.

Cette première topologie sacrificielle des corps est loin d'épuiser la richesse des représentations symboliques qui peuvent organiser la pratique sacrificielle et justifier ses effets dans la construction de l'individu et de la société. On a pu ainsi avancer[64] que la possession et la transe propres aux cultes adorcistes répandus à travers le monde et souvent associés à des sacrifices sanglants, en marge et en transgression parfois des conceptions monothéistes du sacrifice[65], représentaient une autre forme de ritualisation sacrificielle et de communication avec le sacré. Elle repose sur l'assimilation partielle de la personne, du corps humain, « possédé », « visité » grâce à des techniques spécifiques (transe, sollicitations sensorielles de la musique et des parfums, usage du sang sacrificiel), avec une divinité : « l'altération liturgique d'un être vivant, conclut Andréas Zempléni, est une opération commune au sacrifice animal et au rite de possession » (1987 : 268), ces deux faces du rituel étant le plus souvent étroitement associées.

POUR CONCLURE

Voilà qui nous éloigne, peut-il sembler, de notre réflexion sur les relations entre l'homme et l'animal, mais qui souligne du moins comme l'avaient déjà noté les auteurs des *Cuisines du sacrifice*, la richesse des systèmes de connaissance et de sens que l'humanité a pu élaborer à partir de cette expérience sensible qui est celle que l'homme a eu, dès ses origines les plus lointaines, de l'animal[66]. C'est autour des notions d'identité et de différence, de proximité et de distance, de consubstantialité, d'échange et de partage que s'organisent en particulier, j'ai tenté d'en donner quelques exemples, ces relations.

De nombreux fils directeurs pourraient cependant être déroulés, j'ai choisi de suivre plus particulièrement l'une des pistes qu'ils nous tracent : la proximité qui se traduit par les représentations de propriétés de consubstantialité entre l'homme et l'animal tenant elle-même aux traits communs, de reproduction sexuée en particulier entre eux. La mise à mort des animaux, sauvages ou domestiques est alors source universelle d'interrogations qui relèvent moins d'une violence primordiale qui serait propre à l'espèce humaine que des signatures apposées dans un contexte toujours fortement ritualisé à cet acte dans les différentes cultures humaines. Les rituels du meurtrier, les pratiques sacrificielles de mise à mort des animaux domestiques témoignent de cette universalité et nous permettent de mieux comprendre la persistance de ces interrogations dans nos sociétés contemporaines.

Ainsi que le notait Lévi-Strauss, la « pensée sauvage » continue en effet à gérer toute une part des relations qu'entretiennent les individus dans nos sociétés, urbanisées, et coupées de leur environnement naturel, avec le monde animal, soule-

[64] Andreas Zempléni, « Des êtres sacrificiels », pp. 267-317 in M. Cartry (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF, 1987.

[65] On les trouve associés très généralement à l'islam dans le cas du *zar* par exemple, mais aussi dans les cultes chrétiens syncrétiques méso- et sud-américains qui établissent leur filiation avec des cultes africains fondateurs (vaudou).

[66] Dans cet ouvrage, Svenbro montre comment les représentations de la découpe sacrificielle se retrouvent dans la définition aristotélicienne de la rhétorique, découpe et organisation signifiante du discours.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?
Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

vant sans cesse de nouvelles questions et induisant de nouveaux systèmes de signatures qui brouillent les représentations héritées de notre passé culturel. Les animaux ont-ils une âme ? Peuvent-ils être assimilés aux humains dans leur sexualité, leur naissance et leur mort à l'heure où se multiplient les cimetières animaux, les « baptêmes » et mariages, etc. ? À l'heure où se célèbrent des messes pour les animaux[67] ? Ont-ils des « droits » qui s'ajoutent dans notre vision individualiste du monde à la longue liste des « droits de l'homme », de la femme, des enfants, etc. Peuvent-ils être remplacés par des artefacts robotiques, le chien aïbo japonais, qui éliminent l'animalité et font passer du stade de la domestication à celui de l'hominisation de cet « animal » de remplacement ? À l'époque de la « vache folle » et de la « grippe aviaire » devons-nous renoncer à la consommation des viandes animales ?

Sans porter de jugements sur ces nouvelles représentations, cela fait partie de son éthique et des conditions épistémologiques de sa recherche, l'anthropologue ne peut être que fasciné par cet investissement sans cesse renouvelé des sens que l'humanité trouve à sa propre existence en empruntant au monde animal qui l'entoure.

BIBLIOGRAPHIE

Bonte, Pierre, « Le sein, l'alliance, l'inceste », *in « Mémoires lactées. Blanc, Bu, Biblique : le lait du monde »*, Autrement, 143 : 143-156.

Bonte, Pierre, Brisebarre, Anne-Marie et Gokalp, Altan, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris CNRS Éditions, 1999.

Brisebarre, Anne-Marie « Des rituels de protection et de guérison pour les animaux », in F. Héritier et M. Xanthakou (sous la direction de), *Corps et affects*, Paris, Éditions Odile Jacob, 24 : 293-37.

Burkert, William, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek. Sacrificial Ritual and Myth,* Berkeley, Los Angeles, London, The University of California Press, 1983 (1re edition allemande, 1972).

Descola, Philippe, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », pp. 19-44 in F. Héritier (séminaire de), *De la violence II*., Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.

Détienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

Douglas, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971.

Dumont, Louis, *Essai sur l'individualisme*. *Une perspective anthropologique de l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan 1912 (rééd. Paris, PUF, 1960)

E.W. Tylor.

Evans-Pritchard, E.E. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1968 (1937).

Evans-Pritchard, E.E., *Nuer religion*, Oxford at the Clarendon Press, 1956 : 269.

Galaty, John, *In the Pastoral Image. The Dialectic of Masaï identity*, PHD, University of Chicago, 1977.

Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris Éditions Odile Jacob, 1996

Herskovitz, M.J., « The cattle complex in East Africa », *American anthropologist*, 192 : 230-272, 361-388, 494-428, 633-664.

Heusch (de), Luc, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

[67] Anne-Marie Brisebarre, « Des rituels de protection et de guérison pour les animaux », in F. Héritier et M. Xanthakou (sous la direction de), *Corps et affects*, Paris, Éditions Odile Jacob, 24 : 293-37.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages

Hubert, Henri, et Mauss, Marcel, «Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice», pp. 193-354 *in* M. Mauss, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré,* Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Itéanu, André, *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Cambridge, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press, 1983.

Jenness, I., «Thé Carrier Indians of the Bulkley River», *Bulletin N° 133, Bureau of American Ethnology*, Washington DC, 1943 : 54, cité par Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, I962 : 51.

Leach, Edmund and Ayock, D.A., *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1983.

Lee, R.B.and Vore, I (de), *Man the Hunter, the first intensive survey of a signe, crucial stage of human development – man's once universal hunting way of life*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1968

Leroi-Gourhan, André, *Les religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, 1962 : 32.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Malamoud, Charles, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

Milliet, Jacqueline, «Nature et enjeu du rôle des femmes dans la domestication des animaux : l'exemple du proc et du chien», Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Ehess, Paris, 1993.

Rachik, Hassan *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992.

Rachik, Hassan, «Sacrifice et humiliation. Essai sur le *car* à partir de l'œuvre de Westermarck», pp. 167-183 *in* Bourquia R. et Al-Harras M., *Westermarck et la société marocaine*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Série Colloques et séminaires, N° 27, 1995

Robertson Smith, W., *Lectures of the Religion of the Semites : the fundamental institutions*, Cambridge, 193 (1885, nouvelle edition New York, Ktav Publishing House, 1969

Scheid, John, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels chez les Romains*, Paris, Aubier, 2005.

Testart, Alain, *Le communisme primitif, Economie et idéologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

Vialles, Noëlie *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1987.

Waal (de), Frans, *Le singe en nous*, Paris, Fayard, 2006.

Zempléni, Andreas, «Des êtres sacrificiels», pp. 267-317 in M. Cartry (éd.)*, Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF, 1987.

www.lemangeur-ocha.com - Poulain, Jean-Pierre (sous la direction de). L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ? Les Cahiers de l'Ocha N°12, Paris, 2007, 328 pages