

# Les animaux et les hommes aujourd'hui



## CES ALIMENTS ET CES BREUVAGES QUI RELIENT AU DIVIN

Jean-Robert Pitte

La nourriture et la boisson sont si liées à la vie que toutes les religions leur ont toujours porté un grand intérêt. Fustel de Coulanges l'avait bien exprimé<sup>1</sup> : « Les Hindous comme les Grecs et les Romains se figuraient les dieux avides non seulement d'honneurs et de respect, mais même de breuvage et d'aliment. L'homme se croyait forcé d'assouvir leur faim et leur soif, s'il voulait éviter leur colère. » Ce sont les dieux qui permettent aux plantes et aux animaux sauvages de se multiplier et aux hommes du Paléolithique de les cueillir et de les chasser ou les pêcher lorsqu'ils leur sont favorables. Il convient de les remercier en leur sacrifiant de la nourriture et en la consommant ensuite pour communiquer avec eux en incorpo-

rant le principe vital des plantes et des animaux offerts, leur âme doit-on dire dans les religions animistes. C'est lorsque les lois de la reproduction des animaux et de l'humanité sont bien comprises que la révolution néolithique devient possible. Il s'agit d'un bouleversement culturel et non d'abord une réponse à des impératifs environnementaux, de changement de climat par exemple, économiques et démographiques, comme on l'a longtemps cru. Les découvertes archéologiques du Proche-Orient montrent que les cultes du taureau et des déesses mères, symboles de fertilité, sont antérieurs à l'apparition de la céréaliculture et de l'élevage<sup>2</sup> et remontent à plus de dix millénaires avant notre ère.

<sup>1</sup> 1864, p.26.

<sup>2</sup> Jacques Cauvin, 1994.

## SYNCRÉTISMES ALIMENTAIRES

Curieusement, les habitudes et les symboliques alimentaires ont la vie plus tenace que les religions elles-mêmes. Elles passent d'une religion à l'autre avec une grande facilité. En voici quelques exemples. Les crêpes de la Chandeleur (*festa candelorum* en bas latin) commémorent le Présentation au Temple de Jésus, lumière du monde, mais elles sont aussi un souvenir des lupercales, la fête romaine de l'hiver au cours de laquelle on consommait des galettes de céréales, de forme et de couleur solaires, promesses de récoltes abondantes. Le sacrifice musulman de l'*Aïd el-Kebir* rappelle celui d'Abraham ; il vient en ligne directe du judaïsme qui a sans doute lui-même repris une tradition païenne bien plus ancienne. Le chocolat, boisson autorisée aux catholiques européens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup>, même avant la messe, car elle était un peu hypocritement réputée ne pas rompre le jeûne, a d'abord été la boisson sacrée des Mayas et des Aztèques. L'invention des tablettes divisibles en petits carrés revient en revanche aux calvinistes suisses qui en ont fait un symbole du partage.

Autre exemple : dans certaines vallées reculées du Caucase géorgien, les décès sont marqués par le sacrifice d'un taureau dont la tête est placée à côté du défunt et par un banquet masculin au cours duquel le *tamada*, chef élu de la tablée, invite tous les présents à manger et boire du vin et de la vodka en grande abondance – ce qui est habituel dans ce pays – à la mémoire de celui qui vient de passer. Tout ce rituel syncrétique est évidemment bien antérieur à la christianisation de la Géorgie qui remonte au IV<sup>e</sup> siècle, à l'exception de la vodka arrivée plus tardivement et sans doute sous l'influence russe. Le vin, quant à lui, est en Géorgie dans son berceau,

puisqu'il y fut inventé vers 6000 av. J.-C<sup>3</sup>, probablement en lien fort avec la religion de l'époque, puisqu'on retrouve dans certaines tombes des fragments de sarments de vigne gainés d'argent.

Enfin, toujours à propos du taureau, n'y a-t-il pas résurgence d'antiques mythes païens dans la corrida avec mise à mort, même s'il n'existe aucune continuité avec les jeux romains du cirque et si le christianisme est discrètement mêlé au rituel par les prières du torero à la Madonne juste avant le combat ? L'offrande par les *aficionados* des oreilles et de la queue des taureaux aux meilleurs combattants, puis la vente très prisée de viande taurine le lendemain dans les boucheries spécialisées sont des rituels éminemment sacrificiels.

## SAINTES PLANTES

L'alimentation de la plupart des civilisations sédentaires repose avant tout sur une ou plusieurs céréales. Celles-ci sont donc très présentes dans toutes les croyances et tous les rituels religieux. Le riz dans l'Asie sinisée, le maïs dans les civilisations précolombiennes d'Amérique centrale ont été depuis leur domestication associés au culte rendu aux dieux. Encore aujourd'hui au Japon, le shintoïsme accorde une grande valeur au riz cru, cuit, transformé en gateaux (*mochi*) ou en saké que l'on retrouve en offrandes dans les temples. Des murs entiers de tonneaux de saké offerts par les fidèles ornent l'entrée des grands temples shinto. Les jeunes couples en dégustent lors de la cérémonie de leur mariage, en signe de joie, de prospérité et, surtout, de fécondité.

Dans le Croissant Fertile, c'est le blé et l'orge qui ont joué ce rôle. Les deux manières principales de les consommer sont d'ailleurs si suggestives du

<sup>3</sup> Patrick E. Mc Govern, 2003, p.75

foisonnement de la vie qu'elles invitent à réfléchir aux sources mêmes de celles-ci. Mélangées à de l'eau, ces céréales fermentent, s'échauffent spontanément, processus inexplicable avant Pasteur, et donnent de la bière, boisson euphorisante qui permet de se rapprocher des dieux qui ne manquent pas eux-mêmes de s'enivrer dans les mythologies mésopotamiennes, mais aussi plus tard germaniques. Autre méthode, la panification. La pâte constituée à base de leur farine gonfle comme le ventre d'une femme enceinte, puis après cuisson nourrit agréablement et de manière digeste. On comprend pourquoi les pains affectent depuis l'Antiquité des formes sexuées très explicites et pourquoi ils sont si nécessaires aux divers cultes nés dans cette région. Des montagnes de pains sont offerts tous les jours aux dieux égyptiens, y compris aux pharaons défunts dans leurs temples funéraires. Le pain et les jeux du cirque permettent de maintenir l'ordre social à Rome. Le peuple veut se nourrir et se divertir, mais au-delà, c'est la source de la vie et le jeu de la mort qui sont associés dans le critique *Panem et circenses* de Juvénal<sup>4</sup>. Avant de sortir d'Égypte, les Hébreux consomment symboliquement du pain azyne, c'est à dire, non levé, en signe de mort à l'esclavage et au péché. Et pendant leur traversée du désert du Sinaï, Yahvé leur envoie la manne, véritable pain du Ciel qui préfigure l'Eucharistie pour les Chrétiens. Ils retrouveront le pain levé une fois arrivées sur la Terre promise. Bien plus tard, le christianisme exaltera le pain comme don du Dieu unique : Jésus multiplie les pains à deux reprises et mêle son sacrifice à l'institution de l'Eucharistie, transsubstantiation divine, que tous les prêtres catholiques continuent à opérer à partir d'un simple morceau de pain. Mais le Christ lui-même est comparé à un agneau immolé pour le salut des hommes, symbolique qui se rattache, dans l'Ancien Testament, au

sacrifice d'Abraham et aussi au repas de la Pâque qui précède la sortie d'Égypte.

De nombreux végétaux nourriciers non céréaliers, cultivés ou sauvages, ont été mêlés à la religion des peuples qui les utilisaient. Évoquons pêle-mêle les chênes sacrés des Celtes et leurs glands qui nourrissaient les troupeaux de porcs, le taro des Mélanésiens et des Polynésiens, dont l'usage est parvenu jusqu'au Japon, le manioc des peuples africains de la forêt, l'olivier symbole de paix et son huile symbole de force dans la méditerranée, les simples ou plantes aromatiques officinales dont la connaissance confère un pouvoir aux chamanes, aux sorciers, aux guérisseurs, aux sages médecins chinois et aux moines chrétiens qui les cultivent en leurs cloîtres. Boire aujourd'hui de la chartreuse, c'est renouer avec une antique tradition païenne de recours aux thaumaturges, christianisée un temps avant de tomber dans la banalité commerciale.

## LES DIEUX SONT GALACTOPHILES

La consommation du lait maternel est évidemment magnifiée dans toutes les religions. En témoigne dans le christianisme, par exemple, le grand nombre de tableaux représentant la Vierge Marie allaitant Jésus. Toute une école du Moyen Age a même affectionné le thème de la Vierge au lait, celui-ci jaillissant du sein de la Madonne et retombant en pluie autour d'elle, comme autant de bienfaits pour l'humanité<sup>5</sup>.

Le lait et les produits lactés animaux sont recommandés dans certaines religions, principalement l'hindouisme et les monothéismes. Il se trouve que le système digestif des sociétés concernées le permet.

<sup>4</sup> *Satires*, X, 81.

<sup>5</sup> Il en existe plusieurs représentations au Musée des beaux-arts de Valence (Espagne).



Or, les deux tiers des habitants de la planète ne produisent presque plus de lactase, l'enzyme qui permet de digérer le lait, une fois passée l'enfance. C'est le cas de 85 % des Noirs, à l'exception des Masaïs, de tous les Amérindiens, des Asiatiques, à l'exception des Indiens ou des Mongols qui consomment beaucoup de lait de jument, mais aussi de beaucoup d'Espagnols. Les Européens et leurs cousins américains ou de l'hémisphère sud sont donc des exceptions. Cette particularité physiologique tient sans doute au fait qu'ils ont depuis longtemps fait de l'élevage laitier l'un de leurs moyens de subsistance, tandis qu'ailleurs des choix alimentaires différents ont eu pour effet de laisser tomber en désuétude les gènes permettant l'élaboration du lactose. Mais la réalité est sans doute plus complexe.

Certes, la fonction crée l'organe et vice versa, comme le démontre toute l'histoire de l'évolution, mais le choix culturel prime toujours sur la nécessité physiologique et environnementale. En effet, aucun obstacle physique ne s'oppose au développement de l'élevage laitier en Asie. Si les pâturages d'altitude n'y ont pas été étendus, c'est parce qu'il importait pour des raisons religieuses de préserver les forêts sacrées, domaine des dieux et des morts. Elles occupent toutes les montagnes, c'est à dire les trois quarts de l'espace. Ainsi s'explique le fait que les Japonais et les Coréens s'entassent dans les plaines et qu'ils ont développé au fil de l'histoire des techniques remarquables de riziculture intensive<sup>6</sup>, ainsi que les pratiques d'encadrement social qui leur permettent et que sert admirablement le confucianisme.

Si les Mongols font exception dans cette géographie génétique, c'est qu'ils ont fait du cheval un être

supérieur, don des dieux qui leur ont conféré grâce à lui le pouvoir de vivre dans les steppes désolées de l'Asie du nord. Animal enchanté permettant également par sa vélocité la conquête militaire, le cheval est donc au cœur de l'univers mental mongol. On comprend ainsi la valeur du lait de jument y compris chez les adultes.

On retrouve le même amour du lait, mais cette fois-ci de vache, chez les Masaïs, peuple profondément épris de son bétail, ou chez les Maures et les Touaregs du Sahel pour qui la consommation de lait frais de chamelle est un plaisir à nul autre pareil<sup>7</sup>.

Chez tous les galactophages, c'est parce que la consommation de lait et de produits lactés n'est pas interrompue à l'issue du sevrage que la production de lactose continue. On observe un phénomène comparable avec les lactations maternelles. Tant que les mères décident d'allaiter leurs enfants, elles élaborent du lait, même longtemps après les naissances. De même en est-il de la voix. Il suffit que les garçons continuent à s'entraîner à chanter en soprano au moment de la mue pour obtenir à l'âge adulte une voix de haute-contre.

Le seul interdit vis-à-vis du lait est celui du judaïsme qui en interdit le mélange avec la viande au cours du même repas<sup>8</sup>. Les ordres religieux chrétiens qui s'abstiennent partiellement ou totalement de viande ont développé des manières raffinées de conserver et de consommer le lait. Les monastères d'Europe de l'Ouest sont à l'origine de nombreux fromages de très grande qualité, en vertu du principe que le travail est une prière et que rien n'est trop beau pour Dieu. Les cisterciens et les trappistes maintiennent fidèlement cette tradition. L'un des

<sup>6</sup> Augustin Berque, 1982.

<sup>7</sup> Depuis quelques années, des exploitations laitières de chamelles se sont créées dans la périphérie de Nouakchott en Mauritanie. Ceux qui partent en voyage en brousse s'y arrêtent le matin pour une dégustation éblouie juste après la prière.

<sup>8</sup> « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère », lit-on dans le livre de l'Exode (XXIII, 19 et XXXIV, 26) et dans le Deutéronome (XIV, 21). Voir sur ce thème le texte de Sophie Nizard, p. 112.

meilleurs fromages bourguignons est le cîteaux de l'abbaye du même nom qui a longtemps porté sur son papier d'emballage la mention latine *orare et laborare*, aujourd'hui inscrite en français. C'est l'un des rares fromages qui, lorsqu'il est à point, accompagne à merveille des grands vins rouges de la Côte d'Or voisine.

## VIANDES SACRÉES

Bien des animaux terrestres ou marins ont fait, ou font encore, l'objet d'un culte dans les religions animistes ou polythéistes : les chefs revêtent parfois leur fourrure pour se parer symboliquement de leurs vertus<sup>9</sup>, mais on ne les consomme généralement pas. Le tigre est un dieu vivant des peuples premiers de la Sibérie orientale, comme le lion l'est de beaucoup de peuples africains et l'ours des inuit ou des Aïnous du Japon. Le crocodile l'était chez les Égyptiens, l'aigle chez les peuples d'Europe centrale et alpine, le condor chez les Incas, etc. Dans l'Inde hindouiste, seul le lait des vaches sacrées est une bénédiction divine, pas leur viande.

En revanche, beaucoup d'animaux qui sont associés symboliquement ou réellement à la vie religieuse sont également consommés, quitte à ce que leur préparation culinaire soit précédée d'un rituel de purification ou de sacrifice, par exemple qu'une partie grasse des animaux soit brûlée sur un autel afin que la fumée monte vers les dieux. Dans beaucoup de civilisations de l'Europe du nord et de l'ouest, de l'Asie du sud et du Pacifique, le porc dont toutes les parties sont comestibles et délectables joue un rôle éminent, alors que dans le monde méditerranéen, son statut est plus ambigu, en raison de son caractère souvent jugé impur. Il fait l'objet d'un strict interdit dans le judaïsme et l'islam,

mais pas dans le christianisme qui a retenu du judaïsme l'intérêt du jeûne et de l'abstinence temporaires, mais a refusé tout interdit d'aliments et de boissons, pratique jugée hypocrite, s'attachant à la lettre de la loi plutôt qu'à son esprit. D'ailleurs le grand Saint Antoine, anachorète du désert d'Égypte, est toujours représenté accompagné d'un sympathique cochon, en souvenir de son combat contre Satan qui avait pris les dehors aimables de ce quadrupède. Cela lui a valu de devenir le patron des charcutiers.

Dans les trois religions monothéistes, en revanche, la brebis, le bœuf, le mouton et l'agneau sont omniprésents dans la symbolique sacrificielle, comme dans la consommation festive. De même en est-il des bovins, les veaux étant jugés à juste titre les plus nobles et délectables, surtout lorsqu'ils ont été engraisés en vue d'un sacrifice ou d'une fête mémorable. C'est ce dont témoigne la parabole du Fils prodigue<sup>10</sup>, mais aussi bien plus tôt dans l'histoire juive l'adoration du veau d'or par les Hébreux oublieux de Yahvé pendant l'Exode. Aucune tradition religieuse ne se rattache au dromadaire ou au chameau, mais chez les peuples nomades du vieux monde, sacrifier un chameau et en offrir la bosse à ceux que l'on veut honorer est un geste qui s'apparente au sacrifice du mouton, du veau gras ou, en Europe, de la volaille des jours de fête. Les peuples nordiques éprouvent les mêmes sentiments vis à vis du renne.

En Chine, de grands débats ont eu lieu depuis longtemps autour de la comestibilité des animaux, mais dans la partie sud du pays, rien ne semble strictement interdit. Tout ce qui est vivant est consommable et permet ainsi de mieux magnifier les divinités taoïstes : tous mammifères y compris carnivores, poissons, oiseaux, insectes, reptiles, batraciens

<sup>9</sup> Les *horse guards* du souverain britannique sont coiffés d'un bonnet d'ours et le Président Mobutu du Zaïre revêtait souvent une peau de léopard.

<sup>10</sup> Luc, 15, 11-32.



sauvages ou d'élevage. Il suffit de se promener au marché de Canton pour s'en convaincre. On retrouve, un peu atténué, le même appétit omnivore et sacré en Corée. Les rituels qui entourent dans ce pays la consommation de viande chien sont très liés aux concepts de ying et de yang. C'est une gastronomie plutôt masculine qui se pratique surtout en été dans des restaurants spécialisés, dits de santé, qui possèdent des élevages d'animaux d'une race jaune particulière. La viande de chien est censée conférer à ceux qui en consomment la virilité légendaire de l'animal sacrifié. Les innombrables végétaux (ginseng, gingembre, ail, champignons, etc.), insectes ou parties d'autres animaux (corne de cerf ou de rhinocéros) en usage dans la pharmacopée chinoise en vue de soutenir la virilité témoignent de l'importance du culte de la vie dans les traditions religieuses les plus anciennes de la Chine et de l'Asie sinisée.

Dans les régions tropicales humides restées animistes ou mal converties au christianisme ou à l'islam, en Afrique, en Amazonie, à Bornéo, le gibier de la forêt demeure vénéré et sa chair très appréciée, malgré les dangers que présente pour la santé la viande de singe, de crocodile, de serpent abattue et conservée dans des conditions douteuses. Cela choque les belles âmes, mais ce n'est pas plus impur que de consommer du sanglier, du chevreuil, du faisan, du lièvre, du canard sauvage ou des anguilles. La passion sourcilleuse des chasseurs français pour leur loisir favori, tout comme celle des opposants à la chasse relèvent, sinon d'une religion, tout au moins des valeurs les plus ancrées dans la culture des groupes sociaux concernés, à l'évidence peu éloignées de la sacralité. Si la chasse et la consom-

mation de gibier étaient réglementées en Afrique comme en Europe, il n'y aurait évidemment aucun problème d'hygiène ou de préservation de la biodiversité, le reste ne se rapporte qu'à l'éducation et aux représentations mentales.

En revanche, l'anthropophagie est devenue au fil du temps un interdit presque général<sup>11</sup> et ce dans toutes les civilisations. Elle était associée aux sacrifices humains pratiqués sur des ennemis ou des esclaves, mais aussi aux rituels mortuaires des ancêtres. Le cerveau, le cœur, les parties génitales étaient les plus consommées. Elle a très tôt disparu de la Méditerranée, de l'Europe, de l'Inde et du monde sinisé, de l'Amérique au XVI<sup>e</sup> siècle, puis plus tard de l'Afrique et des îles et archipels du Pacifique. Mais elle a continué à fasciner les Occidentaux, surtout les catholiques qui mangent le corps et boivent le sang du Christ au moment de l'Eucharistie<sup>12</sup>.

Au Japon, plus sensible à distinction pur-impur et plus marqué par le végétarisme bouddhiste que la Chine, la Corée ou l'Asie du sud-est, une soigneuse sélection des animaux comestibles a été réalisée. Dans le shinto, religion animiste et poétique de la nature et de la vie, l'idéal est de communier respectueusement avec l'esprit (*kami*) de l'animal que l'on consomme et donc de l'ingérer quasiment vivant. C'est ce qui explique la passion japonaise pour le poisson cru, aussi frais que possible. Bien qu'habitué à consommer des huîtres vivantes qui se rétractent sous la morsure du citron, les Occidentaux sont toujours un peu saisis d'effroi lorsqu'on leur fait goûter une crevette vivante pres-tement décortiquée et qui rend définitivement «l'âme» sous la dent, un chinchard découpé vivant

<sup>11</sup> On dit qu'elle s'est encore pratiquée il y a quelques années dans certaines dictatures sanglantes africaines. Si tel est le cas, il s'agissait d'un mélange de pratiques religieuses anciennes et de volonté d'élimination d'opposants politiques. Les anthropophagies névrotiques, comme celles qui ont été récemment découvertes en Europe (un Japonais sur sa compagne néerlandaise à Paris, par exemple, un Allemand sur son compagnon consentant rencontré grâce à internet) ou liées à des circonstances extrêmes (radeau de la Méduse, catastrophe aérienne des Andes) n'ont pas de rapport avec les pratiques religieuses, même si elles comportent à l'évidence un aspect rituel.

<sup>12</sup> Frank Lestringant, 1994 et 1996.

en fines lamelles déposées sur l'assiette à côté de l'arête encore palpitante ou bien lorsqu'on décapite pour eux avec gourmandise une chélydre (*suppon*), tortue d'eau à la morsure dangereuse, pour leur en faire boire le sang mêlé d'un peu de saké<sup>13</sup>.

Dans les monothéismes, les produits de la mer possèdent des statuts divers. Obéissant à des prescriptions de pureté qui reposent sur d'obscures raisons, les Juifs ne consomment pas les poissons sans écailles, les mollusques et les crustacés. Les prescriptions musulmanes varient en fonction des diverses obédiences, du plus sévère au presque laxiste. En revanche rien n'est interdit aux chrétiens qui éprouvent même pour les poissons une grande prédilection : Jésus les a multipliés, a choisi ses disciples dans le milieu des pêcheurs du lac de Tibériade où il a permis de miraculeux coups de filets. C'était métaphoriquement le chemin indiqué aux apôtres pour qu'ils deviennent pêcheurs d'hommes. Un dessin de poisson a servi de signe de ralliement aux chrétiens pendant les temps de persécution de l'Empire romain, car le mot grec *ichthus* est formé de cinq lettres dont chacune est l'initiale de l'expression Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur. Enfin, les poissons forment, avec les laitages et les œufs, les protéines animales autorisées les jours d'abstinence, en particulier le vendredi jour de commémoration de la mort du Christ. Jusqu'à une date récente, les catholiques européens ont déployé des trésors d'imagination pour s'en procurer en toutes saisons, même dans les régions peu poissonneuses. C'est l'origine d'une saga alimentaire extraordinaire, celle de la morue, dans laquelle les Basques, les Portugais, puis les Normands ont joué un rôle majeur, en allant quérir le précieux poisson dans les mers froides, en le conservant dans le sel et en approvisionnant l'Europe du sud de l'Atlantique jusqu'aux frontières de l'ortho-

doxie. Les Portugais en ont même fait leur plat national, le transmettant en héritage à tout leur empire. Il existe des recettes de morue au Brésil, en Afrique de l'Ouest, à Goa, à Macau. Mais la morue est aussi fort prisée dans toutes les régions de l'Europe du sud catholique : elle se conserve bien et compense la faible richesse halieutique de la Méditerranée.

## LES BOISSONS D'APPROCHE DU DIVIN

Boire est un moyen plus rapide d'assimiler les vertus de ce que l'on ingère et est encore plus indispensable à la vie. On boit dans toutes les religions et de tout, bien entendu, d'abord de l'eau qui purifie et calme la soif physique et spirituelle. Beaucoup de lieux de cultes comportent un point d'eau, parfois d'eau provenant d'une source sacrée : dans bien des temples hindouistes, bouddhistes, shintoïstes, des mosquées dont celle de La Mecque (puits de Zem Zem), des églises.

Méditer et prier demande du silence et de la concentration. La nuit est évidemment propice à ces activités, en particulier dans la vie monastique. Les ordres chrétiens ne proposent rien à leurs moines pour leur éviter l'assoupissement. En revanche, le bouddhisme a diffusé le thé dont un composé, la théine, est un alcaloïde qui maintient les sens en éveil et l'islam soufi a utilisé le café, pour la même raison, en particulier grâce aux confréries mystiques de derviches. L'interdiction du vin a sans doute joué aussi un rôle important dans la diffusion du café dans le monde musulman. On a évoqué plus haut les liens du chocolat avec la religion des Aztèques, puis avec le catholicisme, enfin avec le calvinisme.

<sup>13</sup> Marc et Philippe Delacourcelle, 2006, p. 8-10.



Restent les boissons fermentées qui fascinent l'humanité depuis bien longtemps, car elles provoquent oubli de soi, euphorie et, au-delà d'une certaine consommation, ivresse donc passage de l'autre côté de la frontière du réel, avec tous les risques que cela comporte. Le vin de palme, d'agave (*pulque*), de riz, d'orge ou de blé (bière) sont connus depuis des millénaires et sont associés à toutes les religions animistes de la planète, de même qu'à l'exercice du pouvoir.

Mais l'histoire la plus foisonnante est celle du vin, né dans les montagnes du Caucase, du Kurdistan et du Zagros il y a 7 ou 8 millénaires, diffusé dans les plaines du Croissant Fertile et en Égypte au cours des millénaires qui suivent. Il joue un rôle majeur dans les religions grecque et romaine. Il est surtout inséparable de la naissance du monothéisme, comme en témoigne la Bible qui en contient 441 mentions<sup>14</sup>. Les ivresses de Noé et de Lot revêtent une profonde signification quant à la compréhension du mystère de la vie et de sa transmission, mêlée à la révélation divine. Le Nouveau Testament est un long et vibrant éloge du vin, cœur du miracle des Noces de Cana et surtout de la transsubstantiation eucharistique. C'est l'institution de ce sacrement qui explique la diffusion rapide et constante de la viticulture hors des frontières de l'ancien Empire romain, au rythme de l'expansion de l'Europe autour des océans du globe.

L'espérance musulmane vis-à-vis du vin qui ne sera disponible pour les croyants qu'au paradis est un paradoxe passionnant du point de vue de l'anthropologie religieuse. Le risque du blasphème au cas où le croyant viendrait à prier en état d'ivresse est réel, mais il existe aussi pour les juifs et pour les chrétiens. Pourtant les deux premiers monothéis-

mes ont choisi la confiance faite au fidèle et le risque compensé par la miséricorde infinie de Dieu, pas le troisième. C'est une blessure plus forte qu'il n'y paraît. On la ressent en lisant les poèmes d'Omar Ibn Al-Fdaridh ou d'Omar Khayyam<sup>15</sup>. Comble du paradoxe : les mots alambic<sup>16</sup> et alcool sont d'origine arabe !

## CONCLUSION

On ne peut plus aujourd'hui comprendre l'histoire de l'alimentation, comme on l'a longtemps fait, au regard des seuls impératifs environnementaux, démographiques, économiques. Non, la nécessité ne fait pas toujours loi. Les valeurs et les croyances la transcendent toujours. On nourrit ses rêves et ses espérances autant que son corps. Si ce dernier primait, d'ailleurs, dans les choix nutritifs, il suffirait d'avaler des pilules qui seraient parfaitement dosées, sans déséquilibre, ni excès. Et, privée de joie, l'humanité disparaîtrait de la terre.

## BIBLIOGRAPHIE

Allen, Stewart Lee, *Jardins et cuisines du diable. Le plaisir des nourritures sacrilèges*, Paris, Autrement, 2004.

Assouly, Olivier, *Les nourritures divines. Essai sur les interdits alimentaires*, Arles, Actes Sud, 2002.

Bailly, Antoine, *Vin et sacré. Une perspective historique et géographique*, [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/bailly/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/bailly/article.htm)

Benkheira, Mohammed Hocine, *Islâm et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, Paris, PUF, 2000.

Berque, Augustin, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, PUF, 1982.

Cauvin, Jacques, *Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, Paris, CNRS éditions, 1994.

<sup>14</sup> Antoine Bailly, 2002.

<sup>15</sup> Malek Chebel, 2004, Jean-Robert Pitte, 2004, Salah Stétié, 2002.

<sup>16</sup> Même si *al anbiq* vient du grec tardif *ambix*, vase.

Chebel, Malek, *Anthologie du vin et de l'ivresse en Islam*, Paris, Seuil, 2004.

Deffous, Yahia, *Les interdits alimentaires dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris, éditions Bachari, 2004.

Delacourcelle, Marc et Philippe, *Cuisine et influences. Vins d'ici et goûts d'ailleurs*, Paris, Agnès Viénot éditions, 2006.

Fustel de Coulanges, Numa, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1864.

Lestringant, Frank, *Le cannibale : grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994. *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>*, Paris, PUF, 1996.

Mc Govern, Patrick E., *Ancient wine. The search for the origins of viniculture*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.

Pitte, Jean-Robert, *Le vin et le divin*, Paris, Fayard, 2004, repris dans *Géographie culturelle*, Paris, Fayard, 2006. Voir également la chronique « Saveurs » dans *Le Monde des religions*, depuis 2004.

Stétié, Salah, *Le vin mystique et autres lieux spirituels de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2002.



## 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<sup>1</sup>. Plus

proches de nous dans le temps, les grands mythes fondateurs de l'ordre du monde et de l'origine de l'homme évoquent inmanquablement le destin de l'animal parfois indifférencié de celui de l'homme dans ces temps des origines<sup>2</sup>, dessinant des frontières mouvantes<sup>3</sup> 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

<sup>1</sup> Référence au texte page 58.

<sup>2</sup> Possédant ainsi parfois le langage et/ou les capacités de communication avec les humains.

<sup>3</sup> Ainsi dans la Bible, la Genèse offre deux récits de la création divine, source de toutes les espèces. Gn1 voit au 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> 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.

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<sup>4</sup>,
- 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<sup>5</sup> 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 sociales, 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

<sup>4</sup> *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).

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



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 « booolatrie » ou que d'autres ont évoqué un *cattle complex* pour rendre compte de traits communs à ces cultures Est africaines<sup>6</sup>. 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 soulevés 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*<sup>7</sup> et l'iconographie explicite des petites fleurs bien connues qui illustrent sa couverture laissent à penser que son intérêt porte essen-

tiellement 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 continue 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<sup>8</sup>. Cette science du concret certes n'est pas une science « exacte », pour autant que cette épithète puisse être attribuée à nos sciences modernes, car

<sup>6</sup> M.J. Herskovitz, « The cattle complex in East Africa », *American anthropologist*, 192 : 230-272, 361-388, 494-428, 633-664.

<sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

<sup>8</sup> 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.

« 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<sup>9</sup>, 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<sup>10</sup>. 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<sup>11</sup> 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 distin-

guer 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 »<sup>12</sup> 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<sup>13</sup>.

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.

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

<sup>11</sup> Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspéro, 1971.

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

<sup>13</sup> 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.



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<sup>14</sup> en particulier. Les travaux sur les chimpanzés et les bonabos<sup>15</sup>, 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 récusé 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,

<sup>14</sup> Possibilités d'acquisition de techniques et modalités de communication.

<sup>15</sup> Frans de Waal, *Le singe en nous*, Paris, Fayard, 2006.

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<sup>16</sup>.

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<sup>17</sup>, 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»<sup>18</sup>, 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

<sup>16</sup> Je suis obligé de réduire considérablement l'analyse en la centrant sur les mammifères, la diversité des comportements sexuels 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.

<sup>17</sup> «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)

<sup>18</sup> 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.



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)<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>. 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<sup>21</sup>.

Dans l'aire méditerranéenne<sup>22</sup> 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<sup>23</sup> 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<sup>24</sup>. Moins répandues certes, mais riches de significations sont les utilisations du lait

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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*.

<sup>22</sup> 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.

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

<sup>24</sup> Je pense à l'utilisation du terme « lait » dans les cosmétiques.

humain pour l'alimentation animale. L'allaitement par les femmes de certains animaux est attesté dans un certain nombre de cultures<sup>25</sup>. 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)<sup>26</sup>. 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 ours 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 ours, 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<sup>27</sup>.

## 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 prédateur, 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<sup>28</sup> ou revendiquant des formes de

<sup>25</sup> Sur ce point voir la synthèse de Jacqueline Milliet, « Nature et enjeu du rôle des femmes dans la domestication des animaux : l'exemple du porc et du chien », Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Ehes, Paris, 1993.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.



mise à mort « non violentes » pourrait-on dire des animaux abattus pour la consommation de leur viande<sup>29</sup>. Cette obsession exorcisante de la violence transparait 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 totemique chez les Aborigènes australiens, les grandes cérémonies totemiques étant par ailleurs fondées sur la consommation transgressive du totem nécessaire pour rétablir l'efficacité des cultes<sup>30</sup>. 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<sup>31</sup>, 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<sup>32</sup>, 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.

<sup>29</sup> 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).

<sup>30</sup> Durkheim accorde une importance particulière à ces rituels commensaux *intichiuma* pour justifier la continuité entre pensée totemique et pensée sacrificielle.

<sup>31</sup> William Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek. Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Angeles, London, The University of California Press, 1983 (1<sup>re</sup> édition allemande, 1972).

<sup>32</sup> René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

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<sup>33</sup>, faisant de ces relations un modèle universel du social<sup>34</sup>. 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<sup>35</sup>, du moins son aménagement qui l'enfouit hors du champ de nos percepts et de nos affects<sup>36</sup>.

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»<sup>37</sup>.

## 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»

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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 à 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 parties 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.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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.



(*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<sup>38</sup> 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»<sup>39</sup>. 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<sup>40</sup>. 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<sup>41</sup>, 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<sup>42</sup>. 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 »*<sup>43</sup>

<sup>38</sup> 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, anaconda) sont distants mais leur puissance peut être captée par le chaman.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.

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

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> I. Jenness, «Thé Carrier Indians of the Bulkeley River», *Bulletin* N° 133, *Bureau of American Ethnology*, Washington DC, 1943 : 54, cité par Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 1962 : 51.

Cette connaissance intime qui s'appuie sur les relations de services et d'obligations qui gèrent les rapports entre affins<sup>44</sup> 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 »<sup>45</sup>. 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'agir encore d'une relation « prédatrice » : 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 à 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<sup>46</sup>. 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

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

<sup>45</sup> « 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).

<sup>46</sup> 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.



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<sup>47</sup> 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 chrétien dans sa double dimension : sacrifice de la Divinité et sacrifice de soi du chrétien en constitue l'aboutissement. Pour sa part, William Robertson Smith<sup>48</sup> 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<sup>49</sup> 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<sup>50</sup>. 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 sacrificiant 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 chrétien 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. Détienné<sup>51</sup>, 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<sup>52</sup>. M. Détienné 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<sup>53</sup> que présentent ces théories sacrificielles, en définitive «discours particulier, et dénué de bon sens quoiqu'il soit fréquemment proféré»<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> E.W. Tylor.

<sup>48</sup> W. Robertson Smith, 1903 (1969).

<sup>49</sup> E. Durkheim, 1912.

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

<sup>52</sup> John Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels chez les Romains*, Paris, Aubier, 2005.

<sup>53</sup> 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 remplacent par un concombre sauvage.

<sup>54</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962 : 32.

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<sup>55</sup>. Les travaux sur l'Afrique subsaharienne dont Luc de Heusch nous offre une magistrale synthèse<sup>56</sup>, 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 chrétienne 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 correspon-

dances 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<sup>57</sup>), 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'.*

<sup>55</sup> Charles Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

<sup>56</sup> Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

<sup>57</sup> 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.



Ce n'est pas qu'ils doivent tuer seulement pour sacrifier, mais plutôt qu'ils doivent sacrifier pour tuer»<sup>58</sup>

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 Ibrahim 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 »<sup>59</sup> 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<sup>60</sup> 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 apoliniens, s'inscrit dans la part céleste, en opposition au feu et à la roche, éléments chthoniens, 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

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> John Galaty, *In the Pastoral Image. The Dialectic of Masai identity*, PHD, University of Chicago, 1977.

<sup>61</sup> Hassan Rachik, *Le Sultan des autres. Rituel et politique dans le Haut-Atlas*, Casablanca, Afrique-Orient, 1992.

les frairies berbères maghrébines<sup>61</sup> 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 transcendante.

Les significations complexes du sacrifice chrétien 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<sup>62</sup>.

Dans le cadre des systèmes de pensée dominés par l'irréductible différenciation du masculin et du féminin que fondent les grands mythes orientaux<sup>63</sup>, 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'oblativ 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-

<sup>62</sup> Bonte Pierre, Anne-Marie Brisebarre et Altan Gokalp, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris CNRS Éditions, 1999.

<sup>63</sup> Edmund Leach and D.A. Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.



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 communiales 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<sup>64</sup> que la possession et la transe propres aux cultes adorocistes répandus à travers le monde et souvent associés à des sacrifices sanglants, en marge et en transgression parfois des conceptions monothéistes du sacrifice<sup>65</sup>, 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<sup>66</sup>. 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-

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> 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 (voodoo).

<sup>66</sup> 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.

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<sup>67</sup> ? 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'humanisation 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 (1<sup>re</sup> édition 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 Masai 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.

<sup>67</sup> 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.



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*, 1962 : 51.

Leach, Edmund and Aycock, D.A., *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 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 porc et du chien », Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Ehes, 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 édition 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.

# NOS ANIMAUX DE COMPAGNIE ONT-ILS UNE ÂME ?

Anne-Marie Brisebarre

À propos de quelques observations en milieu urbain

« Mais alors, s'écria Doug, où passe la ligne de démarcation [entre l'homme et l'animal] ?  
Le Pasteur hochait la tête, et, fermant les yeux, murmura :  
– S'il parle, baptisez-le, mais s'il ne parle pas, cuisinez-le. »<sup>1</sup>

L'engouement pour les animaux de compagnie concerne l'ensemble des pays occidentaux, la France se situant au deuxième rang mondial, après les États-Unis et devant les autres pays européens (Michaux, 1995). D'après des enquêtes statistiques de l'INSEE datant de la deuxième moitié des années quatre-vingts, la moitié des foyers français héberge au moins un animal familier (Héran, 1987), chiffre repris en octobre 2004 par le *Livret de responsabilisation* « conçu à l'initiative du Ministère de l'agriculture, de l'alimentation, de la pêche et de la ruralité »<sup>2</sup>. « Ce livret s'inscrit dans une grande campagne de sensibilisation des Français à la protection des animaux [de

compagnie], à leur bien-être, à leur place dans notre vie à tous. C'est un rappel de leurs droits et de nos devoirs ». Soulignant « la place indéniable de l'animal de compagnie dans notre société, dans la ville et son rôle auprès des familles, des enfants, des personnes âgées et des personnes fragiles », il estime qu'il y avait alors 9,7 millions de chats et 8,6 millions de chiens dans les foyers français. Si un cliché situe principalement ces « pets » en milieu citadin, chez des couples sans enfant et des personnes isolées, l'analyse des démographes donne une toute autre image de leur cadre de vie : ils sont nombreux au sein de familles ayant des enfants, résidant en particulier dans des maisons

<sup>1</sup> Boris Cyrulnik, « Les animaux humanisés », 1998, p.28

<sup>2</sup> 17 « partenaires » ont participé à la mise au point ou au financement de ce livret (sociétés de protection animale, fabricants de produits pour les animaux, syndicats de vétérinaires ou des industries alimentaires, etc.).

individuelles, en milieu rural comme urbain (Herpin, Grimler et Verger, 1991 ; Herpin et Verger, 1992).

En la replaçant dans le cadre du « système domesticoire » occidental, J.-P. Digard (1998, 1999) donne une vision anthropologique de cette « passion cathartique » des Français pour leurs animaux de compagnie : il montre qu'à la proximité, parfois fusionnelle, avec les animaux familiers correspond une distance de plus en plus grande avec ceux dits de rente. C'est en particulier le cas chez les urbains qui n'ont que ce contact avec « l'autre » animal (Sigaut, 1998 : 1084). Notre comportement vis-à-vis des animaux compagnons – ceux avec lesquels on « partage son pain », les immangeables – s'opposerait donc à notre attitude d'indifférence, masquant peut-être un sentiment de culpabilité, envers ceux dont nous tirons notre nourriture, les animaux de boucherie, en particulier les produits de l'élevage industriel. On constate cependant une préoccupation grandissante, dans les milieux de l'élevage et de la zootechnie, pour la prise en compte du « bien-être animal », au travers de ce que l'on désigne comme les « bonnes pratiques d'élevage », garanties à la fois du respect des bestiaux et de la qualité de la viande qu'ils fournissent, donc de la santé des humains qui la consomme (Burgat et Dantzer, 2001).

Des associations protectionnistes vont plus loin et réclament que soient reconnus « les droits des animaux » (*Déclaration des Droits de l'Animal*, 1989 ; Chapouthier, 1992). Cependant cette demande est

contestée tant sur le plan philosophique que juridique : de nombreux auteurs préfèrent invoquer les devoirs<sup>3</sup> des hommes envers les animaux (Chanteur, 1993 ; Ferry, 1992) ou parler de « droits pour les animaux » (Lestel, 2000). Quant au régime juridique de l'animal en droit civil français, une nouvelle qualification est actuellement recherchée pour « répondre à la demande d'une société qui accorde à l'animal domestique<sup>4</sup> une place de plus en plus importante » : il s'agirait de créer entre les personnes et les choses une catégorie spéciale pour les animaux (Antoine, 2005). Car, même si ces derniers sont reconnus comme des êtres vivants sensibles<sup>5</sup>, ils ne peuvent juridiquement être considérés comme des « personnes ». Cependant, les analogies biologiques et physiologiques entre les humains et certains animaux, en particulier avec les mammifères<sup>6</sup>, mais aussi la multiplicité des relations qu'ils développent, font d'eux ce que D. Lestel nomme des « communautés hybrides » (1996 : 60).

## DES ANIMAUX DE COMPAGNIE HUMANISÉS ?

Une observation attentive de la place des animaux de compagnie – en particulier des chiens et des chats – en milieu urbain en Ile-de-France m'a amenée à m'interroger sur leur véritable statut. Depuis une douzaine d'années, mes enquêtes se sont déroulées dans divers contextes, qu'il s'agisse des commerces spécialisés et des rayons des grandes surfaces consacrés aux besoins des pets, des manifestations organisées par des associations

<sup>3</sup> Selon Th. Regan, philosophe américain, les hommes ont des « obligations morales » envers les animaux (*Philosophie Magazine*, n°2 : 47).

<sup>4</sup> Selon S. Antoine (2005 : 23), le droit français opère une distinction fondamentale entre animal domestique et sauvage, l'animal domestique étant un « être animé qui vit, s'élève, est nourri, se reproduit sous le toit de l'homme et par ses soins » (arrêt de la Cour de cassation du 14 mars 1861). Cette définition s'étant avérée trop étroite a été reformulée ainsi : « l'animal qui vit sous la surveillance de l'homme » (arrêt de la Cour de cassation du 16 février 1895).

<sup>5</sup> « Quoi d'autre pourrait déterminer la ligne infranchissable ? La faculté de tenir des discours ? [...] La question n'est pas : peuvent-ils raisonner, ni : peuvent-ils parler, mais : peuvent-ils souffrir ? » (Bentham, 1970 : 283, traduit par Goffi, 1994 : 143).

<sup>6</sup> Ce sont ceux qui nous ressemblent le plus ou dans lesquels nous nous reconnaissons. F. Poplin (1989) les définit comme les « animaux vrais ».

« animalitaires »<sup>7</sup>, des cabinets et cliniques vétérinaires prenant en charge des soins de plus en plus sophistiqués mais aussi la fin de vie des animaux urbains, des cimetières animaliers et des entreprises de crémation, etc. Mais il suffit de lire régulièrement un grand quotidien comme *Le Monde* pour s'apercevoir que le thème des animaux de compagnie fait partie des faits de société très souvent traités.

Le marché animalier est en pleine inflation et se calque de plus en plus sur celui destiné à l'alimentation, aux soins et même à l'esthétique et aux loisirs des humains. Cependant, à part quelques innovations récentes, en France on n'atteint pas encore les extrémités constatées aux États-Unis, au Japon ou même depuis peu en Corée du Sud et en Chine, deux pays où coexistent chiens gâtés et traditionnels chiens de boucherie<sup>8</sup>. Ainsi, au Japon où la plupart des appartements urbains sont interdits aux chats et aux chiens, on peut s'offrir pour environ 6 euros la journée un moment dans une « maison des chats » (Cat's Livin) ou louer un chien pour une heure, un jour ou même une nuit, pour l'équivalent de 80 euros, dans une des 115 boutiques spécialisées. D'après un article paru en novembre 2005 dans une revue féminine<sup>9</sup>, l'influence du Bouddhisme, religion qui n'établit pas de hiérarchie entre les hommes et les animaux, serait à l'origine de cette passion des Japonais pour les animaux de compagnie.

Mais le Japon est aussi à la pointe de la robotique et du monde virtuel. Aussi, plutôt que de louer un

chien ou un chat, certains Japonais préfèrent adopter un Aibo, un robot chien : l'Aibo lancé en 2005, dont chaque modèle est personnalisé par des oreilles différentes, réagit à 300 commandes vocales « en exprimant ses sentiments [« ses émotions », dit un autre article] sous la forme de mouvements du corps et de clignotements de ses diodes lumineuses »<sup>10</sup>. Aibo apporterait l'affection qu'on attend d'un animal de compagnie, sans avoir les inconvénients biologiques de celui-ci ! Depuis son lancement en 1999, Sony aurait vendu quelque 150 000 Aibo<sup>11</sup> au Japon, aux USA et en Europe. Autre ersatz japonais de l'animal familial, le tamagochi (de *tamago*, œuf en japonais) qu'on « élève » de sa naissance à sa mort est plutôt destiné aux enfants. Il faut le nourrir, le laver, le soigner régulièrement, sinon il risque de mourir. Ce qui a provoqué bien des problèmes en milieu scolaire français où la confiscation de ces bestioles par les enseignants, confrontés à leur maternage au milieu d'un cours, a provoqué quelques décès prématurés au grand désespoir des élèves. En Israël, un rabbin a dû permettre aux enfants de nourrir leurs tamagoshi le jour de Shabbat, sinon ces derniers ne survivaient pas<sup>12</sup>. La nouvelle génération de tamagoshi est dotée d'un port infra rouge qui permet à ces pets virtuels de communiquer entre eux et même de tomber amoureux et de se reproduire, mais au prix de la disparition des « parents »<sup>13</sup>. Quant aux tamagoshi morts de faim ou de maladie, que ce soit par la volonté de l'enfant – qui possède ainsi un droit de vie et de mort sur cette petite créature virtuelle – ou accidentellement, au Japon il est possible de les

<sup>7</sup> Ce néologisme a été forgé sur le modèle de l'adjectif « humanitaire » (Digard, 1999 : 18). J'ai, par exemple, observé au début de cette année à Paris le déroulement d'une « collecte alimentaire » – destinée aux animaux de compagnie des familles démunies et des SDF – faite auprès de la clientèle d'une grande surface et organisée sur le modèle de celles des Banques alimentaires et des « Restos du Cœur ».

<sup>8</sup> Milliet J., « Le chien est-il de la viande ? Le regard de l'anthropologue ». Exposé au séminaire de recherche « Patrimoines européens de l'alimentation », Paris 1, Institut européen d'histoire et des cultures de l'alimentation (IEHCA), déc. 2005 ; Lionnet, « Les chiens choyés des riches Chinois », *Le Monde* 2, 18 février 2006.

<sup>9</sup> *Marie-Claire*, n°639.

<sup>10</sup> *Le Monde*, 18 oct. 2005.

<sup>11</sup> Le modèle le plus récent coûte 2 100 euros.

<sup>12</sup> *Le Monde*, 25 nov. 1997.

<sup>13</sup> *Le Journal du Dimanche*, 16 mai 2004.



déposer dans un cimetière de tamagoshi<sup>14</sup>. Faut-il en conclure que les tamagoshi ont une âme ?

Revenons à Paris où a été récemment ouverte une « pâtisserie » pour animaux de compagnie. On peut y commander des gâteaux d'anniversaire pour chiens en forme d'os. Toutes les spécialités y sont pensées en fonction des goûts, réels ou supposés, des pets et présentées sous une forme attractive, dans le respect des règles de la diététique. On aimerait voir appliquer de telles règles à toute l'offre alimentaire destinée aux humains à un moment où des enquêtes pointent la surcharge en graisse des aliments « premier prix » pourtant incontournables pour de nombreuses familles aux revenus plus que modestes.

Pour les millions de chiens et de chats urbains qui sont en surpoids, quand ils ne souffrent pas d'obésité<sup>15</sup> – ce qui diminuerait leur espérance de vie de 20 à 30 % –, de grands groupes industriels ont mis au point des gammes d'aliments allégés très rentables économiquement pour eux car particulièrement onéreux. Et comme la sédentarité de nos amis à quatre pattes est, avec leur gourmandise, une des raisons de cet embonpoint, se développent des activités sportives pour chiens urbains (par exemple les parcours d'agilité qui font bouger aussi les maîtres souvent eux-mêmes quelque peu en surpoids). Ce jogging est d'ailleurs conseillé à tous les chiens qui « s'ennuient », comme le souligne un article de la revue *30 millions d'amis* paru en mai 2006. Laissés seuls dans des appartements exigus par des maîtres qui travaillent, les chiens peuvent développer des troubles comportementaux nécessitant une consultation chez un vétérinaire ou même un suivi par un psychologue comportementaliste<sup>16</sup>.

À côté des visites régulières pour les vaccinations, les soins aux animaux de compagnie deviennent de plus en plus sophistiqués. Dénoncées par les associations protectionnistes, les expérimentations sur les animaux ne servent pas seulement à trouver de nouvelles techniques chirurgicales ou des médicaments plus performants pour les humains : elles sont aussi à l'origine de médicaments vétérinaires développés par les grandes industries pharmaceutiques qui ont vu leur « segment animaux domestiques » – c'est-à-dire animaux de compagnie – croître de 4,1 % l'an dernier (contre 2,1 % pour les animaux d'élevage) et investissent 12 à 15 % de leur chiffre d'affaires en recherche et développement, en particulier sur les problèmes liés au vieillissement des pets. Des consultations de gériatrie existent d'ailleurs dans les écoles vétérinaires, la première ayant ouvert ses portes en 1998 à Alfort. La santé de nos petits compagnons est donc un créneau d'avenir<sup>17</sup>.

Le souci de l'apparence esthétique des animaux familiers ne se limite pas au toilettage : il existe une mode vestimentaire pour les chiens, mais aussi des lignes de parfum (par exemple « Oh my dog » pour les chiens et « Oh my cat » pour les chats) et des colliers-bijoux dignes des plus grands joailliers. D'autre part, certains maîtres qui craignent que leurs chiens castrés ne développent un complexe leur font poser des prothèses testiculaires. On se gardera ici de s'interroger sur l'éventuel complexe développé par le maître lui-même, le plus souvent à l'origine de la castration de l'animal pour une vie commune plus facile...

Dernier exemple, depuis déjà dix ans nos voisins suisses, pionniers dans le domaine de la protection animale, ont institué dans le canton de Zurich un « avocat de la protection animale » chargé de faire valoir

<sup>14</sup> Un cimetière de tamagoshi existe aussi en Cornouaille (*New Look*, janv. 1998).

<sup>15</sup> « Les chiens et les chats des villes mangent trop et manquent d'activité », *Le Monde*, 19 janv. 2006.

<sup>16</sup> « Des chiens sur le divan du «vété» », *Le Monde*, 15 mars 2006.

<sup>17</sup> « Les géants de la pharmacie travaillent aussi pour les animaux », *Le Monde*, 19 avril 2006.

les droits des bêtes face aux auteurs de mauvais traitements. La Protection suisse des animaux (PSA) vient de lancer une « initiative » pour laquelle elle compte obtenir 100 000 signatures d'ici mi-2007 afin d'obtenir l'élargissement de cette mesure et « d'ancrer dans la Constitution fédérale une disposition prévoyant qu'un avocat défende les intérêts des animaux maltraités »<sup>18</sup>.

Mais des avocats peuvent aussi intervenir pour représenter les animaux familiers dans un autre contexte, celui du divorce d'un couple. « Animaux : qui va avoir la garde en cas de divorce ? Les tribunaux sont de plus en plus souvent appelés à trancher ». Ainsi titré, un article publié dans un grand quotidien régional<sup>19</sup> précise : « Le chien, le chat, voire le poisson rouge deviennent des enjeux aussi essentiels que la résidence familiale ou la garde des enfants lors de certaines séparations ». A tel point que des juges ont dû accepter de statuer sur un droit de visite pour celui qui n'avait pas obtenu la garde ou sur la mise en place d'un système de garde alternée. Ce parallèle entre l'enfant et l'animal familier est aussi manifeste dans l'emploi du terme « adopter » quand il s'agit d'acquérir un chien ou un chat. Si dans les animaleries on achète un petit compagnon – en général muni de « papiers » prouvant son origine –, des sociétés protectionnistes organisent des campagnes pour trouver des « familles d'adoption » pour placer les nombreux chiens et chats « abandonnés » à la veille des vacances.

## DES RITUELS POUR LES ANIMAUX

Il existe une dimension particulière de la proximité entre les hommes et leurs animaux familiers, s'ins-

crivant dans une optique philosophique pour les uns, spirituelle pour d'autres. Cette « communauté de vie » est particulièrement manifeste lors de la messe des animaux célébrée dans une église catholique gallicane du XVe arrondissement de Paris. J'y ai assisté une douzaine de fois entre 1997 et 2005 (Brisebarre, 2003 et 2004). J'avais précédemment étudié des pèlerinages aux saints guérisseurs des bestiaux<sup>20</sup> dans le sud du Massif Central (Brisebarre, 1993) et enquêté sur la place de ces rituels dans le système vétérinaire local (protection et fécondité des troupeaux, mais aussi dernier recours lorsque les vétérinaires et les guérisseurs s'avouaient impuissants face à la maladie). Cependant les animaux de rente, directement s'ils sont rassemblés sur le parvis de l'église ou par l'intermédiaire de l'eau ou du sel béni par le prêtre lors du pèlerinage, participent à ce rituel – au même titre que les champs que l'on parcourt pour les bénir aux Rogations – en tant que « biens de la terre » dont la fécondité et la productivité sont nécessaires à la vie des agriculteurs, et non en tant qu'individus.

Lors de la messe des animaux, les très nombreux chiens, chats, rongeurs, oiseaux, tortues – depuis quelques années on y voit même des NAC (nouveaux animaux de compagnie)<sup>21</sup> – prennent place au centre de l'église avec leurs maîtres. C'est bien la « messe des animaux » et non une messe « pour les animaux ». Les pets sont là en tant que « créatures de Dieu » et, à la fin de la cérémonie, ils seront bénis l'un après l'autre de même qu'un nombre chaque année plus grand d'urnes funéraires contenant les cendres de petits compagnons décédés et incinérés.

<sup>18</sup> « Initiative pour des avocats des animaux », 30 mars 2006.

<sup>19</sup> *Midi Libre*, 10 sept. 2006 (Supplément TV Magazine).

<sup>20</sup> Pour un historique des bénédictions et messes pour les animaux voir Baratay, 1996.

<sup>21</sup> Dans cette catégorie de Nac, les vétérinaires classent de nombreux animaux très disparates, « du reptile au hamster, en passant par l'iguane et d'autres espèces exotiques » (Bonduelle P. et Joubin H., 1995 : 8). J.-P. Digard (1999 : 32) complète la liste avec les tortues, lézards et serpents, insectes divers, scorpions, rats, furets et cochons nains.

Cette messe parisienne des animaux a eu lieu pour la première fois en novembre 1993. Elle est placée sous le patronage de sainte Rita, l'avocate des causes désespérées, dont l'effigie en cire repose dans une chasse au fond de l'église, et de saint François d'Assise, l'ami des animaux. A partir de 1997 l'organisateur, Monseigneur Philippe, évêque gallican et curé de cette paroisse, institua une seconde messe annuelle, d'abord en janvier (le « Noël des animaux »), puis l'année suivante en mai. A partir de cette année, elle ne sera de nouveau célébrée qu'une fois, le premier dimanche de novembre, bien que la fête de François d'Assise ait lieu officiellement le 4 octobre.

Selon certains militants protectionnistes, la cause animale étant une « cause désespérée » il est normal de placer cette messe sous le patronage de sainte Rita de Cascia, une sainte italienne arrivée en France dans les bagages des immigrés au début du xx<sup>e</sup> siècle. Sainte Rita est « la sainte privilégiée des exclus, immigrés, réfugiés, marginaux, déclassés, prostitué(e)s, travestis, et parfois clochards » (Prado, 1993 : 203). Alors pourquoi ne se pencherait-elle pas aussi sur nos animaux de compagnie ?

La publicité de cette messe est faite par les médias spécialisés, mais aussi au sein des mouvements animalitaires, certains ayant inscrit cette cérémonie dans leur calendrier annuel d'activités militantes. Car c'est l'amour des animaux qui rassemble à cette occasion de nombreuses personnes de diverses provenances sociales et géographiques dans l'église sainte Rita. Un amour qui s'exprime parfois de façon outrée, dans les actes, comme dans les paroles. Beaucoup des participants versent dans l'anthropomorphisme : ainsi, dans les conversations, on ne parle pas de mâle ou de femelle pour désigner les chiens ou les chats, mais de garçon ou de fille...

L'observation attentive de ces messes au fil des années montre que les pratiquants habituels sont

loin d'y être majoritaires. Nombreux sont ceux qui ne connaissent rien à la gestuelle du rituel dominical catholique : ils se lèvent ou s'assoient à contre temps, et surtout bavardent ou même applaudissent pour signifier leur plein accord avec le sermon entièrement consacré aux animaux prononcé par l'officiant. A côté d'eux, les animaux paraissent sages, les chiens ne se faisant entendre que lorsque leurs maîtres les y incitent par leurs manifestations bruyantes.

Cette ouverture de l'église sainte Rita à ces paroissiens particuliers a une histoire que M<sup>gr</sup> Philippe raconte dans un ouvrage dédié à la messe des animaux et publié en 1996. Doté de pouvoirs de guérisseur des humains, M<sup>gr</sup> Philippe a reçu un jour la visite d'une femme âgée qui l'a supplié de soigner aussi son chien malade. La détresse de cette femme confrontée à la souffrance de son animal était telle qu'il n'a pas eu le courage de refuser. Et c'est le lien entre cette femme et son chien, mais aussi la vue des grand-mères du quartier qui attachaient leurs chiens à la grille extérieure de l'église puis entraient et sortaient sans arrêt pendant l'office de crainte de se faire voler leur petit compagnon, qui l'a décidé à accueillir ensemble gens et bêtes dans son église. De là à organiser une messe spéciale pour les animaux familiers, il n'y avait qu'un pas qu'il a franchi allègrement, faisant fi des réticences de son conseil paroissial et des accusations de loufoquerie des curés des églises catholiques romaines environnantes.

Lors de la messe des animaux, au cours du prêche, l'évêque répond à sa façon à une question qui est sur les lèvres de nombreux participants et qui sous-tend leurs interrogations sur la place des bêtes dans l'Église catholique : « notre chien, notre chat a-t-il une âme ? ». Évoquant les « petites âmes des animaux », ainsi que le « paradis des animaux qui récompense ceux qui ont été fidèles à leurs maîtres », il reconforte par une réponse quelque peu

ambiguë certaines familles demandeuses de rituels pour leurs compagnons et qui réclament même pour eux une « vie éternelle », espérant les retrouver dans une « autre vie ».

M<sup>gr</sup> Philippe déclare toucher le cœur des gens en soignant leurs animaux. Il reconnaît une communauté de destin entre les hommes et les animaux, en particulier lorsque survient la mort de ces derniers, épreuve que de nombreux maîtres vivent douloureusement. Il a lui-même eu la tristesse de perdre Daho, le caniche qui le suivait partout y compris dans l'église. Il a reçu à cette occasion de multiples lettres de condoléances d'habitues de la messe des animaux.

Cependant, « même s'il a une âme, un animal reste un animal », déclare M<sup>gr</sup> Philippe qui craint ceux qui vont trop loin et sombrent ainsi dans le ridicule. Car certains, et pas forcément les plus croyants, vont jusqu'à demander un baptême ou des funérailles religieuses pour leurs animaux, ce dont M<sup>gr</sup> Philippe ne veut pas entendre parler. Des urnes funéraires qu'il bénit à la fin de la messe, il dit : « puisque j'ai béni ces animaux de leur vivant, je ne vois pas pourquoi je ne les bénirais pas quand ils sont morts ». Par ce geste il cherche surtout à apaiser la tristesse des maîtres éplorés.

De même, lors d'une visite au cimetière des animaux d'Asnières, il avait accepté de bénir les tombes lorsque des gens le lui ont demandé (Philippe, 1996 : 85). Mais il a refusé de soutenir les revendications de ceux qui réclamaient la levée de l'interdiction des signes religieux sur les tombes. Car le règlement du plus ancien cimetière parisien

dédié aux animaux<sup>22</sup> ne permet « ni cérémonie, ni décoration ayant l'air de pasticher les inhumations humaines, ce qui serait manquer de respect aux morts ; les croix notamment sont rigoureusement interdites » (Lasne, 1988 : 76).

Quelle est la position officielle de l'Église catholique s'agissant du statut des bêtes en général et de ces animaux familiers en particulier ? Sourde aux demandes des protectionnistes religieux (Association catholique pour le respect de la création animale, Mouvement chrétien pour l'écologie et la protection animale, Fraternité sacerdotale internationale pour le respect de l'animal...) et de nombreux catholiques, dans son nouveau *Catéchisme* paru en 1992 l'Église catholique romaine est restée sur la position anthropocentriste annoncée dans la *Genèse* (Genest, 2002) : l'homme, « créé à l'image de Dieu », est le « gérant » des animaux dont il peut se servir légitimement pour se nourrir et se vêtir, mais aussi pour ses travaux et ses loisirs (paragraphe 2417 du nouveau *Catéchisme*). Cependant, le paragraphe suivant (2418) dénonce le marché animalier et trace pour les catholiques la « bonne distance » entre les hommes et les animaux (Louveau, 1997) : « il est indigne de dépenser pour eux des sommes qui devraient en priorité soulager la misère des hommes. On peut aimer les animaux ; on ne saurait détourner vers eux l'affection due aux seules personnes ». L'Église n'apporte pas de réponse aux interrogations sur « l'immortalité des animaux » pour reprendre le titre quelque peu provocateur d'un essai de Drewermann paru en 1992.

<sup>22</sup> Il a été ouvert au cours de l'été 1899. Dans le règlement, on ne parlait pas de cercueils pour l'inhumation des animaux mais de « caisses ». À côté des « concessions », existait une « fosse commune » pour les animaux des personnes démunies ou « cherchant simplement à se débarrasser légalement d'un animal », la loi du 25 mars 1898 relative au devenir des cadavres d'animaux morts étant difficilement applicable en milieu urbain. Le transport de l'animal du domicile de son propriétaire au cimetière pouvait être effectué par un « corbillard tricycle » que possédait la « Société française du cimetière pour chiens et autres animaux domestiques », puis à partir de 1905 par une voiture attelée à un cheval (Lasne, 1988 : 77-78).



Alors que deux des religions du Livre, le judaïsme (Nizard-Benchimol, 1998) et l'islam (Benkheira, 1998), accordent une âme à toutes les créatures vivantes, humaines et animales, pour le christianisme l'âme serait « le propre de l'homme ». Cependant, s'inscrivant dans une indéniable mutation de notre société, quelques paroisses catholiques urbaines – par exemple à Strasbourg et à Antibes – semblent reconnaître depuis peu aux croyants et aux animaux qui partagent leur vie une « communauté d'âme », c'est-à-dire d'émotions et de sentiments partagés » (Héritier, 2004).

Qu'une personne – ou une famille – ait pour son chien ou son chat une affection démesurée qui la pousse à quelques extravagances, étant moi-même catophile mais tendance raisonnable je l'admets : il s'agit d'une relation entre individus humains et animaux qui ne bouleverse pas la société, même si elle peut être jugée ridicule par certains. Par contre des observations ainsi que des documents recueillis lors de mes enquêtes en milieu urbain m'amènent à m'interroger : à quels excès la défense de la « cause animale » peut-elle conduire ses militants les plus extrémistes<sup>23</sup> ? Dans un rapport paru en 1980, le député P. Micau citait les propos de protectionnistes dénonçant l'expérimentation sur les animaux et réclamant que celle-ci, pourtant reconnue indispensable pour faire progresser la science médicale, soit effectuée sur « des fœtus, des détenus en prison, des immigrés<sup>24</sup>, des chercheurs et leurs enfants » (p.106). Un tel discours, jugé à l'époque provocateur ou fou, se fondait sur une hiérarchie entre les hommes et les bêtes qui place certains animaux – considérés comme purs et innocents – au dessus de certains humains – ceux qui ont fauté et les inférieurs. N'est-ce pas la banalisation d'un tel point de vue qui, aux États-

Unis en août 2005, a été mise en acte comme en témoigne un article du *Monde* du 29 août 2006 dont je citerai quelques lignes pour conclure : « Quand l'ouragan Katrina s'est approché de la Nouvelle-Orléans, la Société protectrice des animaux a préparé l'évacuation. Chacun des 263 chiens et chats a été photographié. Un système de traçage permettait de les identifier même si leurs dossiers disparaissaient. Le samedi 27 août 2005, les animaux ont été placés dans des véhicules à air conditionné. Dans la nuit, ils sont arrivés sains et saufs à Houston, avec vingt-quatre heures d'avance sur la catastrophe. Les 6500 détenus de la prison municipale n'ont pas connu pareil traitement [...]. Deux avocats de l'ACLU (American Civil Liberties Union) qui viennent de publier un récit du déroulement de la catastrophe à la prison, reposant sur le témoignage de 1300 détenus et gardiens, n'hésitent pas à faire la comparaison : contrairement aux chiens et aux chats, des prisonniers ont été abandonnés. Leurs dossiers ont été détruits. Des mois plus tard, des détenus qui auraient dû être libérés étaient toujours en prison. »

## BIBLIOGRAPHIE

Antoine S., *Rapport sur le régime juridique de l'animal*, Paris, Ministère de la Justice, 2005.

Baratay E., *L'Eglise et l'animal (France, XVIIe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 1996.

Benkheira M.H., « Sanglant mais juste : l'abattage en islam », *Etudes rurales*, 1998, n°147-148 : 65-79 (N° spécial : *Mort et mise à mort des animaux*).

Bentham J., « An Introduction to the Principles of Morals and Legislation » in *The Collected Works of Jeremy Bentham*, London, University of London The Athlone Press, 1970.

Bonduelle P. et Joublin H., *L'animal de compagnie*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1995.

<sup>23</sup> Voir l'article de P. Yonnet sur « la dérive zoophilique » comme « laboratoire de l'exclusion » des humains (1990 : 20).

<sup>24</sup> Ou plus récemment des ressortissants de pays de l'Est que l'on fait venir en leur faisant miroiter une somme d'argent mais sans leur donner toutes les explications sur la dangerosité des produits testés (« Des « importations » de cobayes humains en Suisse », *Le Monde*, 21 mai 1999).

Brisebarre A.-M., « Modernité d'un pèlerinage d'éleveurs : le culte à saint Fleuret à Estaing (Aveyron) », pp.299-306 in Belmont N. et Lautman F. (éd.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, 1993.

Brisebarre A.-M., « La messe des animaux. Sainte Rita, patronne des causes désespérées », *Communications*, 2003, n°74 : 139-158.

Brisebarre A.-M., « Des rituels de protection et de guérison pour les animaux », pp.293-307 in Héritier F. et Xanthakou M. (sous la dir. de), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Burgat F. et Dantzer R. (éd.), *Un point sur... Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?* Paris, INRA, 2001.

*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992.

Chapouthier G., *Les droits de l'animal*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1992.

Chanteur J., *Du droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes*, Paris, Seuil, 1993.

Cyrulnik B., « Les animaux humanisés », pp. 12-55 in Cyrulnik B. (sous la dir. de), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998.

*Déclaration des Droits de l'Animal*, Ligue internationale des Droits de l'Animal, Paris, 1989.

Digard J.-P., « Une passion cathartique : les animaux de compagnie », pp. 41-69 in Bromberger Ch. (éd.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard Éditions, 1998.

Digard J.-P., *Les Français et leurs animaux*, Paris, Fayard, 1999.

Drewermann E., *De l'immortalité des animaux*, Paris, Cerf, 1992.

Ferry L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.

Genest O., « La Bible relue par les animaux », *Théologiques*, 2002, 10/1 : 131-177.

Héran F., « Les animaux domestiques », pp. 417-423 in *Données sociales 1987*, Paris, INSEE, 1987.

Héritier F., « Présentation », pp.7-25 in Héritier F. et Xanthakou M. (sous la dir. de), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Herpin N., Grimler G. et Verger D., « Les Français et leurs animaux familiers : des dépenses en forte hausse », *Économie et statistique*, 1991, n°241 : 53-60.

Herpin N. et Verger D., « Sont-ils devenus fous ? La passion des Français pour leurs animaux familiers », *Revue française de sociologie*, 1992, Vol. 33, n°2 : 265-286.

« Homme et animal. La frontière disparaît », *Philosophie Magazine*, n°2, juin-juil. 2006 : 40-55 (Dossier).

Goffi J.-Y., *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1994.

« L'animal 1 », *Cahiers philosophiques*, n°100, déc. 2004, CNDP (Dossier).

« L'animal 2 », *Cahiers philosophiques*, n°101, avr. 2005, CNDP (Dossier).

Lasne L., *L'île aux chiens. Le cimetière des chiens, Asnières*, Bois-Colombes, Alexis Val-Arno, 1988.

Lestel D., *L'animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Paris, Hatier, 1996.

Lestel D., « Repenser le propre de l'homme », *Revue des Sciences Humaines*, 2000, n°108 : 36-37.

*Livret de responsabilisation. Campagne pour la protection de l'animal de compagnie*, Ministère de l'Agriculture, de l'Alimentation, de la Pêche et de la Ruralité, oct. 2004.

Louveau Ph., *Hommes et animaux : la bonne distance*, Port Saint Nicolas, 1997 ([http://www.portstnicolas.org/article.php3?id\\_article=1838](http://www.portstnicolas.org/article.php3?id_article=1838))

Micaux P., *L'homme et l'animal*, Paris, La documentation française, 1980.

Michaux J.-M., *Rapport sur l'animal et le citoyen*, Paris, Ministère de l'Agriculture, 1995.

Nizard-Benchimol S., 1998 – « L'abattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation », *Études rurales*, 1998, n°147-148 : 49-64 (N° spécial : *Mort et mise à mort des animaux*).

Poplin F., « Matière, animal, homme, esprit », *Anthropozoologica*, Numéro spécial 1989 : 13-21 (*Actes du colloque L'Animal dans les pratiques religieuses : les manifestations matérielles*)

Prado P., « Sainte Rita de la Place Blanche, la sainte du bout du rouleau », pp. 203-206 in Belmont N. et Lautman F. (éd.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, 1993.

Philippe D. (Mgr), *La Messe des animaux*, Monaco, Ed. du Rocher-Ed. de l'hippocampe, 1996.

Sigaud F., « Compagnie des animaux utiles et utilité des animaux de compagnie », pp.1078-1085 in Cyrulnik B. (sous la dir. de), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998.

Vialles N., « La nostalgie des corps perdus », pp.277-291 in Héritier F. et Xanthakou M. (sous la dir. de), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Yonnet P., « La dérive zoophilique ou l'Eden animal », *Esprit*, n°160 : 14-20.

## CONTRE LA VIANDE, TOUT CONTRE...

**Geneviève Cazes-Valette**

### Rapports hommes-animaux-viandes en France contemporaine

**M**anger a toujours posé un problème à l'homme. L'anxiété est la perpétuelle toile de fond de ses pratiques alimentaires : anxiété du manque tout d'abord mais aussi anxiété de l'empoisonnement physique (avivée sans cesse par diverses « crises » alimentaires, réelles ou potentielles), anxiété de l'incorporation symbolique du « mauvais objet » (nécessitant la catégorisation en objets mangeables ou non sur des critères d'origines diverses).

Manger de la viande pose un problème supplémentaire à beaucoup dans la mesure où il n'est pas évident d'assumer la mort donnée aux animaux. Tuerie (terme technique dans le milieu des abattoirs), sacrifice (terme d'ordre religieux ou rituel), mise à mort (terme usité dans les corridas), abat-

tage (euphémisation par déplacement dans le règne végétal), voire meurtre alimentaire (anthropologisation de l'animal), autant de termes qui, tous connotés, témoignent de l'embarras qui nous prend lorsqu'il s'agit de dire mais surtout de penser la viande et ce qu'elle suppose.

Pourtant, il faut bien désigner cet acte, et, pour le chercheur, le problème est d'autant plus aigu que la désignation choisie ne devrait évidemment pas avoir quelque connotation que ce soit, neutralité scientifique oblige. Après consultation de divers dictionnaires et mûre réflexion, et sauf cas particulier où, à l'évidence (technique, religieuse ou autre), une connotation particulière serait nécessaire, l'option choisie pour ce travail est de désigner la mort donnée à l'animal à des fins alimentaires par le mot

«abattage». Il renvoie en effet au mot «abattoir» sur lequel l'unanimité s'est faite et, du coup, est relativement neutre, et au mot «abattre» qui signifie «mettre à bas» (un arbre, une maison, un animal, voire un homme). L'abattage, le fait d'abattre, ne semble donc pas strictement végétal. Certes, on abat aussi des animaux gravement blessés, malades ou présentant des risques de contamination avant de les livrer à l'équarrissage. Pour être parfaitement strict, il faudrait donc utiliser la locution «abattage alimentaire». Cependant, pour ne pas alourdir inutilement le texte, l'option restera celle de l'«abattage» tout court, et la locution «abattage sanitaire» sera utilisée dans les cas où cela serait nécessaire.

Nombre de travaux anthropologiques, menés sur des groupes divers, comparatifs ou non, ont abouti à dégager certaines règles qui régiraient le comportement des hommes vis-à-vis de la consommation de viandes. Ces résultats proviennent généralement de l'étude de groupes restreints et homogènes par des méthodes de recueil et d'analyse de données qualitatives. Résistent-ils à la confrontation à un groupe vaste et hétérogène, étudié de manière quantitative? Certains concepts sociologiques ajoutent-ils un éclairage nécessaire? C'est à ces questions que l'analyse des résultats d'une enquête effectuée fin 2003 auprès de 1 000 personnes résidant en France continentale se propose ici de répondre.

## LES ACQUIS ANTHROPOLOGIQUES RETENUS POUR CETTE ÉTUDE

Il ne s'agit pas dans ce travail de rendre compte de l'ensemble des innombrables travaux consacrés par les anthropologues à la question de la consommation ou non-consommation de viande. Seuls

quelques acquis essentiels seront repérés pour les confronter au terrain sociologique français.

La consommation de viande est inscrite dans notre patrimoine biologique d'omnivore qui fait de l'espèce humaine un redoutable prédateur par nature. Cependant, l'homme se caractérisant aussi par une aptitude à la réflexivité, il peut, pour des raisons diverses (Ossipow, 1997), décider de s'abstenir de viande (végétarisme) voire de produits d'origine animale (végétalisme). Dans le premier cas, la base de la décision est le refus du «meurtre alimentaire», meurtre qui prend là pleinement son sens dans la mesure où l'animal est vu comme victime et où la viande est assimilée à un cadavre, alors que les mangeurs de viande sont a contrario dans une logique d'incorporation de vie (Fischler, 1993).

Pour les omnivores, le problème de la mort de l'animal destiné à la consommation peut être réglé de diverses manières, souvent complémentaires. Il s'agit tout d'abord de l'euphémiser par le langage: on parlera de sacrifice, en l'absence même de tout rituel. La tâche sera déléguée à des professionnels et éloignée de la scène publique, et donc déculpabilisera le mangeur. C'est l'analyse que fait Vialles (1987) de l'éloignement actuel des abattoirs hors les murs. De plus, cette auteure repère un second processus de distanciation et de déculpabilisation: la sarcophage. L'opération consiste à manger des viandes présentées de telle sorte qu'on ne puisse plus reconnaître l'animal dont elles sont issues (on est donc «mangeur de chair»), à la différence de la zoophagie où les «mangeurs d'animaux» assument leur condition de carnivores et peuvent sereinement voir figurer sur leur table une viande dont l'origine est identifiable.

La consommation de viande suppose aussi que l'animal dont elle provient soit considéré comme mangeable à la fois du point de vue nutritionnel mais aussi du point de vue symbolique. Ainsi les diverses crises sanitaires (vache folle, poulet à la dioxine,

tremblante du mouton et, actuellement, peste aviaire) peuvent conduire le mangeur à s'abstenir totalement ou du moins à restreindre sa consommation de telle ou telle espèce jugée dangereuse, selon sa représentation du risque encouru (Volle, 1995).

D'autre part, pour qu'un animal soit considéré comme de l'ordre du mangeable, il faudrait qu'il ne soit ni trop proche (animal de compagnie), ni trop éloigné (animal sauvage) : Leach (1980) considère à cet égard que seuls les animaux d'élevage et le gibier sont dans cet entre-deux de la bonne distance. Milliet (1995) a elle aussi insisté sur cette notion de distance mais l'a appliquée aux animaux d'élevage, quasi réifiés, tenus loin de la vue et de la présence à l'esprit : « dans la société moderne, la spécialisation, comme tendance prédominante du système domesticoire [...] hypertrophie la gratuité attachée à certaines espèces et occulte l'utilité des autres. Toutefois, pour être viable, le système génère paradoxalement un discours sur la confusion des espèces qui a pour conséquence, d'une part le déplacement des frontières entre humains et animaux, d'autre part l'ignorance des conditions de production de l'élevage industriel. ». Ce déplacement des frontières entre hommes et animaux a également été pointé, à propos du cheval, par Digard (1999) qui parle d'anthropologisation des animaux de compagnie et, plus généralement à propos des rapports humains/non-humains, par Descola (2005) qui note que la « subordination des non-humains aux décrets d'une humanité impériale est de plus en plus contestée par des théoriciens de la morale et du droit qui travaillent à l'avènement d'une éthique de l'environnement débarrassée de l'humanisme kantien ».

L'anthropologie s'est aussi intéressée aux rapports entre genres et consommation de viandes. Méchin (1992) a ainsi mis en avant la distinction entre viande

des d'hommes (les rouges) et viandes de femmes (les blanches). Cette dichotomie serait à mettre en regard du rapport qu'entretient chaque genre avec le sang, comme le suggère Héritier (1996) : « ce qui est valorisé par l'homme, du côté de l'homme, est sans doute qu'il peut faire couler son sang, risquer sa vie, prendre celle des autres, par décision de son libre arbitre ; la femme "voit" couler son sang hors de son corps (...) et elle donne la vie (et meurt parfois ce faisant) sans nécessairement le vouloir ni pouvoir l'empêcher ». Les hommes seraient donc socialement valorisés par le sang qu'ils ont su faire verser en tant que chasseurs ou guerriers alors que les femmes verraient, impuissantes, le leur couler et rejetteraient inconsciemment ce signe de faiblesse.

Nombre d'autres travaux se sont penchés sur d'autres thèmes, en particulier sur l'influence des religions sur les différentes étapes de la consommation de viande : classification des espèces mangeables, rituels éventuels d'abattage et de consommation... Le sujet, extrêmement vaste, ne sera pas abordé ici car il mériterait à lui seul une communication spécifique. Nous nous limiterons donc ici à confronter les acquis de l'anthropologie sur les points relevés ci-dessus (refus de l'abattage, distance vis-à-vis des animaux, questions de genres) et nos observations sociologiques sur le terrain français contemporain.

## LES SOURCES DE DONNÉES

Les résultats de l'enquête à laquelle il est fait référence s'inscrivent dans le cadre plus large d'une recherche doctorale en anthropologie sur le rapport à la viande chez le mangeur français contemporain. L'enquête elle-même a été réalisée fin 2003 auprès de 1 000 répondants représentatifs<sup>1</sup> de la population de 20 ans et plus, résidant en France continentale.

<sup>1</sup> L'échantillonnage par quotas a été conçu à partir des données du recensement INSEE de 1999 sur les critères suivants : sexe, âge, PCS, région et taille de la commune de résidence.

Les données ont été recueillies par téléphone en deux temps :

- un premier questionnaire concernait au sens large la prise de contact avec l'interviewé et s'intéressait, entre autres<sup>2</sup>, à ses caractéristiques sociodémographiques, sa position par rapport aux animaux et à leur utilisation (élevage, chasse, pêche, corrida, cirque...), ses choix idéologiques<sup>3</sup> et spirituels ;
- un second questionnaire, séparé du premier de quinze jours minimum, et administré par un enquêteur éventuellement différent, s'intéressait aux comportements d'achat et de consommation de 10 types de viandes : le bœuf, le porc frais, le jambon blanc, les autres charcuteries à base de porc, la volaille, le gibier, le cheval, le lapin, le veau et l'agneau. Ainsi, l'effet de

halo et le risque de rationalisation de la part des répondants étaient évités et une personne se prononçant par exemple contre la chasse pouvait ensuite déclarer manger du gibier sans se trouver prise « en flagrant délit » de contradiction.

Concernant la mesure du refus de l'abattage, une série de 11 items ayant trait à la violence éventuelle faite aux animaux a été proposée aux répondants dans le premier questionnaire et, après analyse factorielle (ACP), un score unidimensionnel a été dégagé et mesure avec validité ce concept. Il rend compte en synthèse des résultats des réponses aux 5 items suivants (Tab.1) :

**Tableau 1 : score sur les 5 items constitutifs de la mesure du refus de l'abattage.**

	Tout à fait d'accord	Plutôt d'accord	NSPP	Plutôt pas d'accord	Pas du tout d'accord
Il est normal que l'homme élève des animaux pour leur lait	61,2%	31,4%	0,8%	3,9%	2,7%
Il est normal que l'homme élève des animaux pour leur viande	51,4%	33,6%	0,9%	8,5%	5,6%
L'idée qu'on puisse acheter une volaille et l'abatte soi-même vous paraît normale	31,1%	27,6%	1,2%	14%	26,1%
L'idée qu'on puisse tuer un animal à la chasse vous paraît normale	16,8%	22,4%	2%	19,2%	39,6%
L'idée qu'on puisse tuer un animal à la pêche vous paraît normale	24,1%	35,6%	1,3%	17,3%	21,7%

La distance vis-à-vis des animaux a été mesurée dans le premier questionnaire en demandant aux répondants de classer, sur une échelle hiérarchique de 1 à 10, hommes, animaux de compagnie, animaux d'élevage et animaux sauvages, et, dans le deuxième questionnaire, de dire s'ils se sentaient « tout à fait proches », « plutôt proches », « plutôt éloignés » ou « tout à fait éloignés » des huit espèces animales étudiées.

Le risque sanitaire perçu a été mesuré dans le deuxième questionnaire en demandant aux répondants de noter sur une échelle de 1 (aucun risque) à 10 (risque maximum) chacune des viandes étudiées en matière de sécurité alimentaire.

La zoophagie ou sarcophagie des sujets a tout simplement été décelée à partir de la question : « lorsque vous mangez un morceau de viande

<sup>2</sup> Le questionnaire complet est disponible en annexe d'un « rapport d'analyse sociologique » à l'adresse électronique suivante : [http://www.esc-toulouse.fr/fr/p480\\_234/.html](http://www.esc-toulouse.fr/fr/p480_234/.html)

<sup>3</sup> En particulier son rapport à la nature, à la science et à la technologie, à l'argent, aux institutions sociales...



vous préférez reconnaître dans ce morceau l'animal dont il provient ou ne pas le reconnaître ? ».

Compte tenu du fait qu'il est extrêmement difficile à un répondant de déclarer de manière fiable la quantité de viande ingérée, l'indicateur de consommation retenu a été la fréquence déclarée de consommation des différentes catégories de viande. Cette variable était au départ qualitative puisque exprimée selon 5 classes: « tous les jours ou presque », « plus d'une fois par semaine », « plus d'une fois par mois », « moins souvent », « jamais ». Elle a été transformée en variable quantitative sous forme de score de fréquence annuelle de consommation de telle ou telle viande en pondérant les réponses, « tous les jours ou presque » correspondant à 200 fois par an, « plus d'une fois par semaine » à 100 fois par an, « plus d'une fois par mois » à 25 fois par an et « moins souvent » à 5 fois par an. Les pondérations adoptées semblent acceptables car logiques, voire prudentes, à l'exception de celle attribuée à « moins souvent » qui relève de l'arbitraire le plus absolu, que nous assumons<sup>4</sup>.

Le recensement des viandes mangeables n'est pas exhaustif mais, après vérification auprès des sources usuelles de la profession<sup>5</sup>, il semble que la quasi intégralité des viandes soit englobée: seuls les abats et les « charcuteries » à base d'autres viandes que de porc (merguez, jambons de dinde et saucisses à l'allemande à base de bœuf ou de veau...) sont exclus.

Enfin, les réponses aux questions d'ordre socio-démographiques permettent de compléter l'information sur les répondants. Ainsi, disposant des données sur le niveau d'étude (que l'on peut assimiler grossièrement au capital culturel), sur le revenu des ménages auxquels appartiennent les

répondants (que l'on peut, là aussi sommairement, assimiler à leur capital économique), et sur leur PCS (qui relèverait à la fois du capital économique et du capital culturel) une typologie (AFC) sur ces trois variables a été effectuée pour identifier l'appartenance à telle ou telle classe sociale au sens de Bourdieu (1979). Le meilleur regroupement se fait en trois types qui correspondent clairement à une classe modeste (61 % de la population, essentiellement constituée d'agriculteurs, employés, ouvriers, retraités et autres inactifs, titulaires au maximum du bac et souvent moins, voire pas du tout diplômés, et aux revenus mensuels du ménage inférieurs ou égaux à 1800€), une classe moyenne (25 % de la population, essentiellement constituée d'artisans, commerçants, chefs d'entreprise<sup>6</sup>, professions intermédiaires ou étudiants, titulaires d'un diplôme supérieur au bac mais n'excédant pas bac+4 et dont le revenu mensuel du ménage oscille entre 1800 et 3800€) et une classe supérieure (14 % de la population, essentiellement constituée de professions intellectuelles supérieures, titulaire a minima d'un bac +3 ou 4 mais souvent d'un bac+5 voire plus, et dont le revenu mensuel du ménage dépasse les 3800€).

## QU'OBSERVE-T-ON DONC SUR LES MANGEURS EN FRANCE CONTEMPORAINE ?

Tout d'abord, ils aiment la viande (87,5 %) et en consomment très fréquemment (plus d'une fois par jour en moyenne toutes espèces étudiées confondues). Et le constat de Méchin est pleinement vérifié: viandes blanches et rouges sont

<sup>4</sup> Toutefois, compte-tenu du caractère plus ordinal que numérique d'une telle variable « quantitative », le test qui sera utilisé lorsque cette variable sera confrontée à une variable qualitative sera celui de Kruskal Wallis et non l'analyse de variance.

<sup>5</sup> *Le marché des produits carnés et avicoles 2004*, OFIVAL, Paris, 2005.

<sup>6</sup> Il n'est guère surprenant de trouver cette PCS dans les classes moyennes, le chef d'entreprise étant plus souvent patron de PME que « capitaine d'industrie » au salaire et au niveau d'études très élevés.

**Tableau 2 : préférence en matière de couleur de viande selon le sexe.**

Préfèrent	la viande blanche	la viande rouge	pas de préférence	n'aiment aucune des 2	Total
Hommes	26,6% <sup>7</sup>	<b>53,6%</b>	<b>48,6%</b>	42,5%	44,8%
Femmes	<b>73,4%</b>	46,4%	51,4%	57,5%	55,2%
Total	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Khi<sup>2</sup>=46 ddl=3 p=0,001 (Très significatif)

sexuellement marquées, au point même que le goût pour la viande rouge peut être vu comme un indicateur de genre (Cazes-Valette, 2004). (Tab.2)

La question de l'abattage est effectivement problématique pour une partie des mangeurs, comme le tableau 1 l'atteste. Cependant, si l'on calcule un score moyen de refus de l'abattage, on obtient 12,35 alors que la moyenne théorique est à 15, ce qui signifie que, majoritairement, les mangeurs français ont tendance à accepter la pratique. Le refus relatif de la violence faite aux animaux est, contrairement aux idées reçues, également partagé entre hommes et femmes. En revanche âge et commune de résidence influent : les personnes de 50 ans et plus et les habitants des zones rurales acceptent l'abattage beaucoup plus facilement.

Conformément aux constats de l'anthropologie, les végétariens de l'échantillon affichent des scores de refus de l'abattage significativement plus élevés que la moyenne (17,64 contre 12,35). D'autre part, on note un lien net (corrélation de Pearson significative à 1 % de risque d'erreur) entre refus de l'abattage et faible fréquence de consommation de viande en général.

Ceci posé, les végétariens sont extrêmement rares dans notre échantillon (1,2 %). Ce constat n'a rien d'étonnant car l'expérience du terrain

ethnographique nous avait déjà conduit à nous méfier de déclarations péremptoires : nombre de « végétariens » autoproclamés s'avéraient à l'usage ne pas manger de viande chaude mais ne reculaient pas devant du jambon blanc, du jambonneau ou autres charcuteries, plutôt de couleur claire toutefois, distanciation vis-à-vis du sang oblige. Le même phénomène est repérable dans les enquêtes quantitatives : les personnes déclarant ne jamais manger de viande (17/1 000) affirment ensuite manger au moins une des viandes proposées (sauf le cheval) et seules 12 n'en consomment aucune, du moins aucune de celles sur lesquelles portait l'enquête.

La gestion de la culpabilité se fait donc autrement pour l'immense majorité de la population. Manifestement d'abord par délégation à l'instar de ce qu'avait noté Vialles. On le voit bien dans le tableau 1 : tuer soi-même et, qui plus est, « gratuitement » (chasse ou pêche) est mal vu mais l'élevage est peu remis en cause. Les éleveurs sont donc les pourvoyeurs légitimes de viande et il leur revient d'endosser la responsabilité de la préméditation de l'abattage et celle de veiller au bien-être de ceux-ci en attendant l'issue fatale. A cet égard, l'adhésion aux thèses écologistes serait une sorte d'alibi moral comme le prouve le tableau ci-dessous. On y voit bien que le refus de l'abattage (noté sur une échelle de -3 à +3) est significativement plus intense chez ceux qui pensent

<sup>7</sup> Par convention de lecture, dans les tableaux statistiques de ce document, seront signalées en gras les données significativement supérieures à la moyenne au risque de 5 % et en italiques les données significativement inférieures à la moyenne au risque de 5 %.



**Tableau 3 : analyse des liens entre position vis-à-vis de la nature, refus de l'abattage et fréquence de consommation de viande.**

La nature, il faut :	Refus de l'abattage	Fréquence annuelle de consommation toutes viandes
la maîtriser	-0,11	518,51
la gérer	-0,35	481,61
la protéger	0,11	488,51
NSPP	-0,57	562,22
GLOBAL	0	489,47
Test de significativité	Test de Fischer F=5,27 p=0,001 D <sup>8</sup>	Test de Kruskal Wallis Khi2=0,924 p=0,63 ND

**Tableau 4 : tri croisé entre position vis-à-vis de l'abattage et zoophagie/sarcophagie.**

Préfèrent :	Acceptation de l'abattage	Refus de l'abattage	Total
reconnaître dans le morceau l'animal vivant dont il est issu	<b>60,7 %</b>	50,4 %	55,3 %
ne pas le reconnaître	31,1 %	<b>38,3 %</b>	34,8 %
Ne mangent jamais de viande	0,7 %	<b>2,8 %</b>	1,8 %
NSPP	7,6 %	8,4 %	8,0 %
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Khi2=13,1 ddl=2 p=0,002 (Très significatif)

qu'il faut protéger la nature que chez ceux qui pensent qu'il faut la gérer, mais, en parallèle, on y voit aussi que la consommation moyenne annuelle de viande n'a aucun lien significatif avec la position vis-à-vis de la nature. (Tab.3)

Le deuxième mécanisme de déculpabilisation a aussi été mis en lumière par Vialles : la sarcophagie. Conformément à ses observations, nos mangeurs de viande « honteux », ceux qui refusent le plus nettement l'abattage, ont tendance à préférer ne pas reconnaître l'animal vivant dans le morceau de viande qu'ils dégustent. (Tab.4)

On notera toutefois que les répondants (55,3 %) préfèrent en majorité reconnaître ce qu'ils mangent, ce qui va dans le sens de la théorie de Fischler sur la crainte des OCNs (Objets Consommables Non Identifiés).

L'anxiété liée au risque de contamination physique est aussi clairement explicative des comportements de consommation : plus on pense qu'il y a un risque sanitaire (noté de 1 à 10) à consommer une espèce, plus on aura tendance à s'en abstenir ou du moins à en consommer peu souvent. Au hit parade des espèces risquées figure en tête le porc, puis viennent le bœuf et le gibier. La volaille, au moment de l'enquête (fin 2003), n'était pas encore sous les feux de l'actualité... (Tab.5)

On peut, à lire ces résultats, s'interroger sur les sources de la perception du risque sanitaire. Porc et gibier paraissent en grande partie relever plus de l'ordre du risque symbolique que réel, risque d'incorporer un animal impur (le porc) ou un animal trop sauvage (le gibier). Ce qui conduit à tester la théorie de Leach selon laquelle on ne considérerait comme consom-

<sup>8</sup> Par convention l'initiale D est utilisée pour « Discriminant » et signifie que le test permet de conclure à une différence significative au sens statistique. ND, pour « Non Discriminant » signifie l'inverse.

**Tableau 5 : analyse de variance entre fréquence de consommation d'un type de viande et risque sanitaire perçu.**

	Risque boeuf	Risque porc frais	Risque jambon blanc	Risque charcuterie de porc	Risque volaille	Risque lapin	Risque gibier	Risque cheval	Risque agneau	Risque veau
Tous les jours ou presque	2,87	2,7	2,9	3,34	2,89	2,57	5	1	4	2,64
+ d'une fois par semaine	3,45	3,63	3,13	3,73	2,86	2,87	2,59	2,67	2,92	3,19
+ d'une fois par mois	<b>4,06</b>	3,55	3,4	3,99	3,13	2,78	3,29	2,91	2,95	3,14
moins souvent	4,35	4,06	3,03	4,01	<b>4,04</b>	2,96	3,28	3,08	3,21	3,36
jamais	<b>5,94</b>	<b>5,54</b>	<b>5,38</b>	<b>5,22</b>	4,39	3,17	<b>3,78</b>	3,43	3,42	<b>4,24</b>
GLOBAL	3,65	3,78	3,29	4,01	3,02	2,92	3,44	3,25	3,1	3,3
F test	F=15,55 p=0,001 D <sup>9</sup>	F=15,34 p=0,001 D	F=15,46 p=0,001 D	F=10,02 p=0,001 D	F=5,5 p=0,001 D	F=1,03 p=0,389 ND	F=3,19 p=0,013 D	F=2,83 p=0,024 D	F=2 p=0,092 D	F=5,05 p=0,001 D

mables que les espèces à mi-distance, animaux d'élevage et gibier, et non celles trop proches (animaux de compagnie) ou trop éloignées (animaux sauvages). De fait, elle n'a pas été testée de cette manière mais utilisée dans notre contexte d'étude. Il ne s'agissait pas en effet pour nous de dessiner les frontières entre le mangeable et le non mangeable en général, mais de voir, parmi les espèces commercialisées en France et donc socialement mangeables, celles qui étaient plus ou moins acceptées dans cette classification. L'idée sous-jacente est que, s'il existe une classification des espèces mangeables ou non au sein d'un groupe homogène selon leur distance

vis-à-vis de ce groupe, il peut exister pour une même espèce, au sein d'un groupe hétérogène, une perception différente des distances selon les individus et, donc, une perception différente du caractère mangeable ou non d'une même espèce. Ainsi les répondants avaient à dire s'ils se sentaient proches ou éloignés des espèces étudiées. Les résultats vont en partie dans le sens prévu: pour le bœuf et le porc, on voit que s'en abstiennent plus souvent ceux qui s'en sentent «très proches» ou «très éloignés» et en consomment fréquemment ceux qui s'en sentent «plutôt proches» et, pour le bœuf, moins souvent ceux qui s'en sentent «plutôt éloignés». (Tab.6)

**Tableau 6 : tris croisés entre fréquence de consommation de bœuf et de porc frais et proximité perçue avec ces animaux.**

	Bœuf			Porc frais		
	+ d'une fois par semaine	Bœuf moins souvent	Bœuf jamais	+ d'une fois par semaine	Porc frais moins souvent	Porc frais jamais
Tout à fait proche	5,2 %	5,1 %	<b>15,1 %</b>	2,1 %	3,4 %	<b>9,1 %</b>
Plutôt proche	<b>33,7 %</b>	24,3 %	21,2 %	<b>28,7 %</b>	20,3 %	18,3 %
Plutôt éloigné	31,0 %	<b>41,2 %</b>	16,0 %	36,4 %	40,2 %	25,6 %
Tout à fait éloigné	30,1 %	29,4 %	<b>47,6 %</b>	32,9 %	36,1 %	<b>46,9 %</b>
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Khi2=23,3 ddl=6 p=0,001

<sup>9</sup> D indique que le test de Fischer est discriminant, donc significatif, ND qu'il est non discriminant.



La volaille, le veau et l'agneau n'obéissent à aucune règle claire, leur cas reste à élucider. Pour le cheval, le gibier et le lapin, seuls s'abstiennent de manière significative ceux qui s'en sentent « très proches ». Ce sont par ailleurs les trois types de viande où le taux de non consommateurs absolus est le plus élevé, respectivement 66,8 %, 38,5 % et 18,4 %.

Le cas du cheval corrobore clairement les observations de Digard qui note un déplacement de cette espèce de la catégorie d'animal d'élevage à celle d'animal de compagnie.

Le lapin ne relève pas de la même logique. En effet, les possesseurs de lapins nains parmi nos répondants ne se distinguent pas statistiquement de la moyenne de la population en matière de fréquence de consommation de lapin. En revanche on note un net déficit de consommation de cette espèce parmi les sarcophages. C'est donc probablement l'apparence de l'animal entier prêt à cuire qui pose problème, problème que l'usage de plus en plus répandu de vente à la découpe aurait réussi en partie à régler pour la volaille.

Enfin, le cas du gibier, a priori très éloigné puisque près de la limite du sauvage<sup>10</sup> selon Leach et vécu comme « très proche » par certains, pourrait relever de l'analyse de Descola. La frontière communément admise entre hommes et animaux dans l'ontologie naturaliste semblerait se brouiller. Le présupposé de différence d'intériorité qui définit cette forme d'identification des humains et des non-humains serait, consciemment ou non, remis en cause par une partie de la

population. La domination de la culture sur la nature serait à rediscuter. De fait, nos données<sup>11</sup> permettent de tester cette hypothèse et celle de Milliet concernant la réification des animaux d'élevage et la forte valorisation des animaux de compagnie. Sur l'ensemble de la population la hiérarchie est la suivante : d'abord les hommes (score moyen 7,68/10), puis les animaux de compagnie (6,81/10), les animaux sauvages (6,05/10) et enfin les animaux d'élevage (5,76/10). Milliet a raison. Et le terrain ethnographique permet de le confirmer : une de nos informatrices, pourtant très opposée à l'abattage, dit préférer consommer des animaux d'élevage intensif car :

*« Ils sont faits dans des usines, ils sont faits pour ça, on les bourre, on les bourre, mais c'est pas pareil, un lièvre ou un lapin qui gambade, ou un chevreuil qui gambade, de le savoir dans mon assiette, eh bien ça m'attriste un peu ».*

Cependant, derrière ces résultats moyens se cachent des hiérarchies différentes selon les répondants. Si l'on fait le calcul « score des hommes moins score des différentes catégories d'animaux », on constate ci-dessous qu'une partie non négligeable de la population (23,2 %) considère les hommes comme inférieurs à tous les animaux et près de 10 % placent hommes et animaux sur un parfait pied d'égalité. (Tab.7)

L'hypothèse de Leach serait donc à nuancer ou à actualiser compte-tenu du contexte contemporain car, ne l'oublions pas, elle date du début des années 1960<sup>12</sup> : les animaux sauvages ne seraient pas aussi distants des hommes qu'il l'imagine, ou, du moins, cette distance physique implique une proximité avec la nature qui, étant elle-même

<sup>10</sup> On peut regretter à cet égard que les résultats de l'enquête ne soient pas précis sur ce point puisque rien ne permet de dire si le gibier consommé est issu de chasse ou d'élevage. La longueur des questionnaires ne permettait malheureusement pas d'entrer dans tous les détails.

<sup>11</sup> On peut regretter ici que nous ayons limité notre classification des animaux à trois catégories et non quatre comme le préconise Leach. Sa théorie de la « bonne distance » nous était apparue au moment de l'élaboration du questionnaire plus intéressante pour analyser la consommation d'espèces plus ou moins acceptées que pour cette étude de la hiérarchie des espèces animales, hommes compris.

<sup>12</sup> Elle est parue pour la première fois en 1964 dans un ouvrage dirigé par Eric H. Lenneberg, *New Directions in the Study of Language*, MIT Press, Cambridge Massachussets, sous le titre « Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse ».

**Tableau 7 : Différences de scores entre hommes et divers types d'animaux**

Différences de scores	Hommes inférieurs	Hommes égaux	Hommes supérieurs	Total
Hommes - animaux de compagnie	27,2 %	11,3 %	61,4 %	100,0 %
Hommes - animaux sauvages	24,9 %	9,9 %	65,1 %	100,0 %
Hommes - animaux d'élevage	18,9 %	9,4 %	71,7 %	100,0 %
Hommes - tous animaux	23,2 %	9,7 %	67,1 %	100,0 %

actuellement très valorisée, les valorise du même coup. On en revient à Descola : la distinction entre nature et culture s'estompe. Ou plutôt, le statut de sujet ou d'objet se modifie et animaux de compagnie et sauvages se voient accorder par une partie de la population le premier, alors que les animaux d'élevage en sont réduits au second, conformément aux résultats de Milliet.

Si l'on analyse le lien entre la place des animaux et des humains dans la hiérarchie et l'acceptation

de l'abattage, on constate que plus on place haut l'homme (score de 7,95/10), plus on accepte la mort donnée aux animaux et moins il y a de différence hiérarchique entre l'homme et tous les types d'animaux (différence de 1,04 point), plus on refuse cette pratique. En revanche, acceptation ou refus de l'abattage n'ont rien à voir avec la place des animaux d'élevage dans la hiérarchie, place subalterne quoi qu'il en soit. On est donc bien face à une logique de domination ou d'égalitarisme. (Tab.8)

**Tableau 8 : analyse de variance entre acceptation de l'abattage et places hiérarchiques dévolues aux hommes et aux animaux.**

Abattage	Scores Hommes/10	Différences de scores Hommes-tous animaux	Scores Animaux d'élevage/10
accepté	<b>7,95</b>	1,91	5,62
refusé	7,45	1,04	5,94
GLOBAL	7,68	1,48	5,76
F test	F=5,1 p=0,006 D	F=9,88 p=0,001 D	F=2,47 p=0,083 ND

En creusant plus avant le problème, on note que le rapprochement hommes-animaux, lorsqu'il a lieu, se fait par un double mouvement de dévalorisation des hommes et de revalorisation des animaux. Que se passe-t-il donc là ? De quelle partie de la population est-ce le fait ? La thèse d'Adams (1994), posant le végétarisme comme une manifestation de solidarité entre catégories dominées (elle propose une alliance femmes - animaux), fournit une piste. Si ce n'est pas une

question de genre (aucun lien n'apparaît dans nos données sur ce point), pourrait-ce être une question de classes sociales ? C'est à ce niveau que les concepts sociologiques peuvent venir en appui des acquis anthropologiques, d'autant qu'une telle classification peut donner une forme d'homogénéité à une population en soi fort hétérogène. De fait, à partir des classes sociales définies à la manière de Bourdieu, on constate que le rapprochement hommes-animaux (différence de



1,05 point) concerne essentiellement la classe modeste, la classe supérieure étant, a contrario,

largement plus dominatrice et acceptant plus volontiers la mort donnée aux animaux.(Tab.9)

**Tableau 9 : analyse de variance entre classes sociales et places hiérarchiques dévolues aux hommes et aux animaux.**

	Scores Hommes/10	Différences de scores Hommes-tous animaux	Scores Animaux d'élevage/10	Refus de l'abattage
Classe supérieure	8,25	2,29	5,70	-0,38
Classe moyenne	7,93	2,08	5,16	0,04
Classe modeste	7,44	1,05	6,02	0,06
GLOBAL	7,67	1,48	5,76	0,00
F test	F=8,41 p=0,001 D	F=17,11 p=0,001 D	F=12,9 p=0,001 D	F=4,89 p=0,008 D

L'adoption du discours de compassion vis-à-vis des animaux et plus généralement de la nature ne relèverait donc peut-être pas d'une adhésion à l'éthique environnementaliste mais plutôt d'une solidarité entre « opprimés ».

Mais jusqu'où va cette solidarité ?

Nous avons vu que moins on refusait l'abattage, plus souvent on consommait de viande, et que les membres de la classe supérieure acceptaient plus facilement l'abattage. Logiquement, ils devraient donc être ceux qui consomment le plus souvent de la viande. Or il n'en est rien : c'est même le contraire ! (Tab.10)

Comment expliquer ce paradoxe ? Bourdieu et sa théorie de la distinction peuvent servir à décoder le phénomène à travers deux dimensions : d'une part le statut social de la viande, d'une part le statut social du corps.

L'attrait statutaire de la viande (il faut « gagner son bifeck » puis le « défendre ») est avéré. La classe supérieure, pourtant dominatrice et carnivore sans complexe, bouderait donc les viandes, qu'elle a un temps eues pour apanage, car leur accès aisé ne lui est désormais plus exclusif. L'hypothèse est confortée par le fait que ce sont les viandes blanches qu'elle consomme significativement moins (porc et jambon blanc en particulier...), or elles sont souvent moins chères que les rouges, et donc peu valorisantes.

D'autre part, depuis que nous sommes en situation de pléthore alimentaire, être « bien en chair » n'est plus un signe d'appartenance aux classes privilégiées, bien au contraire. Même s'il n'est pas ici question de discuter des bienfaits ou méfaits nutritionnels de la consommation de viande, force est de constater dans nos données un lien entre

**Tableau 10 : classes sociales et fréquences de consommation de viandes.**

	Fréquence annuelle de consommation toutes viandes	Fréquence annuelle de consommation viandes rouges	Fréquence annuelle de consommation viandes blanches
Classe supérieure	447,43	173,68	242,98
Classe moyenne	480,61	176,17	271,4
Classe modeste	502,5	186,99	288,08
Test de Kruskal Wallis	Khi2=7,454 p=0,024 D	Khi2=1,486 p=0,476 ND	Khi2=12,047 p=0,002 D



fréquence de consommation de viande et IMC élevé<sup>13</sup>. Ainsi, la classe supérieure aurait adopté avant les autres non seulement le discours diététique mais les comportements liés à la recherche de minceur, ce qui pourrait à terme bien augurer de l'allègement progressif de la population, et nettement moins bien des revenus des éleveurs...

## CONCLUSIONS

Du point de vue du rapport à la viande et aux animaux, même si certains des résultats de cette recherche nécessitent des travaux complémentaires pour être tout à fait probants, deux points peuvent être considérés comme acquis :

- les mangeurs français contemporains aiment la viande et ne sont pas prêts de renoncer à leur statut de prédateur plus ou moins assumé ;
- la consommation de viande est un fait complexe et multifactoriel que l'on n'a pas fini d'explorer.

Du point de vue de l'objectif méthodologique annoncé, deux conclusions s'imposent :

- l'hétérogénéité de la population étudiée n'entame guère la solidité de la plupart des acquis de l'anthropologie mais permet de mettre en évidence l'intérêt complémentaire de la prise en compte de concepts sociologiques tels que la classe sociale qui donne à un grand groupe une forme d'homogénéité ;
- le fait que les observations quantitatives confirment les résultats obtenus au préalable qualitativement conforte l'idée selon laquelle la méthode qualitative ne saurait se réduire à un statut de méthode exploratoire (Martin, 2005), statut auquel trop souvent sociologues et professionnels du marketing quantitativistes veulent la réduire. Les données quantitatives ne servent que quand on les

a, et donc quand on a pensé à mesurer les « bonnes » variables... En ce sens, une phase qualitative préalable au quantitatif permet de générer des concepts et d'en repérer les indicateurs pertinents. Mais, au-delà de ce rôle, la recherche qualitative permet, on l'a vu, d'élaborer des théories qui résistent ensuite à une confrontation aux données quantitatives. De plus, lorsque les données quantitatives n'ont plus rien à dire, lorsque l'analyse se heurte à l'absence de données, une nouvelle phase qualitative peut permettre de jeter la lumière sur des points demeurés obscurs voire inexplicables. C'est en tout cas le parti que nous avons pris en allant, dans le courant de l'été 2005, interviewer en face à face et en profondeur des répondants à l'enquête de fin 2003, et ce avec profit.

Dans le domaine de la recherche de nouvelles façons de comprendre nos contemporains, le qualitatif peut se passer du quantitatif, la réciproque n'est pas vraie.

## BIBLIOGRAPHIE

ADAMS C. J., *Neither man nor beast: Feminism and the defense of animals*, Continuum, New York, 1994.

BOURDIEU P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979.

CAZES-VALETTE G., « Genres et viandes : vers un troisième sexe ? », 17<sup>e</sup> Congrès de l'AISLF, CR17 « Sociologie et anthropologie de l'alimentation », Tours, juillet, [www.lemangeur-ocha.com](http://www.lemangeur-ocha.com), 2004.

DESCOLA Ph., *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF, Gallimard, Paris, 2005.

DIGARD J.-P., *Les français et leurs animaux. Ethnologie d'un phénomène de société*, Hachette Littérature, Paris, 1999.

FISCHLER C., *L'omnivore*, Odile Jacob Points, Paris, 1993.

HERITIER F., *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris, 1996.

<sup>13</sup> Il est plus que probable cependant que la viande ne soit pas prise seule et qu'il faille par conséquent, pour comprendre ce résultat, analyser la structure complète des repas pris par les consommateurs de viande. Mais ce n'est pas l'objet du présent débat.

LEACH E. R., *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980.

*Le marché des produits carnés et avicoles 2004*, OFIVAL, Paris, 2005.

MARTIN V., «Les études qualitatives. Les approches qualitatives en sciences sociales et leur prolongement en marketing. Zoom sur l'entretien non-directif», *Revue française du marketing*, n°204 - 4/5, septembre 2005.

MECHIN C., *Bêtes à manger. Usages alimentaires des Français*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1992.

MILLIET J., «Manger du chien ? C'est bon pour les sauvages», *Revue Française d'Anthropologie*, oct.-déc. 1995.

OSSIPOW L., *La cuisine du corps et de l'âme. Approche ethnologique du végétarisme, du crudivorisme et de la macrobiotique en Suisse*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1997.

VIALLES N., *Le sang et la chair. Les abattoirs du Pays de l'Adour*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987.

VOLLE P., «Le concept de risque perçu en psychologie du consommateur : antécédents et statut théorique», *Recherche et Applications en Marketing*, vol. 10, n°1, 1995.



# POURQUOI MANGE-T-ON CERTAINS ANIMAUX ET PAS D'AUTRES ?

Jean-Pierre Digard

## Réflexions sur le statut relatif des animaux domestiques

Les communications précédentes l'ont montré : dans toutes les sociétés, on peut manger *des* animaux, à condition toutefois de *ne pas* manger *indistinctement de tous* les animaux. Pourquoi cette distinction ? Comment sont choisis les animaux que l'on mange et ceux que l'on ne mange pas ? Telles sont les questions auxquelles cette communication voudrait s'efforcer de répondre, en examinant un cas parmi d'autres : celui de la civilisation occidentale moderne. Cette civilisation est d'autant plus intéressante pour notre démonstration que la religion chrétienne, qui y domine, n'impose aucun interdit alimentaire, à la différence de ses homologues juive et musulmane. A ce propos, remarquons au passage qu'il ne suffit pas d'établir la liste des interdits religieux ; encore faut-il en découvrir la logique, ce qui, me semble-t-il, n'a pas été fait jusqu'à présent.

Avant d'être — si toutefois elle l'est — sacrifice ou métaphore d'une domination, la consommation de chair animale, dans sa matérialité, se présente d'abord à l'observateur comme une action humaine sur des animaux, dans un contexte socio-culturel particulier. Contrairement à une opinion très répandue de nos jours dans le public qui croit ou aimerait voir partout la Nature, les relations aux animaux sont éminemment culturelles, c'est-à-dire qu'elles varient d'une époque à une autre et d'un endroit à un autre. Chaque société investit en effet dans ses relations avec les animaux un ensemble particulier de techniques (élevage, dressage, utilisation, etc.), de représentations, de croyances relatives aux animaux, voire de sentiments envers eux (attachement, respect, compassion, mépris, répulsion, peur...). Cet ensemble constitue le « système domesticatoire » propre à telle ou telle

société, à telle ou telle période de son histoire (Digard, 1990, p. 176-179). Comme l'indique le mot *système*, les éléments qui le composent ne sont intelligibles que s'ils sont considérés ensemble; isolés les uns des autres, ils apparaissent vides de sens.

## DES RELATIONS HIÉRARCHISÉES

La caractéristique majeure du système domesticaire occidental moderne est que tous les animaux n'y sont pas utilisés et traités de manière uniforme et qu'ils ne se voient pas accorder le même statut (Digard, 1999).

L'un des aspects les plus visibles de notre société est la place qu'y occupent les animaux de compagnie, par leur nombre (plus de 45 millions, dont 8,4 millions de chats et 7,9 millions de chiens, répartis dans 52 % des foyers), et par leur statut familial, proche de celui des enfants. *Le caractère commun à tous ces animaux est de ne servir à rien d'autre qu'à la compagnie de leurs maîtres*: les chiens de garde, de berger ou de chasse ne sont pas des animaux de compagnie; le chat, ci-devant prédateur du rat noir (*Rattus rattus*), n'est devenu animal de compagnie qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'arrivée du surmulot (*Rattus norvegicus*) contre lequel il s'est révélé inefficace. En retour, les animaux de compagnie ont droit à tous les égards, et rien n'est de trop beau pour eux (ils représentent dans le budget des familles un poste équivalent à celui des transports en commun et génèrent un chiffre d'affaires de plus de 3,5 milliards d'euros par an).

A l'inverse, les animaux de rente (20 millions de bovins, 15 millions de porcs, 10 millions d'ovins et de caprins, 300 millions de volailles et de lapins) que nous élevons aujourd'hui presque à seule fin de les tuer pour les manger, sont de plus en plus produits en batterie et abattus à la chaîne, découpés et conditionnés de

manière à aboutir dans nos assiettes sous des formes (steaks, charcuterie...) et même sous des mots qui éloignent le souvenir des animaux vivants (cf. les distinctions de l'anglais entre *pork* et *pig*, *mutton* et *sheep*, *beef* et *ox*, ainsi que le vocabulaire français de la boucherie: aloyau pour le rein, macreuse pour l'épaule, bavette pour le flanc, gigot, jambon ou tranche pour la cuisse, etc.) (cf. Elias, 1973, p. 167-173; Vialles, 1988; Dalla Bernardina, 2006, p. 147-152).

Il faut, pour être complet, ajouter au tableau la faune «sauvage», qui occupe une position symétrique et inverse de celle des animaux de compagnie: symétrique parce que les deux catégories partagent la même «inutilité»; inverse parce que, loin d'être anthropisés comme les animaux de compagnie, la faune sauvage est réputée (à tort ou à raison) indemne de toute action humaine.

## DES ANIMAUX RÉDEMPTEURS

Toutes les sociétés pratiquent, sous des formes et à des degrés divers, ce traitement différencié des animaux. L'exemple des sociétés de chasseurs-collecteurs (Amérindiens, Inuits, peuples sibériens, Pygmées, etc.) est particulièrement éclairant. Ces sociétés vivent dans la crainte que les gibiers se liguent contre les chasseurs pour les attaquer ou leur échapper, réduisant ainsi les humains à la famine. Pour conjurer ce danger, les chasseurs s'appliquent à ne pas froisser la susceptibilité des animaux, à adoucir leur mort, à s'excuser quand ils les tue ou à leur dissimuler qui les tue, en une sorte de «comédie de l'innocence» (Dalla Bernardina, 1991, p. 36). En outre, les chasseurs rapportent au village ou au campement les petits d'animaux tués et les confient aux femmes; celles-ci les élèvent avec et comme leurs propres enfants, au sein, s'il s'agit de mammifères (Milliet, 1987), ou avec des aliments prémastiqués; après quoi, ces animaux

suivent partout leurs mères adoptives. Ils sont dès lors assimilés à la société humaine et se trouvent frappés d'un interdit alimentaire : consommer leur chair serait assimilé à un acte d'anthropophagie. Cet apprivoisement spécifiquement féminin représente une contrepartie, un rachat des méfaits dont les hommes se rendent coupables envers les animaux en les chassant (cf. Descola, 1986, p. 248-290, 400; Erikson, 1987; Testart, 1987; Digard, 1999, p. 150-156).

L'unité de l'espèce humaine autorise à penser que le statut privilégié que nous, Occidentaux modernes, accordons, de façon tellement ostentatoire, à nos animaux de compagnie représente elle aussi une antidote à la culpabilité que provoque en nous le traitement que nous infligeons aux animaux de rente. Autrement dit : nous ne nous sentons autorisés à tuer et à manger des boeufs ou des porcs que dans l'exacte mesure où nous nous interdisons de manger du chien ou du chat et où nous nous faisons un devoir de traiter ostensiblement ceux-ci presque aussi bien — quand ce n'est pas mieux, parfois... — que nos propres enfants (Digard, 1999, p. 153-156).

## DES ÉVOLUTIONS DANS LE TEMPS CONGRUENTES

L'actuelle hiérarchisation des animaux n'a fait que reprendre, en l'accroissant, celle qui avait cours dans la société rurale française avant le tournant des années 1950. On y distinguait, d'une part, les animaux à identité individuelle, autorisés à pénétrer dans l'habitation humaine (chien, chat) ou logés individuellement, à proximité immédiate de celle-ci (cheval, cochon), et, d'autre part, les animaux à identité collective (bétail, volaille), maintenus dans des bâtiments communs (étable, bergerie, poulailler)(Digard, 1999, p. 44-46).

Comme si cette hiérarchisation ne suffisait pas, manquait de visibilité, on n'a eu de cesse, au moins

depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, de mastodontiser les plus gros (bovins dépassant la tonne) et de miniaturiser et d'infantiliser les plus petits, les animaux familiers (chiens nains, lapins nains, porcs nains, poneys nains), pour les rendre plus émouvants, plus attachants (Morris, 1987, p. 139).

Après 1960, l'écart s'est encore creusé. D'un côté, la pression du productivisme sur les animaux de rente n'a cessé de s'accroître, dans une indifférence quasi générale. De l'autre, le phénomène animal de compagnie s'est amplifié, le nombre de ces animaux passant en France de 26 millions en 1988, à 45 millions en 1999.

A chaque dégradation *visible* du statut des animaux de rente, on note en outre une recrudescence des manifestations du phénomène animal de compagnie. C'est ainsi que le tournant des années 1990 et 2000 aura été marqué, d'un côté, par des abatages massifs de troupeaux suspects de contamination par l'ESB ou la fièvre aphteuse, et par le spectacle télévisé de gigantesques bûchers de bovins et d'ovins; de l'autre, par le lancement à grand renfort de publicité du parfum pour chiens *Ô my dog!* par un colloque sur le « chien-citoyen » au Sénat le 29 janvier 2001, par le défilé de mode canine par la « styliste » Marie Poirier au Musée de la Chasse à Paris le 7 février 2001, par des parodies de « recherches » sur les zoothérapies tendant à démontrer que « l'animal peut se substituer aux bienfaits des relations humaines », par la montée en puissance des NAC (« nouveaux animaux de compagnie »), etc.

Guy Debord avait-il vu juste? La société occidentale est-elle une *Société du spectacle* (Debord, 1967)? Toujours est-il que, loin d'être contradictoires, élevage intensif, jusqu'à la mort, de certains animaux, et sensibilité surprotectrice à l'égard d'autres animaux, sont bien les deux faces inséparables d'une même réalité. L'une et l'autre tendance ont chacune leurs acteurs,

leurs partisans, leurs militants, entre lesquels le fossé d'incompréhension se creuse chaque jour davantage.

## LE CAS EXEMPLAIRE DU CHEVAL, « ANIMAL INTERMÉDIAIRE », ET DE L'HIPPOPHAGIE

Cependant, les deux groupes « animaux de rente » et « animaux de compagnie » ne sont pas totalement imperméables. À certaines époques et dans certains contextes, il est arrivé que des espèces passent de l'un à l'autre. Tel fut, on l'a vu, le cas du chat, ancien prédateur du rat noir, devenu animal de compagnie au XVIII<sup>e</sup> siècle. De nos jours, sous nos yeux, un autre animal s'est engagé sur la même voie : le cheval. Vers 1950, date de la motorisation définitive de l'agriculture et des transports civils et militaires, le cheval a en effet quitté la sphère de l'utilitaire pour entrer dans celle des loisirs. La popularisation et la féminisation des sports équestres ont entraîné simultanément une élévation du statut culturel de cheval, qui tend désormais vers celui de l'animal de compagnie (Digard, 2004, p. 181-200; Tourre-Malen, 2006). Cette modification des sensibilités à l'égard du cheval n'est pas sans incidences sur ses utilisations, en particulier pour la boucherie.

Née en France au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, après une intense campagne de promotion orchestrée par le naturaliste Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire (1805-1861), professeur au Muséum, et par le vétérinaire militaire Emile Decroix (1821-1901), l'un des fondateurs de la SPA, la consommation humaine de viande de cheval fut autorisée en France par l'ordonnance du 9 juin 1866 mais ne réussit à s'imposer, au moins dans certaines couches sociales, qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle (Digard, 2004, p. 177-178).

Le premier aspect qui mérite d'être souligné est celui des motivations de cette campagne en faveur de l'hip-

pophagie. Ces motivations furent diverses et se succédèrent dans le temps. Ce furent d'abord celles d'un savant humaniste du XIX<sup>e</sup> siècle, dont le principal souci, scientifique aussi bien que social, était d'exploiter les ressources de la nature au mieux des intérêts humains. Le raisonnement de Geoffroy-Saint-Hilaire était simple : la population augmentait et il convenait d'améliorer son niveau de vie et sa santé ; la viande de cheval n'était pas consommée mais pouvait l'être ; il fallait donc convaincre les hommes de manger du cheval. Cependant, des interrogations sanitaires subsistaient, de sorte que Geoffroy-Saint-Hilaire ne vit pas le couronnement de ses efforts. Tout en s'associant aux préoccupations hygiénistes de son précurseur, Decroix était mû aussi et surtout par un souci de protection du cheval ; il était en effet fréquent à cette époque d'exploiter les chevaux jusqu'à leur dernier souffle et de les voir mourir d'épuisement en pleine rue sous les coups des charretiers (Lizet, 1982, p. 167-173). Là aussi, le calcul était simple : la perspective de la vente des chevaux pour la boucherie allait inciter leurs propriétaires à les maintenir « en état » et à les ménager dans leurs vieux jours. La campagne pour l'hippophagie fut du reste activement soutenue par la SPA. Cependant, ni l'une ni l'autre argumentation ne suffit à emporter la conviction générale. Le siège de Paris en 1870 a contribué mais n'a pas non plus suffi à installer l'hippophagie dans les mœurs des Français (Nourrisson, 1995, p. 303.). Celle-ci a en effet rencontré de vives résistances, au moins jusqu'en 1890 (Pierre, 2001).

Ces résistances — c'est le deuxième aspect à souligner — furent tout aussi diverses que les motivations de départ de la campagne. Tandis que certains cercles positivistes criaient à la régression sociale, les milieux professionnels de la boucherie, pour des raisons moins pures, accusaient la viande chevaline d'insalubrité (Nourrisson, 1995, p. 302-303). Mais l'opposition la plus vigoureuse émanait des deux extrémités de l'échelle sociale. Aux échelons inférieurs, les « classes laborieu-

ses» se montraient réticentes à renoncer à leurs habitudes de consommation pour une nourriture certes moins coûteuse mais qu'elles percevaient comme un expédient de crise; à l'inverse, «une petite bourgeoisie soucieuse d'économie y a davantage recours» (Guillaume, 1995, p. 309-310). En haut de l'échelle sociale, les aristocrates et les cavaliers militaires voyaient, quant à eux, dans l'hippophagie une sorte de trahison envers un compagnon d'armes (communication personnelle d'Éric Pierre). C'est du reste, de manière plus générale, chez les officiers de cavalerie et les vétérinaires militaires qu'est née, dans les années 1830, l'«utopie militaro-cavalière» (Rochas-Séon, 1839) du respect du cheval, et c'est en partant du cas des équidés que s'est constitué le mouvement de protection des animaux: Jacques-Philippe Delmas de Grammont, rédacteur de la première loi de protection des animaux domestiques, dite loi Grammont, votée en 1850, était lui-même officier de cavalerie (Bouchet, 1993, p. 188-189, 332-333; Brelot, 1997; Pierre, 2001).

## LA CONTRADICTION CONTEMPORAINE ENTRE HIPPOPHAGIE ET STATUT DU CHEVAL

Or, par un remarquable retournement de situation, les deux raisons premières du succès de l'hippophagie jouent aujourd'hui contre elle. D'une part, la crainte de la trichinellose – crainte en réalité peu justifiée dans les conditions actuelles de contrôle sanitaire des viandes destinées à l'alimentation humaine –, d'autre part et surtout, les nouvelles sensibilités «animalitaires» (selon le mot d'Hemingway, 1938), ont concouru au recul constant, depuis un quart de siècle, de la consommation de viande de cheval.

Depuis l'instauration de l'hippophagie, la destination finale de la plupart des chevaux était la

boucherie. Au début des années 1970, dans le but de sauver les races de trait de la débâcle agricole, l'administration française des Haras a voulu aller plus loin dans cette voie et a mené une campagne active mais controversée pour mettre sur pied une «filière» Viande chevaline à part entière et tenter une reconversion de ces races en races à viande. Un élevage chevalin orienté vers la boucherie existait déjà peu ou prou dans les pays comme la Belgique, la Hollande, la Suisse romande ou le nord de l'Italie, où l'hippophagie s'était bien installée dans les mœurs alimentaires; d'autres, au contraire, comme la Grande-Bretagne, les pays scandinaves, l'Allemagne ou la Suisse allemande avaient continué à s'abstenir de consommer du cheval. Un siècle et demi après les campagnes hippophagiques du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et face à la montée de nouvelles sensibilités populaires défavorables à l'hippophagie, la boucherie chevaline montre aujourd'hui d'évidents signes d'une crise durable, peut-être irréversible et qui pourrait bien lui être fatale. C'est ainsi qu'en France, malgré une active politique de soutien, la consommation de viande de cheval a chuté de façon continue de 90 000 tonnes en 1970 à 60 000 tonnes en 1990 puis à 30 000 tonnes en 2000, entraînant un effondrement de la production de 45 000 tonnes en 1970 à 11 000 tonnes en 1990 et à 13 000 tonnes en 2000 (regain dû essentiellement à la crise de la «vache folle»), le déficit étant comblé par des importations de chevaux vivants en provenance de Pologne et sous forme de carcasses en provenance d'Argentine et des Etats-Unis principalement. De ce fait, la viande de cheval souffre d'un handicap supplémentaire: elle est devenue une viande chère. Stagnant depuis 2000 à 2 % de la consommation carnée des Français, l'hippophagie pourrait donc bien se réduire à un court intermède – un siècle et demi –, dont les races de trait, aujourd'hui sans autre usage d'importance, risquent de sortir encore un peu plus fragilisées.

## CONCLUSION

Mieux que tout autre, l'exemple du cheval montre bien sûr que l'on ne mange pas indifféremment de n'importe quels animaux, mais surtout que le choix des animaux que l'on mange peut varier dans le temps, en fonction de divers facteurs, notamment sociaux et culturels. Parmi ceux-ci, la distance, socialement construite, qui sépare les humains de certains animaux apparaît déterminante. Pour pouvoir manger des animaux, nous devons mettre de la distance entre eux et nous. À l'inverse, les animaux que nous admettons dans notre environnement social proche, ne sauraient être tués ni mangés. Les protectionnistes radicaux savent donc parfaitement ce qu'ils font quand ils tentent de réduire, de dissimuler, de banaliser, voire même de condamner comme «spécistes», les différences entre les humains, en qui ils ne voient que des animaux parmi d'autres –des «*human animals*», appellation qu'ils préfèrent à celle de «*humans*», jugée par eux trop «anthropocentrique» (Beard & Cerf, 1994, p. 29)– et les animaux, promus «*nonhuman beings*» (ibid., p. 71).

La consommation de viande représente donc bien l'un des critères distinctifs de deux conceptions du monde opposées, notamment par la place qu'elles reconnaissent à l'homme, place banale ou subalterne, ou, au contraire, place éminente, fruit, non de quelque «création» ou autre «*intelligent design*», mais de l'évolution naturelle des espèces.

## BIBLIOGRAPHIE

- Beard, H., ; Cerf, C., 1994 *The official politically correct dictionary and handbook*, Londres, Harper Collins Publishers.
- Bouchet, G., 1993 *Le cheval à Paris de 1850 à 1914*, Genève-Paris, Droz («Mémoires et documents de l'École des Chartes»).
- Brelot, C.-I., 1997 «Noblesse et animal domestique au XIX<sup>e</sup> siècle», *Cahiers d'Histoire*, t. 42, n° 3-4, p. 639-653.

Dalla Bernardina, S., 1991 «Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut», *L'Homme*, n° 120, p. 33-50.

Dalla Bernardina, S., 2006 *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*, Paris, Métailié.

Debord, G., 1967 *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel.

Descola, P., 1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'économie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Digard, J., 1990 *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard («Le Temps des Sciences»).

Digard, J., [1999] *Les Français et leurs animaux. Ethnologie d'un phénomène de société*, Paris, Hachette Littératures («Pluriel»), 2005.

Digard, J., 2004 *Une Histoire du cheval. Art, techniques, société*, Arles, Actes Sud.

Elias, N., 1973 *La Civilisation des mœurs* (1939), Paris, Calmann-Lévy.

Erikson, P., 1987 «De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne», *Techniques et Culture*, n° 9, p. 105-140.

Guillaume, P., 1995 «Succès et déboires de l'hippophagie à la Belle Époque», in: Festival d'histoire de la ville de Montbrison, *De Pégase à Jappeloup, cheval et société*, Montbrison, Ville de Montbrison, p. 309-320.

Hemingway, E., 1938 *Mort dans l'après-midi*, Paris, Gallimard.

Lizet, B., [1982] *Le cheval dans la vie quotidienne. Techniques et représentations du cheval de travail dans l'Europe industrielle*, Paris, Jean-Michel Place, 1996.

Milliet, J., 1987 «Un allaitement insolite», in: J. Hainard et R. Kaehr (eds.), *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'Ethnographie, p. 87-118.

Morris, D., 1987 *Le chien révélé*, Paris, Calmann-Lévy.

Nourrisson, D., 1995, «Comment les Français se sont-ils mis à manger du cheval?», in: Festival d'histoire de la ville de Montbrison, *De Pégase à Jappeloup, cheval et société*, Montbrison, Ville de Montbrison, p. 297-308.

Pierre, E., 2001 «Aux origines des mouvements de protection animale en France au XIX<sup>e</sup> siècle: le cheval», in: *Cheval et différence*, Parthenay, Fédération Handi Cheval, p. 28-33.

Rochas-Seon, J.-B., 1839 *Histoire d'un cheval de troupe*, Paris, L. Bouchard-Huzard.

Testart, A., 1987 «Deux modèles du rapport entre les hommes et l'animal dans les systèmes de représentations», *Études Rurales*, n° 107-108, p. 171-193.

Tourre-Malen, C., 2006 *Femmes à cheval. La féminisation des sports et des loisirs équestres: une avancée?* Paris, Belin.

Vialles, N., 1988 «La viande ou la bête», *Terrain*, n° 10, p. 86-96.

# LE MANGEUR, L'ACHETEUR ET LE BIEN-ÊTRE DES ANIMAUX DE FERME

Unni Kjaernes et Randi Lavik\*

Une étude dans sept pays  
européens

La population européenne se préoccupe de plus en plus des animaux, de leur vie et de leur relation à l'être humain. A en croire les discours publics, les mobilisations sociales et les initiatives politiques, le bien-être des animaux de ferme semble faire partie des nouvelles priorités de nos sociétés, en tant que problème social, que celles-ci doivent prendre en considération (Blokhuis *et al.*, 2003). Cette tendance se reflète également dans des initiatives commerciales, avec un certain nombre de projets dont l'objectif est de se différencier sur le marché ou d'améliorer sa réputation et sa légitimité. Les sondages d'opinion montrent que le public s'inquiète de la façon dont le bétail est traité (European Commission, 2005). Les débats actuels se caractérisent par l'association faite entre le bien-être

animalier et l'individu « consommateur ». Partant de données issues des sondages, cet article cherche dans un premier temps à explorer cette perspective particulière qu'est la relation entre les hommes et les animaux d'élevage et la façon dont ces derniers sont traités, pour ensuite aborder la question du point de vue des individus, acheteurs et consommateurs.

Dans la mesure où les animaux sont gardés pour les besoins des hommes, leur bien-être est très largement tributaire de la manière dont les hommes les traitent. Selon Ingold, l'émergence des sociétés pastorales a vu la relation entre hommes et animaux passer d'une relation de confiance à un principe de domination – le fait que l'homme se préoccupe des animaux ne remet pas en question sa position de

\* Traduction anglais/français de Miriam Perier

maître (Ingold, 1994). Pour d'autres, les animaux domestiqués font partie du monde des objets, ils sont en quelque sorte des « choses ». La notion d'« animal machine » de Descartes se trouve mise à mal par la reconnaissance croissante de la douleur que les animaux peuvent endurer. Mais cela n'exclut pas la question de la domination. Il existe des tensions entre le souci du bien-être des animaux et d'autres types de préoccupations humaines, y compris celles sous-tendues par le contexte du marché de production animalière (Buller & Morris, 2003), ou celles liées à la relation à la nourriture, comme l'hygiène et le goût. Ces conflits se sont exprimés par exemple dans les mouvements de défense des droits des animaux (Singer, 1985), mais on a plus largement tendance à se concentrer sur un équilibre « pragmatique » entre les besoins des hommes et ceux des animaux, qui rend la question de la domination moins contestable. Cela se reflète notamment dans le discours moral, par lequel les philosophes soulignent la responsabilité éthique des individus dans la prise en compte du bien-être des animaux lorsqu'ils font des choix. (voir Korthals, 2004). La vision morale de la responsabilité des individus est également manifeste dans un certain nombre d'études économiques dans lesquelles le bien-être animalier est perçu (sans doute quelque peu paradoxalement) comme un « attribut du produit » de la même manière que le goût et le prix, et dans lesquelles les priorités se reflètent dans la demande (voir Bennett & Blaney, 2002). On considère souvent que si les gens se sentent concernés, ils font peu en pratique. La principale explication met en avant l'idée d'un processus qui oscille entre deux pôles, et où l'intérêt individuel aurait trop pris le dessus. Le problème social du bien-être des animaux de ferme est conçu autour de l'idée du refus des consommateurs de payer plus pour ce bien-être. Ceci signifie un déplacement de la problématique, d'un bout à l'autre de la chaîne de production alimen-

taire (de l'éleveur au consommateur)<sup>1</sup>. La principale mesure d'amélioration consisterait à éduquer la population et la convaincre d'être plus responsable dans ses achats, ce qui modifierait le marché – et l'élevage – en conséquence.

S'il y a, en sciences sociales, une longue tradition de critique de l'*Homo economicus*, cet individu égoïste qui fait des choix rationnels, peu de ces travaux semblent avoir abordé cette notion en termes de bien-être animal. L'attention s'est en effet concentrée autour des droits fondamentaux des animaux en tant que sujets ou demi-sujets, de la relation quasi humaine que les individus entretiennent avec leurs animaux de compagnie, et de la perception plus large de la Nature et du sauvage. (Buller & Morris, 2003, Tovey, 2003). Si la notion de bien-être animalier est spécifiquement évoquée, il est rare que l'on aborde le caractère des relations entre hommes et animaux au travers de l'alimentation et des actes d'achat, de préparation et de consommation de cette nourriture. La référence, pour peu qu'elle soit faite, est paradoxalement celle d'un consommateur « décontextualisé », implicitement un acheteur rationnel, ce qui reconnaît le contexte du marché mais ne remet pas en question une lecture économique de la consommation. Nous pensons que le bien-être des animaux devrait être perçu comme dépendant du caractère spécifique de la production commerciale de nourriture, tout en reconnaissant que la relation de l'homme à l'animal, telle qu'elle existe par la production alimentaire, dépasse la seule relation économique.

La relation de l'homme à l'animal et les processus transformant les animaux vivants en nourriture sont généralement perçus comme allant de soi, normalisés. Nous allons tenter de voir dans quelle mesure la légitimité du traitement des animaux et de la

<sup>1</sup> Dans le cadre d'un paradigme économique, ceci découle logiquement d'une lecture du marché « *consumer driven* » et l'idée du client roi dont les demandes et les préférences se reflètent parfaitement dans l'offre.

consommation de viande peuvent être remis en question. Sommes-nous en mesure d'observer un processus d'«ouverture»? Il est possible d'identifier deux aspects différents de cette ouverture: le premier suit ou est indiqué par le bien-être des animaux d'élevage en tant que question sociale, ce qui implique que les problèmes passent de la sphère privée à la sphère publique. Alors que le bien-être des animaux de la ferme a été (et demeure) la préoccupation des fermiers, dans une certaine mesure également celle des inspecteurs vétérinaires, il tend à être de plus en plus problématisé et politisé, interrogeant ainsi l'ampleur des difficultés, ce qui est bon pour les bêtes, les projets d'amélioration envisageables, etc. La division sociale des responsabilités est importante, et contrairement à la question des animaux domestiques, dans notre étude, les individus ordinaires ne sont concernés qu'indirectement, dans leurs rôles ou leurs aptitudes en tant que citoyens et acheteurs. Mais une autre ouverture existe qui découle des manières particulières dont les relations de l'homme à l'animal ont été institutionnalisées via la nourriture, c'est-à-dire largement fondées sur la séparation. Tels sont les effets qu'une attention et une problématisation peuvent avoir sur les manières implicites et normalisées dont les animaux sont transformés en nourriture, révélant et rappelant aux gens des questions qui peuvent soulever des dilemmes éthiques et des difficultés en termes de classification. Cet aspect fait plus référence aux individus qu'aux mangeurs. Cet article explorera ces aspects en se demandant si le bien-être des animaux est ou non une préoccupation de l'opinion publique européenne. Les individus y lient-ils leurs achats? Comment s'expriment les rapports qui sont faits entre l'acte de manger et le bien-être des bêtes? Les actes d'achat et/ou de s'alimenter constituent-ils des arènes d'action légitimes pour

agir en faveur de ce bien-être? Nous partons de l'hypothèse selon laquelle les implications des individus dans la question du bien-être animalier – en tant que citoyens, acheteurs et consommateurs – varient selon les pays européens en fonction des marchés et des procédures réglementaires, et des traditions culturelles autour de la nourriture et des animaux. Cette contribution discutera dans un premier temps et en détails certains aspects structurels et institutionnels des relations de l'homme à l'animal, telles qu'elles figurent dans nos sociétés contemporaines, par le biais de la nourriture. Du point de vue empirique, ce travail se fonde sur des enquêtes d'opinion dans sept pays européens. Ensuite, après avoir décrit les données, nous aborderons la question de savoir comment le bien-être des animaux de ferme intéresse l'opinion publique européenne, et dans un troisième temps, nous explorerons plus en détail la manière dont, et jusqu'à quel point, ceci est lié aux activités d'alimentation.

## LES RELATIONS DE L'HOMME À L'ANIMAL PAR LA NOURRITURE COMME PROCESSUS D'INSTITUTIONNALISATION<sup>2</sup>

La viande fait partie des habitudes alimentaires des Européens. En tant que nourriture, elle a une matérialité: des nutriments, une texture et une odeur. Mais la transformation de ces éléments en quelque chose qui peut être ingéré, incorporé, est un processus social qui est largement régulé par une organisation, des normes et des classifications. La sociologie et l'ethnologie se sont largement intéressées à la ques-

<sup>2</sup> Ce qui suit se fonde largement sur les travaux de Kjærnes, 2005, qui a elle-même largement collaboré avec M. Miele, M. Korthals, J.-P. Poulain, L. Petterson, R. Bennett, et C. Cowan. Voir Kjørstad, 2005.

tion de la relation entre les hommes et les animaux, et surtout à la question de tuer pour manger (Leach, 1980, Vialles, 1987, Fischler, 1990, Fischler, 1998, Méchin, 1998, Poulain, 1998). L'animal ne doit ni être trop proche, ni trop éloigné de l'homme pour pouvoir être comestible. Avant tout, ce sont les catégories intermédiaires, c'est-à-dire le gibier et les animaux d'élevage<sup>3</sup>, qui sont considérées comme comestibles, à l'inverse des catégories «sauvages» ou «de compagnie», plus problématiques (Leach, 1980, 263 – 297). Une certaine ambiguïté autour de ces classifications peut également les rendre non comestibles (Douglas, 1970). Mais il existe d'importantes distinctions dans ce système de hiérarchie en fonction du degré de proximité. Vialles (1987) met en avant deux approches significatives : l'approche «zoophagique» et «sarcophagique». Une personne à tendance «zoophagique» distingue clairement la différence entre l'animalité et l'humanité, ce qui lui permet de manger de la viande sans problème. Pour le «sarcophagique», la viande n'est comestible que si son origine est cachée, si l'animalité même de la bête est diminuée ou a totalement disparu. Fischler pousse plus loin cette idée en montrant les mécanismes utilisés par la cuisine moderne pour cacher l'origine animalière des produits à base de viande. Il montre que les vocabulaires culinaire et d'élevage sont utilisés dans le processus de classification des animaux pour cacher la nature même de l'animal. Ceci explique pourquoi les anglo-saxons élèvent des *sheep* et des *calves* mais mangent du *mutton* et du *veal*<sup>4</sup>. On peut ainsi appréhender un certain nombre d'efforts faits dans le marketing de la viande pour éviter de rappeler par le texte ou l'image l'origine vivante des animaux (et tout particulièrement l'élevage intensif et industriel). Cette étude prétend que les Français sont moins «sarcophagiques» que les Européens du Nord.

Mais la nature comestible de la viande est également liée au traitement de l'animal et à son abattage. Ceci ne peut avoir lieu sans une certaine précaution symbolique. Il est nécessaire de prendre en considération les domaines mythiques et religieux pour comprendre le processus de légitimation de l'abattage des animaux. Poulain aborde cette construction dans trois types de sociétés : les sociétés de chasseurs ; les sociétés pastorales dans lesquelles une relation privilégiée s'établit avec les animaux qui sont élevés ; et les sociétés modernes néo-techniques (Poulain, 2002). Dans les sociétés de chasseurs, il y a de nombreux exemples de prières ou même d'excuses adressées à l'esprit de l'animal au cours de cérémonies sacrificielles. Dans les sociétés pastorales ou agricoles-d'élevage, une autorisation divine est souvent nécessaire. Ainsi, certains rituels rassurent le mangeur en rendant la mort de l'animal acceptable du point de vue moral, évitant de la sorte qu'elle ne devienne une source d'anxiété, la mise à mort étant faite par un représentant ou sous les auspices de Dieu. Ceci aide à légitimer l'abattage des animaux. Dans les sociétés modernes occidentales, tuer des animaux pour se nourrir, et le faire de manière laïque, non religieuse, est une des conséquences de l'influence du christianisme. La production animalière est particulièrement significative dans la nourriture moderne. Si l'on décompose la viande suivant ses ingrédients primaires, elle perd de son animalité et de sa vitalité. «Dans l'industrie alimentaire, l'animal est devenu un objet, voir même moins que ça, rien qu'une chose» (Fischler, 1990, 133). Un processus tayloriste d'abattage dilue la responsabilité dans la mort de l'animal, et réduit ce dernier à un morceau de viande, pour rendre de la dignité à l'animal (Vialles, 1987).

Si d'un côté y a une «réification» et une «déanimalisation» de la viande, il y a en même temps une

<sup>3</sup> Ndlr : nous avons choisi de traduire «*domesticated animals*» par «animaux d'élevage» pour éviter toute confusion avec les animaux dits «de compagnie» également appelés «animaux domestiques» en français.

<sup>4</sup> Ndlr : cette distinction n'existe pas en français. On parle en effet de moutons et d'agneaux, qu'il s'agisse d'élevage ou d'art culinaire. Nous avons donc laissé les termes en anglais dans le texte. En France, en revanche, on distingue par exemple «cochon» et «porc».

sorte de compensation paradoxale dans laquelle l'animal vivant, dans son « état naturel », est personnifié et humanisé. Les développements scientifiques, comme on en trouve en ethnologie, soulignent les complexités du comportement animalier, ce qui contribue à transformer l'image moderne de l'animal qui devient ainsi intelligent et capable de ressentir des émotions. Pour les gens ordinaires, les animaux de compagnie sont assimilés à des personnes, gagnant par là un statut très élevé, et faisant ainsi l'objet d'une attention exagérée (Franklin, 1999). Ils deviennent littéralement des membres de la famille. Il y a une identification entre cet animal domestique et l'homme, ainsi qu'une projection des besoins humains sur la bête. Les animaux obtiennent le statut de sujet (ou de demi-sujet, Kjærnes & Guzman, 1998), un statut indépendant qui les éloigne de l'objet d'exploitation de l'homme. Les baleines, par exemple, ne doivent plus être chassées du fait de leur individualité particulière. Dans la sphère publique, cela s'exprime par des mobilisations en faveur des droits des animaux dans le cadre des expérimentations scientifiques, des spectacles et de la production de viande (voir Singer, 1985). Ces phénomènes de « personnification et de réification » peuvent être perçus comme un signe du statut ambivalent des animaux dans nos sociétés modernes, questionnant par la même la place de l'homme et l'ordre naturel des espèces animalières, et rendant la question de l'abattage des animaux difficile à gérer. La crise récente de la « vache folle » en est un exemple révélateur.

Mais la question du bien-être des animaux ne doit pas être isolée. Des transformations ont lieu dans les technologies et l'organisation impliquées dans la production alimentaire, ce qui affecte de manière significative les relations sociales. A l'heure actuelle, les questions de légitimité sont prioritaires dans le milieu alimentaire; elles sont formulées sous l'angle de « l'éthique alimentaire », de la méfiance ou d'un « revirement qualitatif », et traduites dans le consumérisme poli-

tique, les réformes réglementaires et les systèmes de distribution « alternatifs ». Le bien-être des animaux de ferme peut être perçu comme faisant partie de ces processus (Blokhuis et al., 2003, Korthals, 2004). Le système de production et de distribution alimentaire a beaucoup évolué, notamment par une vague de professionnalisation et par des changements dans la manière dont nous entendons ce qu'est la nourriture de bonne qualité. C'est pourquoi les influences culturelles en termes de relations de l'homme à l'animal (comme la personnification des animaux), et certaines caractéristiques des systèmes d'approvisionnement alimentaire semblent entraîner une ouverture dans la gestion sociétale des animaux à vocation alimentaire. Cela remet en question les normes et les systèmes de classement ainsi que les procédures organisationnelles. Que se passe-t-il derrière les murs des abattoirs? Pouvons nous manger des œufs de poules enfermées dans des cages minuscules? Les méthodes modernes et scientifiques de prévention des maladies des animaux sont-elles bonnes pour les bêtes – et pour nous? De telles questions peuvent se référer à des attentes que nous avons en tant qu'acheteurs et consommateurs, lorsque la consommation de viande devient contingente de la manière dont sont traités les animaux (Kjærnes & Guzman, 1998). Elles peuvent aussi mener à (ou indiquer) une réémergence de dilemmes éthiques plus profonds dans nos sociétés modernes sur le fait de transformer en viande des animaux vivants, ce qui, en conséquence, interroge la légitimité de l'abattage d'animaux dans un but alimentaire ainsi que la comestibilité de la viande elle-même.

Ces dilemmes et contingences sont gérés et font partie d'institutions sociales qui régulent de manière normative et organisationnelle la production alimentaire et la consommation; c'est-à-dire en premier lieu les marchés, les familles et les Etats. La séparation entre animaux vivants et nourriture n'est pas uniquement une question de distinctions symboliques. Typiquement, dans les sociétés modernes, la



consommation de nourriture est séparée spatialement de l'élevage des animaux, de leur transport et de leur abattage, et peu sont ceux qui ont une expérience directe ou peuvent contrôler le traitement du bétail. Cette division du travail entre institutions sociales implique une spatialisation du savoir, une organisation complexe et une division des responsabilités (voir Fine, 1998, Green, Harvey & McMeekin, 2003). Le nombre et les types d'agents économiques impliqués dans des échanges interdépendants sont larges et évolutifs. En effet, la complexité des technologies et des systèmes d'approvisionnement a énormément augmenté l'asymétrie de l'information. Notons que dans la main d'œuvre impliquée dans la production alimentaire, la proportion des acteurs commerciaux augmente. Ceci signifie que le consommateur en bout de chaîne, celui qui achète et mange les aliments, a de moins en moins de prise sur ce qui se passe avec la nourriture – et avec l'animal. Mais dans le même temps, de plus en plus d'efforts organisationnels sont faits pour garantir des formes d'anticipation et de transparence. Le contrôle direct de l'acheteur-consommateur a diminué, pendant que le contrôle organisationnel (indirect) augmente. Tout échange entre fournisseur et consommateur se caractérise par une asymétrie de pouvoir et d'information, mais aussi par une certaine interdépendance. Si les fournisseurs dépendent de la vente de la nourriture, il est toujours possible qu'il y ait des abus de pouvoir, tant en termes de passagers clandestins que d'un mépris général des préoccupations et des intérêts des consommateurs. La confiance est donc au cœur du débat (Kjærnes 1999). Une des particularités classiques de la confiance du consommateur est la supposition, généralement implicite, que le fournisseur, responsable, respecte les normes et les attentes communes qui sont associées à la nourriture. Le scepticisme peut refléter des doutes élémentaires et des dilemmes éthiques, mais il peut aussi représenter une méfiance directe à l'égard des institutions de l'industrie alimen-

taire dans leur aptitude à et leur volonté de bien traiter les animaux.

Tout ceci ne signifie pas que les actes d'achat, de cuisine et de consommation sont à négliger. Ces activités constituent en effet des éléments quotidiens significatifs et riches en sens. Ils représentent des manières habituelles et tacites de gérer les doutes et les dilemmes associés à la nourriture, aux questions de bien-être des animaux ou d'abattage. Les routines alimentaires apparaissent dans le cadre d'interrelations complexes avec les fournisseurs, de divisions particulières du travail, des responsabilités et du pouvoir, comme des normes et des croyances partagées (et contestées) au sujet tant du bien-être des animaux que de la consommation de cette nourriture. Acheter chez un boucher et préparer des produits locaux implique des interrelations très différentes de celles qui opèrent lorsque l'on achète des plats tout prêts et préemballés dans des supermarchés dont la chaîne d'approvisionnement est intégrée et mondiale. Les actions des individus en tant que consommateurs – leurs pratiques d'achats et leurs revendications dans des arènes publiques et politiques – sont façonnées et influencées par de telles conditions. En même temps, ces différents types de relations sociales impliquent des processus classificatoires et normatifs assez distincts dans le cadre de la transformation de l'animal en nourriture.

Cette reconnaissance des processus institutionnels impliqués dans la production et la consommation de nourriture d'origine animale forme le fondement de l'approche comparative que nous avons appliquée à notre enquête empirique. Ces processus sont essentiels pour appréhender le contexte concret de nos vies quotidiennes, nos expériences et nos histoires, et les reconnaître peut aider à comprendre les variations, les tensions et les conflits, ainsi que les changements (ou l'absence de changements). Une perspective comparative peut aider à révéler les conditions et les proces-



sus perçus comme évidents et qui sont normalisés dans un cadre particulier. Nous espérons, par cet exercice, aborder la question du bien-être des animaux comme elle est perçue par l'acheteur et le consommateur de la nourriture en question.

## L'ENQUÊTE

Par le biais d'une série d'études, le projet *Animal Welfare Quality* étudie les liens existants entre d'un côté, le bien-être des animaux de ferme, tel qu'il est mesuré et contrôlé par les scientifiques, et de l'autre les conceptions, les attentes et les pratiques qui y sont liées dans différents contextes nationaux<sup>5</sup>. Un sous projet en sciences sociales s'est attaché aux producteurs, aux systèmes de distribution et aux consommateurs. Cet article s'attache quant à lui à identifier des modèles d'opinions publiques et d'attitudes (envers la viande et les animaux), comme cela ressort des sondages d'opinion par échantillons représentatifs. L'enquête comporte des données sur sept pays européens : la Hongrie (HO), l'Italie (IT), la France (FR), la Grande Bretagne (GB), les Pays Bas (PB), la Norvège (NO) et la Suède (SU). Afin d'obtenir des entretiens standardisés et directifs, les données ont été collectées par le biais d'entretiens téléphoniques assistés par ordinateur (*Computer-Assisted Telephone Interviews* - CATI), conduits par *TNS Global* (pour une description détaillée de la méthodologie employée, voir Lavik, 2006). L'intégralité de l'entretien, y compris la présentation de la thématique, ne devait pas dépasser 20 minutes. Les données ont été collectées entre le 12 et le 27 septembre 2005. A notre connaissance, il n'y a eu, à la période de l'étude, aucun scandale lié au bien-être des animaux qui ait pu influencer les opinions des personnes interrogées. La grippe aviaire a atteint l'Europe après que nous

ayons collecté les données. L'enquête est fondée sur un échantillonnage représentatif de 1 500 personnes par pays. Les échantillons sont classés par âge, région, sexe et taille du foyer.

A travers le questionnaire, ont été abordées les pratiques d'achat et de consommation, les opinions sur la consommation et le bien-être des animaux, les attitudes et les croyances liées aux animaux et à leur traitement, ainsi qu'une gamme de questions socio-démographiques plus larges. Il a été construit à partir d'un processus de communication approfondi entre les différentes équipes de travail dans les pays étudiés. Avant le début des entretiens, les questions ont été testées dans les sept pays, et des ajustements ont été faits en fonction des retours sur la durée, la validité, les formulations des questions et les traductions. Après cette phase de pilotage, tous les enquêteurs ont reçu des instructions communes, mais le questionnaire a tout de même été soumis à des chercheurs appartenant aux cultures et aux cadres institutionnels des différents pays concernés pour validation. Cependant, nous ne pouvons pas ignorer la possibilité que certaines questions aient été interprétées différemment selon les environnements nationaux et culturels, y compris la notion même de « bien-être des animaux de ferme » (voir aussi Roux & Miele, 2005).

Les données ont principalement été traitées comme des opinions publiques globales dans le but de trouver des modèles caractéristiques des différents pays. Cela permet une discussion au niveau institutionnel et une combinaison avec d'autres sources d'information, plutôt que la recherche de mécanismes au niveau individuel, comme des liens entre attitudes et comportement. Les analyses présentées dans cet article sont principalement fondées sur des distributions de fréquence univariée comparées entre elles

<sup>5</sup> Cette étude fait partie du projet de recherche *Welfare Quality* qui a été cofinancé par la Commission européenne dans le cadre du sixième programme cadre, contrat No. FOOD-CT-2004-506508. Le texte présente les opinions de l'auteur et ne reflète pas nécessairement la position de la Commission qui ne sera pas tenue pour responsable de l'utilisation qui pourra être faite de l'information. Le projet *Welfare Quality* est décrit sur : [www.welfarequality.net](http://www.welfarequality.net).

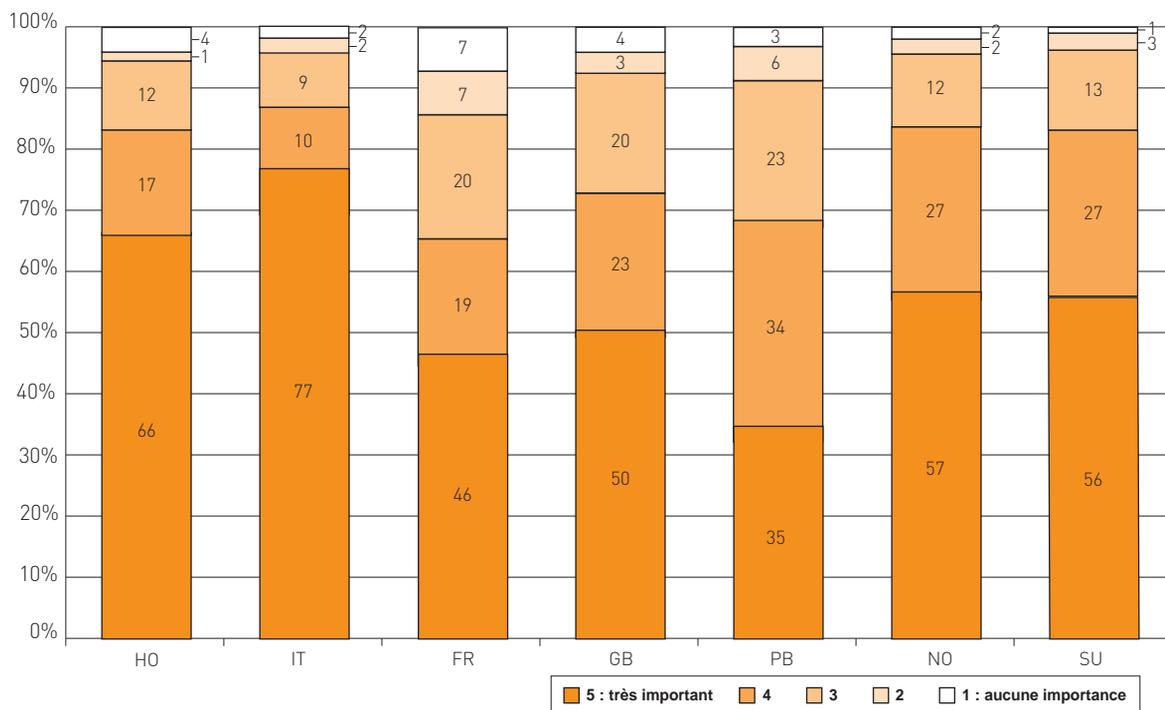
par pays. Les réponses manquantes et les « ne sais pas » n'ont généralement pas été pris en compte.

## LA QUESTION DU « BIEN-ÊTRE DES ANIMAUX DE FERME »

La question du bien-être des animaux de ferme a émergé en tant que telle au début des années 1990 et semble à présent avoir acquis une certaine importance auprès de nombreux Européens (Bennett, 1995, Bennett, 1997, Berg, 2002, Hughes, 1995, Magnusson *et al.*, 2001, Miele & Parisi, 2001). Nous avons trouvé dans notre étude des réponses géné-

ralement très positives à la question abordant cet intérêt particulier. Le (Graphique 1) montre que dans tous les pays étudiés, très peu d'individus répondent ne pas se préoccuper du tout ou très peu du bien-être des animaux de ferme. La grande majorité des personnes interrogées dans les sept pays apparaît dans les catégories de réponses très positives (4 et 5). Les Français et les Néerlandais semblent un peu moins concernés (respectivement 65 et 69 % dans ces catégories), les Anglais sont dans la moyenne, et les Hongrois, les Suédois, les Norvégiens, et en tête, les Italiens, sont très enthousiastes. Cela ne nous indique toutefois pas un engagement intense, mais plus un certain consensus autour de la question du bien-être des animaux de ferme comme un fait socialement désirable en Europe.

**Graphique 1 : Quelle est l'importance, pour vous, de la question du bien-être des animaux de ferme en général, sur une échelle de 1 à 5 ? (1= aucune importance, 5= très important). Pourcentages. Les absences de réponse et les « ne sais pas » n'ont pas été pris en compte<sup>6</sup>.**

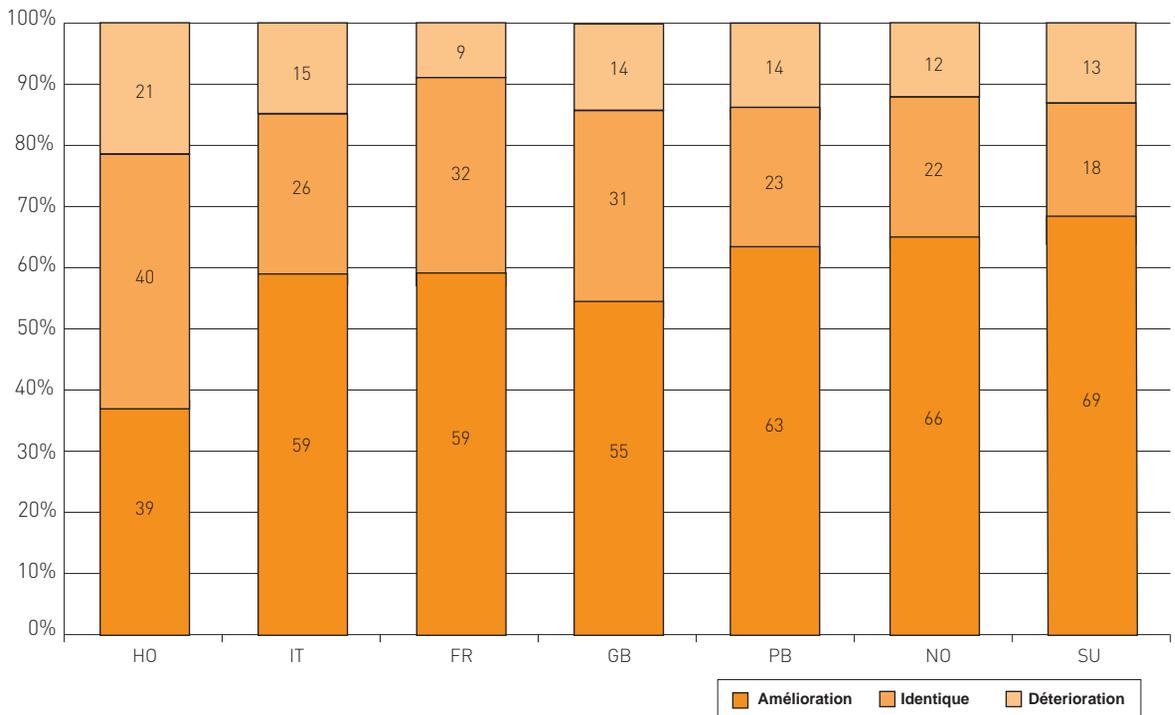


<sup>6</sup> Pondéré. A l'exclusion des « ne sais pas ». (N = HO: 1462, IT: 1478, FR: 1497, GB: 1490, PB: 1489, NO: 1493, SU: 1496).

Répondre qu'un sujet est important n'implique pas automatiquement de s'en préoccuper ou de s'en inquiéter. L'une des questions porte sur le fait de savoir si les personnes interrogées considèrent que les conditions de vie des animaux se sont améliorées ou détériorées dans leur pays<sup>7</sup>. Cette question peut être liée non seulement au fait de savoir si les gens souhaitent s'engager à titre personnel, mais aussi au fait de savoir si ces personnes font confiance aux acteurs impliqués dans la production de viande et à ceux qui contrôlent et surveillent les procédures. En règle générale, la plupart des personnes interrogées considèrent que le bien-être des animaux s'est amélioré dans leur pays ces dix dernières années (Graphique 2). La proportion de

ceux qui répondent dans ce sens va de 55 à 69 %, à la seule exception de la Hongrie. Seule une minorité d'individus pense que les conditions se sont détériorées. Cet optimisme concernant les tendances du traitement des animaux est en accord avec des recherches antérieures qui ont montré que, lorsqu'elle est interrogée sur la sécurité alimentaire ou la nutrition, la majorité des individus tend à être plus optimiste que pessimiste (Poppe & Kjærnes, 2003). En Europe (occidentale), la majorité pense qu'il est possible de moderniser le secteur alimentaire pour résoudre des problèmes comme ceux de la sécurité et du bien-être des animaux. Mais le pourcentage des individus plus critiques ne doit pas être ignoré. De plus, entre un quart et un tiers

**Graphique 2 : En général, pensez vous que le bien-être des animaux en {PAYS} ces dix dernières années s'est amélioré, est resté le même, ou a empiré ?<sup>8</sup>**



<sup>7</sup> En général, au cours des dix dernières années, pensez-vous que le bien-être des animaux de ferme en {PAYS} s'est amélioré, est resté équivalent, ou s'est détérioré ?

<sup>8</sup> Pondéré. A l'exclusion des « ne sais pas ». (N = HO: 1310, IT: 1365, FR: 1483, GB: 1384, PB: 1434, NO: 1463, SU: 1393).



des personnes interrogées déclarent ne pas avoir observé de changements majeurs, les proportions les plus élevées étant (après la Hongrie) la France et la Grande Bretagne. Cette catégorie intermédiaire n'est pas nécessairement neutre car l'absence de changement peut également indiquer que l'on pense que les conditions sont aussi mauvaises – ou aussi bonnes – qu'avant.

Les questions suivantes ont porté sur l'élevage de certaines espèces en particulier ainsi que sur les conditions de leurs transports et leur abattage. Les réponses indiquent qu'en dépit de l'optimisme, il y a également des inquiétudes, surtout pour ce qui touche au traitement des poulets (Tab.1). A l'exception de la Hongrie, entre 40 et 57 % des personnes interrogées considèrent que les conditions de vie

**Tableau 1 : Préoccupation pour le bien-être des porcs, des poulets, des vaches laitières<sup>9</sup>, le transport<sup>10</sup>, et l'abattage<sup>11</sup>. Proportion de pourcentage 1+2 (1=très faible)**

	HO	IT	FR	GB	PB	NO	SU
Porcs	22	32	42	21	44	12	14
Poulets	29	50	57	56	49	46	40
Vaches laitières	15	15	15	12	10	3	5
Transport	60	65	52	48	56	34	34
Abattage	58	56	44	42	47	25	23

des poulets sont mauvaises à très mauvaises. En ce qui concerne les porcs, peu de Norvégiens et de Suédois estiment que la situation est mauvaise ou très mauvaise, ce qui n'est pas le cas de plus de 40 % de Français ou de Néerlandais. Peu s'inquiètent pour les vaches laitières. Si l'on prend les trois espèces simultanément, on observe que les Norvégiens, les Suédois et les Hongrois constituent les trois groupes de population à se faire le moins de soucis au sujet des conditions d'élevage. Par ailleurs, en Norvège et en Suède peu de personnes s'inquiètent des conditions de vie des porcs et des vaches laitières. L'élevage de poulets suscite en revanche bien plus d'anxiété, particulièrement en Grande Bretagne et en Italie. Les niveaux les plus élevés se trouvent en

France et dans les Pays Bas, principalement parce qu'ils s'inquiètent plus que les autres des conditions de vie des porcs. Si nous nous intéressons aux méthodes de transport<sup>12</sup> et d'abattage<sup>13</sup>, les chiffres sont plus élevés (Tab.1). Si l'on réunit les réponses aux questions qui ont soulevé le plus de critiques (1 et 2), on observe que plus de 40 % des individus ont une perception négative des deux sujets, à l'exception de la Norvège et de la Suède, où les proportions sont bien plus faibles. Dans tous les pays, les conditions de transport génèrent plus de peurs que les méthodes utilisées pour l'abattage et ce sont les individus interrogés en Italie et en Hongrie qui évaluent le plus négativement les conditions de transport et d'abattage des bêtes.

<sup>9</sup> Selon vous, quel est le degré de bien-être des animaux suivants en {PAYS}, sur une échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à «très mauvais» et 5 à «très bon»? Porcs/Poulets/Vaches laitières. Pondéré. N = 1 500 dans chaque pays. A l'exclusion des «ne sais pas».

<sup>10</sup> Que pensez-vous des méthodes de transport des animaux en {PAYS}, en utilisant cette même échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à «très mauvaises» et 5 à «très bonnes». Pondéré. N = 1 500 dans chaque pays. A l'exclusion des «ne sais pas».

<sup>11</sup> Selon vous, comment traite-on les animaux dans les abattoirs en {PAYS} sur une échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à «très mal» et 5 à «très bien»? Pondéré. N = 1 500 dans chaque pays. A l'exclusion des «ne sais pas».

<sup>12</sup> Que pensez-vous des méthodes de transport des animaux en {PAYS}, à partir de cette même échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à très mauvais et 5 à excellent?

<sup>13</sup> Et selon vous, comment pensez-vous que les animaux sont traités dans les abattoirs en {PAYS}, sur une échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à très mal et 5 à très bien?



On observe généralement que les sujets de préoccupation sont très différents. Les Italiens semblent les plus inquiets, particulièrement en ce qui concerne le transport et l'abattage. Les Français et les Néerlandais sont plutôt inquiets dans l'ensemble, et plus que les Italiens en ce qui concerne les conditions d'élevage. Les préoccupations des Hongrois se concentrent sur les méthodes de transport et d'abattage, tandis qu'ils sont très peu à dire que les conditions d'élevage sont inacceptable du point de vue du bien-être des animaux. Les Norvégiens et les Suédois sont nettement moins inquiets pour tous ces aspects. En dehors de l'élevage des poulets, peu de Scandinaves considèrent que les conditions de vie des bêtes sont mauvaises.

L'approvisionnement moderne en nourriture est tel que peu de gens peuvent juger du traitement des animaux sur la base de leur propre expérience. Bien que nous puissions nous y intéresser, la séparation institutionnelle empêche presque tout contact direct; nous ne savons que peu de choses et on nous informe rarement de ce qui se passe. Les résultats de cette étude indiquent que tout le monde n'est pas capable ou ne souhaite pas faire de jugement sur le traitement des animaux. Le nombre de personnes qui répondent «ne sais pas» est assez élevé pour toutes les questions spécifiques concernant les conditions de vie des animaux de ferme (Tab.2). Pour les autres questions, les proportions de «ne sais pas» oscillent entre 1 et 2 %. Pour ces

**Tableau 2 : Proportion des individus qui déclarent ne pas savoir si les conditions de vie des animaux de ferme sont bonnes ou mauvaises (en pourcentage)**

	HO	IT	FR	GB	PB	NO	SU
Porcs	12	20	2	12	3	3	9
Poulets	10	16	1	7	1	2	6
Vaches laitières	15	16	1	7	2	1	4
Transport	8	16	1	8	2	7	10
Abattage	28	26	3	18	10	6	19
Amélioration ou détérioration des conditions de vie des animaux	13	9	1	8	4	2	7

questions, la proportion de «ne sais pas» est particulièrement élevée en Hongrie et en Italie. Par exemple, dans le cas des méthodes d'abattage, 28 % des Hongrois et 26 % des Italiens ne savent pas si les méthodes utilisées dans leurs pays sont acceptables. La Suède et la Grande Bretagne forment le groupe du milieu, tandis que les Pays Bas, la Norvège et la France ont les taux de «ne sais pas» les plus bas. Les taux élevés de réponses de «ne sais pas» indiquent qu'un certain nombre d'individus ont du mal à évaluer le niveau de bien-être des animaux de ferme. Le manque de connaissance et de questionnements peut en être une des principales explications.

Si nous nous attachons à l'importance générale que les gens accordent au bien-être des animaux du point de vue de l'expression de leurs inquiétudes et doutes, nous observons que pour les Français et les Néerlandais, cette question a une moindre importance du point de vue personnel que dans les autres pays. Ils semblent, dans le même temps, être ceux qui s'inquiètent le plus des conditions dans leurs pays. L'inverse se produit lorsque les Norvégiens, les Suédois et les Hongrois affirment que le bien-être des animaux en général est un sujet de grande importance personnelle – mais simultanément sont ceux qui s'inquiètent le moins des conditions de vie des animaux dans leurs pays. En termes de compa-



raison, il y a plus d'équilibre entre l'importance placée dans le bien-être des animaux en général et les préoccupations en faveur des conditions de vie des animaux chez les Anglais et les Italiens. Mais de manière générale les personnes interrogées partagent un intérêt et un optimisme (moins évident toutefois dans le pays en transition qu'est la Hongrie), avec des variations bien plus larges lorsqu'il s'agit de juger des conditions spécifiques. Les différences peuvent bien entendu être fondées sur une bonne connaissance des conditions de vie des bêtes; peut-être les animaux de ferme sont-ils mieux traités en Scandinavie? Mais les variations de réponses peuvent également dépendre de l'attention que les médias portent à la question, de conceptions différentes en fonction des animaux, ainsi que du caractère particulier des différentes industries. Ainsi, alors que les Hongrois sont généralement plus inquiets et plus pessimistes, ils jugent les conditions de vie des poulets relativement bonnes. Pour la plupart des Hongrois, l'élevage de poulets fait référence aux basses-cours et aux fermes de petite taille, avec des contacts relativement proches entre bêtes et hommes, ce qui est très différent des idées générales que se font les gens de la production de poulets dans les industries les plus « industrialisées ».

Comme nous l'avons déjà mentionné, de nombreux efforts sont faits par des acteurs économiques et politiques pour mettre en place des mesures visant à améliorer le bien-être des animaux de ferme. Cette enquête indique que ces efforts ont l'aval de l'opinion publique. De manière assez surprenante, la plupart des gens semblent croire aux capacités d'amélioration propres du système existant. De ce point de vue, il est difficile d'évaluer dans quelle mesure les inquiétudes et les critiques reflètent un processus plus profond de remise en cause de la gestion et de la transformation institutionnelles des animaux en nourriture. La question est aussi de savoir jusqu'à quel point les gens ressentent le

besoin et la possibilité de s'engager. Comment et jusqu'à quel point les individus considèrent-ils le bien-être des animaux lorsqu'ils font leurs courses et qu'ils mangent ?

## LE BIEN ÊTRE ANIMAL ET LES CONSOMMATEURS

La consommation de viande a été largement remise en cause ces dernières années. Les divers scandales liés au secteur de la viande et les débats des médias de masse peuvent être des facteurs favorisant une certaine prise de conscience, ainsi qu'une augmentation du nombre de lois en faveur de l'amélioration du bien-être des animaux au sein de l'UE. De nombreuses personnes sont sceptiques à propos de la consommation de viande, que ce soit en référence à la sécurité et à l'environnement ou au problème plus fondamental de manger de la nourriture qui implique de tuer des animaux (i.e. Miele et Parisi 2001, Kjærnes & Guzman, 1998, Lavik & Kjørstad, 2005, Magnusson & Koivisto Hursti, 2004). Le scepticisme peut se refléter dans des changements dans la demande, mais pas systématiquement. Les statistiques de la consommation montrent des chutes significatives en ce qui concerne le bœuf en particulier après la crise de l'ESB en Italie, en France et en Grande Bretagne. Dans d'autres pays comme la Suède, les Pays Bas et la Norvège, les inquiétudes n'ont eu presque aucune conséquence en termes de demande (Kjørstad, 2005). Certaines études comparatives montrent que la confiance dans les acteurs du secteur alimentaire peut au moins partiellement expliquer ces différences. (Poppe & Kjærnes, 2003, Miele & Parisi, 2001). Même lorsque des changements à court terme ont eu lieu après la crise de l'ESB, ils se sont rarement transformés en tendances à long terme. Cette combinaison de fluctuations et de stabilité peut exprimer le caractère complexe de la consumma-



tion de viande, avec certaines conditionnalités et des routines tacites profondément structurées.

La transformation des animaux vivants en nourriture comestible implique certaines constructions socioculturelles normatives élémentaires. Mais les attentes et les jugements se façonnent également dans le cadre de routines quotidiennes et d'expériences, en interaction avec nos proches, mais aussi et surtout avec les principales institutions alimentaires, les acteurs et les réseaux de la société civile. Aucun de ces aspects ne peut être réduit à une activité ou un contexte, comme les achats, les mets, ou les discours publics sur l'alimentation. Les habitudes alimentaires et la « consommation » représentent une gamme complexe d'activités, qui elle-même implique une série de contextes institutionnels et de normes. Nous achetons de la nourriture dans des magasins ou des marchés (ou nous nous la procurons ailleurs), la ramenons chez nous, la cuisinons ou la conservons, et nous la servons et la mangeons sous la forme de mets, dans des assiettes. Nous pouvons alternativement manger au restaurant ou chez des amis. Si des sujets contemporains liés à la consommation de viande émergent de la séparation croissante entre la consommation et la production, cela se fait dans les contextes que nous venons d'énumérer. Par exemple, nous (ou notre partenaire) achetons du jambon d'un détaillant en particulier, dont l'approvisionnement fait partie d'une chaîne complexe d'éleveurs de porcs, de transporteurs, d'employés d'abattoirs ou de l'industrie de transformation, où les procédures peuvent impliquer des technologies et une expertise de pointe, contrôlées et surveillées par des programmes internes intensifs et des inspecteurs publics, le tout sujet à plus ou moins de contrôle public et de mobilisations sociales. Pris ensemble, de tels « systèmes » ou réseaux peuvent aller du système monolithique petit, local

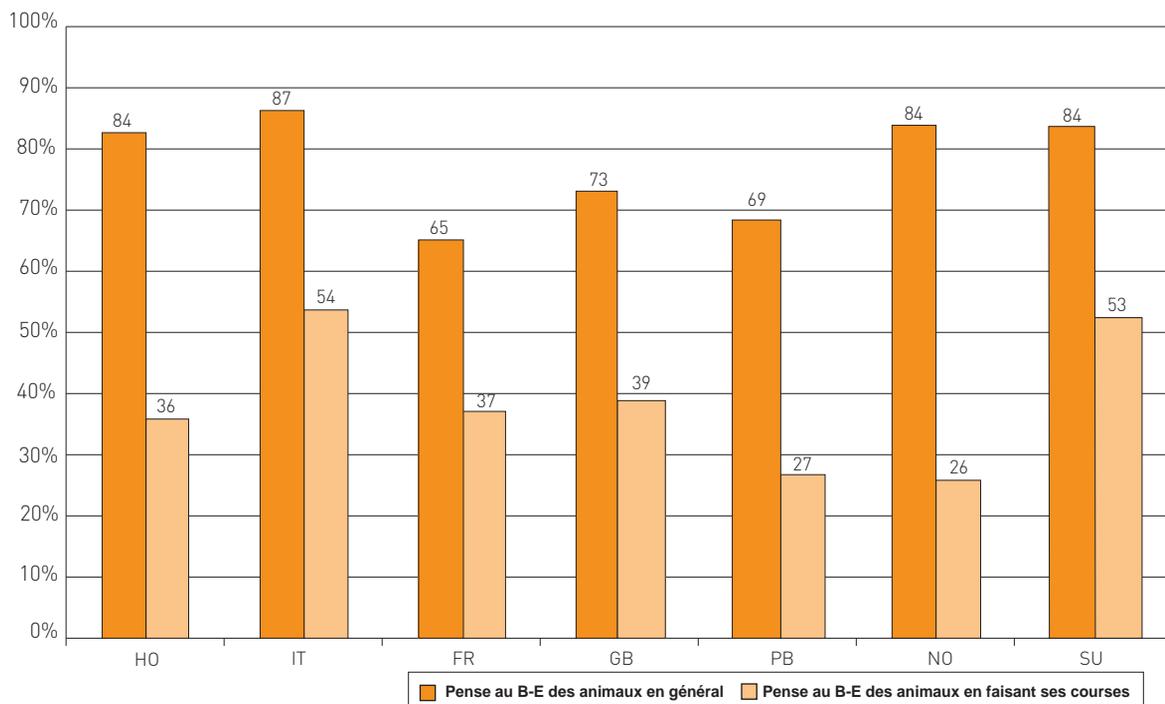
et fragmenté à des chaînes de fournisseurs mondiales, intégrées et hautement compétitives (voir Kjærnes, Harvey and Warde, à venir, Roux & Miele, 2005).

Pour que l'on puisse acheter des produits alimentaires spécifiques dont la production respecte le bien-être des animaux, encore faut-il un marché qui différencie sur ces aspects. Les choix doivent être disponibles et il doit y avoir l'information nécessaire pour ces choix. Les alternatives doivent par ailleurs être acceptables en termes de prix, de sécurité, de qualité, etc., ce qui n'est pas toujours le cas. Par ailleurs, certaines revendications en faveur de l'amélioration du bien-être des animaux de ferme sont formulées comme des actions de consommateurs et des sources d'innovation dans le traitement des bêtes. Il nous paraît donc pertinent de nous interroger sur le degré d'association entre le bien-être des animaux et l'acte d'acheter.

Le (Graphique 3) compare la question de l'intérêt général pour le bien-être des animaux à une question spécifiquement liée aux achats. Si la majorité déclare penser au bien-être des animaux en général, un nombre bien moins important déclare y penser en faisant ses courses, ce qui n'est pas très surprenant. Faire ses courses ne concerne qu'une seule arène, très spécifique, dont la pertinence dépend d'un certain nombre de facteurs, comme le degré de différenciation du marché, notamment en référence au bien-être des animaux. Nous devons aussi nous souvenir que tout le monde ne fait pas les courses, et en particulier du fait de la division sexuelle du travail en lien avec l'alimentation. Ainsi, bien que pour un certain nombre de personnes interrogées la question n'est pas très pertinente, les proportions restent relativement élevées, et bien plus élevées que ce que n'indiquent les parts de marché des



**Graphique 3 : Pense au bien-être des animaux en général<sup>14</sup> (pour tous), Pense au bien-être des animaux en faisant ses courses (pour ceux qui achètent de la viande)<sup>15</sup>. Proportion de pourcentage 4+5 sur une échelle de 1 à 5**



produits qui respectent le bien-être des animaux (Roux & Miele, 2005). De surcroît, les variations nationales ne reflètent pas les variations de disponibilité. Une des hypothèses pourrait être que le bon traitement des bêtes est associé à des thématiques plus larges, comme la production biologique, l'élevage intensif de moutons, ou encore des produits alimentaires de grande qualité dans une région ou un pays en particulier. En conséquence, ce que les individus déclarent faire en tant que consommateurs « consciencieux » ne reflète pas l'approvisionnement de produits qui respectent le bien-être des animaux tel que le montrent les labels. Nous pourrions qualifier cela de manque de « conformité » ou encore

d'« incohérence entre les attitudes et les actions », et d'optimisme exacerbé en ce qui concerne ses propres efforts. Toutefois, si nous percevons les achats comme des habitudes socialement et normativement encadrées, il nous faut considérer le cadre élargi du bien-être des animaux tel qu'il est socialement et culturellement formaté par la sélection de produits et de sa conceptualisation dans le marketing et la labellisation.

## CONSOMMER DES ANIMAUX ?

Nous sommes donc face à, d'un côté, une controverse publique et de l'autre à une attention du

<sup>14</sup> Quelle est, pour vous, l'importance de la question du bien-être des animaux sur une échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à « sans importance » et 5 à « très important » ? Pondéré. A l'exclusion des « ne sais pas » (N = HO: 1462, IT: 1478, FR: 1497, GB: 1490, PB: 1489, NO: 1493, SU: 1496).

<sup>15</sup> Lorsque vous achetez de la viande ou des produits à base de viande, à quelle fréquence pensez-vous au bien-être des animaux dont cette viande est issue, sur une échelle de 1 à 5, dans laquelle 1 correspond à « jamais » et 5 à « toujours » ? (Parmi ceux qui achètent de la viande). Pondéré. A l'exclusion des « ne sais pas » (N = HO: 1249, IT: 1173, FR: 1337, GB: 1330, PB: 1248, NO: 1364, SU: 1334).

marché portée sur le bien-être des animaux, rappelant de manière discursive l'« animalité » de la viande aux individus. Nous observons également que de nombreuses personnes en Europe agissent d'une certaine manière en introduisant des degrés de conditionnalité dans leur propre consommation de viande et ce, en référence au traitement des animaux. Reste la question de savoir si cela implique une certaine ouverture des tensions et des dilemmes liés à la consommation de viande.

Peut-être que la focalisation sur le traitement des animaux de ferme augmente la qualité de l'alimentation, mais cela rappelle aussi aux gens des questions morales difficiles liées à l'élevage et « au meurtre alimentaire » c'est-à-dire à l'abattage des animaux pour l'alimentation, d'où une contestation sur la consommation de viande et par extension de tous les produits alimentaires d'origine animale.

Le végétarisme, qui rejette la viande comme nourriture, peut être perçu comme un indicateur de ces tensions. Le phénomène végétarien est complexe, qu'il comprenne ceux qui restent à distance de toute nourriture d'origine animale, ceux qui refusent de manger certaines viandes, ou ceux qui ne mangent la viande qu'à quelques occasions. Une des manières de rendre cette question opératoire est de se demander plus concrètement à quel point la viande fait partie du régime alimentaire. Nous avons ainsi posé une série de questions sur la fréquence de la consommation des différents types de viande. En combinant ces questions, nous avons pu trouver les proportions de personnes qui mangeaient les types de viande sélectionnés, sur une base mensuelle ou plus rare. Les réponses à ces questions ont obtenu les taux les plus élevés au Royaume Uni avec environ 8 % des individus qui ne mangent de la viande que rarement. Dans les autres pays étudiés, les taux oscillent entre 2 et 5 % (Lavik 2006).

Ces chiffres ne sont que des approximations des réponses des individus aux questions d'ouverture et de remise en cause du processus de transformation de l'animal en viande. De nombreuses raisons peuvent expliquer que l'on ne mange pas de viande, certaines d'entre elles peuvent être liées, d'autres distinctes. Le goût, le bien-être et l'intérêt pour les animaux peuvent être très liés (Holm & Møhl, 1994, Kjærnes & Guzman, 1998). De plus, il peut y avoir des difficultés pratiques et sociales qui poussent à s'éloigner de la norme dominante de la consommation de viande. Les gens peuvent être très sceptiques, inquiets et incertains sans pour autant arrêter de manger de la viande (Lavik & Kjørstad, 2005). Les attitudes peuvent offrir des indications des dilemmes et de la légitimité associés à cette alimentation particulière.

Nous avons posé une série de questions sur ce que pensent les gens du fait de tuer les animaux pour se nourrir, de manger de la viande, et des liens qui sont faits entre le bien-être des animaux et le fait de manger de la viande. Dans un premier temps le (Tab.3) nous montre que lorsqu'on pose la question directement, une large majorité des individus des sept pays considèrent qu'il est normal de tuer des animaux de ferme pour se nourrir, le taux le plus élevé étant en Norvège et le plus faible aux Pays Bas. Un tiers des Néerlandais répondent que cela les dérange un peu ou beaucoup. Les chiffres sont plus faibles lorsque la question porte sur la chasse. Mais si cet aspect est acceptable en Scandinavie, de nombreuses personnes le refusent dans les autres pays. Il ne faut pas oublier que si la chasse est une activité commune en Suède et en Norvège, elle est bien plus contestée et controversée dans les autres pays, et ce pour de nombreuses raisons.

Nous avons posé quelques questions en référence à la consommation de viande, la question sous-jacente étant celle de la dé-animation. Des propor-



**Tableau 3. Proportions d'individus qui approuvent fortement la consommation de viande et d'animaux vivants sur une échelle de 1 à 5 (en pourcentage)**

	HO	IT	FR	GB	PB	NO	SU
Tuer pour se nourrir	80	70	73	73	69	87	82
Chasser pour se nourrir	36	21	44	40	29	84	80
Les animaux ressentent la douleur comme les humains	81	56	56	64	73	50	65
Il est mauvais de manger un animal qui n'a pas eu une bonne vie	54	65	62	55	49	37	54
Meilleur goût	65	68	45	48	38	46	42
Santé humaine	69	72	51	59	41	38	48
N'aime pas se dire que la viande provient d'animaux vivants	50	34	21	31	37	17	9
Ne supporte pas de toucher de la viande crue	16	26	23	28	22	10	15

tions mineures, mais non moins significatives, d'individus n'aiment pas se dire que la viande provient d'animaux vivants. Ce sont les Hongrois qui répondent le plus dans ce sens, à l'inverse des Suédois. Les problèmes peuvent également s'exprimer sous la forme de malaise. Bien que ce ne soit pas le cas de la majorité de nos enquêtés, certains sont gênés à l'idée de manipuler de la viande crue, en particulier en Grande Bretagne et en Italie, à l'inverse de la Norvège. Ces proportions sont plus significatives que le nombre de végétariens et doivent donc impliquer d'autres manières de gérer le dilemme, comme par exemple faire la cuisine à quel-qu'un d'autre ou préférer des aliments et des plats très cuisinés.

Bien qu'il ne faille pas ignorer la proportion d'individus gênés à l'idée d'associer les animaux à la nourriture, pour la majorité cela n'est pas problématique, du moins lorsque la question est posée dans ce sens. Mais cela ne signifie pas que la légitimité ne soit remise en cause. Bien au contraire, d'importantes conditions socioculturelles interviennent dans le fait d'accepter de manger de la viande. Ainsi, de nombreux Hongrois et Néerlandais, et dans une moindre mesure les Norvégiens, les

Français et les Italiens, reconnaissent que les animaux de ferme sont des bêtes vivantes et capables de ressentir des émotions, lorsqu'ils pensent que les animaux ressentent la douleur comme l'homme. La reconnaissance du statut des animaux dans la production animalière va également plus loin puisque de nombreuses personnes pensent qu'il est mal de consommer un animal qui a eu une mauvaise vie. La question met explicitement en relation les animaux vivants et la nourriture, et plus de la moitié des enquêtés sont d'accord avec cette idée (les Italiens et les Norvégiens étant respectivement les plus nombreux et les moins nombreux à penser cela). Les Norvégiens semblent par ailleurs moins enclins à associer explicitement les animaux vivants à la nourriture, ce qui indique que la légitimité de la consommation de viande et celle du bien-être des animaux sont deux dimensions différentes qui peuvent plus ou moins être interconnectées. Ces variations peuvent témoigner des manières différentes d'associer les animaux à la nourriture (tel que suggéré par Vialle en 1987). Ainsi, les pays du Sud opèrent-ils une distinction claire entre animalité et humanité, tandis que les pays du Nord de l'Europe fondent cette distinction sur la déanimation, et la dissimulation de l'animalité. Une

« ouverture » pourrait ainsi avoir des effets plus conséquents dans le Nord, comme le suggère le nombre important d'individus refusant de manger de la nourriture carnée en Grande Bretagne.

Une des explications de ces différences pourrait être liée aux façons d'aborder et de traiter le bien-être des animaux. Comme nous l'avons déjà évoqué, celui-ci peut faire partie d'une notion plus large de « nourriture de qualité », au lieu d'être traité séparément. Nous avons donc posé un certain nombre de questions au sujet des bienfaits du bon traitement tant pour les animaux eux-mêmes que pour l'homme. Nos données indiquent que les gens ne voient généralement pas d'opposition ou de contradiction entre ces deux aspects. Pour beaucoup, les bénéfices humains sont nombreux, en termes de goût et de santé. Les Européens du Nord ont toutefois tendance à mettre l'accent sur les bienfaits pour les animaux. Pour les Italiens, les bienfaits pour l'homme sont plus importants que les bienfaits pour les animaux, les Hongrois, eux, sont favorables aux deux.

## CONCLUSION

Si ces premières analyses montrent certains traits communs des opinions publiques européennes concernant le bien-être des animaux, elles mettent également en avant des différences notables. Ces ressemblances et différences seront analysées dans des études à venir, avec des données complémentaires issues d'autres parties de la recherche *Animal Welfare Quality*.

La question du bien-être des animaux préoccupe clairement les gens ordinaires à travers l'Europe. De ce point de vue, il semblerait qu'un processus d'ouverture soit en cours. Nos recherches confirment des éléments antérieurs en la matière, bien que les priori-

tés et les inquiétudes diffèrent. La majorité semble en réalité assez optimiste par rapport à de nouvelles tendances. Les peurs sont réparties sans homogénéité dans les sept pays étudiés, tout comme les proportions variables d'individus qui sont incapables d'évaluer la situation ou déclarent ne pas savoir. Les contextes nationaux peuvent ainsi influencer les expériences personnelles, les évaluations générales des performances, ainsi que l'attention portée par les médias. Mais les inquiétudes (et les « ne sais pas ») peuvent également refléter une incertitude et un scepticisme sous-jacents au sujet de la gestion des animaux de ferme dans les systèmes modernes d'approvisionnement de nourriture.

Bien que cela soit moins répandu, un certain nombre d'Européens s'inquiètent du sort des animaux lorsqu'ils font leurs courses alimentaires, ce qui confirme des études antérieures. Les variations dans l'association entre le fait de s'inquiéter et celui de s'engager en tant que consommateur indiquent que la prise de responsabilité ne dépend pas forcément des intérêts individuels ni de leurs considérations éthiques. La distribution des responsabilités entre consommateurs, les nombreux acteurs économiques et l'État peut varier énormément d'un pays à l'autre. Pour qu'un consommateur soit responsable, il faut lui offrir des possibilités d'action dans le cadre même de son quotidien. Nous observons ici que la disponibilité (et le prix) peut constituer un problème considérable dans plusieurs pays (mais pas dans l'ensemble des sept pays étudiés). Nous ne pouvons pas réduire ce fait aux détails pratiques car cela fait également référence à la question plus politique et normative de qui doit être responsable du bien-être des animaux.

De plus, les achats « responsables » - au sens où les consommateurs se considèrent comme responsable - dépendent de ce que les individus entendent par respect des animaux. L'attention portée au respect des animaux lorsqu'on achète des œufs ou du bœuf

dépasse les parts de marché des produits labellisés. Il est possible que ce que les gens entendent par « aliment qui respecte les animaux » soit bien plus large que les seuls produits labellisés comme tels. Si les Scandinaves s'enthousiasment comme le reste de l'Europe pour le bien-être des animaux, ils semblent plus pondérés quant aux bienfaits de ce type de priorité. On peut penser que dans la mesure où les Norvégiens ne s'inquiètent pas au sujet du traitement des animaux et qu'ils ne s'impliquent pas dans leur quotidien, cela signifie qu'ils considèrent que le bon traitement des animaux fait partie des procédures de routine, ce qui indique ainsi que les processus d'ouverture sont moins significatifs en Norvège que dans les autres pays étudiés. En même temps, un intérêt et un enthousiasme indifférenciés comme en Hongrie et en Italie, et dans une certaine mesure en France, peuvent avoir la même signification. Des conceptions différentes de la nourriture et de la production alimentaire peuvent expliquer pourquoi ces pays sont aux extrémités de l'échelle de notre étude. Tandis qu'une conceptualisation « méditerranéenne » de la qualité alimentaire englobe une large gamme de sujets et de « bonnes causes », une interprétation instrumentale, fragmentaire des questions alimentaires domine en Norvège, où les thématiques de la nutrition, du goût, de la sécurité et des questions sociales et politiques, entre autres, sont traitées de manière différenciée. L'introduction d'un nouvel aspect peut alors également impliquer des demandes de justification, une discussion sur la division des responsabilités, etc. Nous avons pu observer à partir des données présentées dans cet article que les réponses des Anglais, des Néerlandais, et dans une certaine proportion celles des Français, se trouvaient au milieu des deux positions extrêmes.

Nous avons également cherché à savoir si le processus d'ouverture impliquait une attention accrue portée sur la légitimité de l'abattage des animaux et sur des dilemmes éthiques liés à la consommation de

viande. Certaines personnes peuvent être relativement inquiètes du traitement des animaux et peuvent refuser l'idée de tuer et de manger de la viande. Cela suggère qu'un processus d'ouverture peut faire référence à l'émergence du bien-être des animaux comme une question de société et d'ordre personnel. Mais ces modèles ne sont pas évidents et de telles suppositions nécessitent des informations différentes et complémentaires pour pouvoir être confirmées. Pour la plupart des personnes interrogées dans le cadre de cette étude, le bien-être des animaux représente une question sociale légitime mais ne soulève pas de préoccupations morales plus profondes.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bennett, R. & Blaney, R. (2002). Social consensus, moral intensity and willingness to pay to address a farm animal welfare issue, *Journal of Economic Psychology*, 23, 501-520.
- Bennett, R. M. (1995). The value of farm animal welfare, *Journal of Agricultural Economics*, 46, 46-60.
- Bennett, R. M. (1997). Farm animal welfare and food policy, *Food Policy*, 22(4), 281-288.
- Berg, L. (2002). *Dyr er mer enn bare mat. Om synet på dyrevelferd i Norge. Oppdragsrapport nr.10*. Oslo: The National Institute for Consumer Research.
- Blokhuis, H. J., Jones, R. B., Geers, R., Miele, M. & Veissier, I. (2003). Measuring and monitoring animal welfare: Transparency in the food product quality chain, *Animal Welfare*, 12, 445-455.
- Buller, H. & Morris, C. (2003). Farm animal welfare: a new repertoire of nature-society relations or modernism re-embedded?, *Sociologia Ruralis*, 43(3), 216-237.
- European Commission (2005). *Attitudes of consumers towards the welfare of farmed animals. Special Eurobarometer 229, wave 63.2*. Brussels: DG SANCO.
- Fine, B. (1998). *The political economy of diet, health and food policy*. London: Routledge.
- Fischler, C. (1990). *L'omnivore*. Paris: Odile Jacob.
- Fischler, C. (1998). Le consommateur partagé. In: M. Paillat (ed.), *Le Mangeur et l'Animal*, pp. 143. Paris: Autrement.

- Franklin, A. (1999). *Animal and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. London: Sage.
- Green, K., Harvey, M. & McMeekin, A. (2003). Transformations of food consumption and production processes, *Journal of Environmental Policy and Planning*, 5(2), 145-163.
- Holm, L. & Møhl, M. (1994). *Kød i hverdagens madkultur*. Copenhagen: Research Institute for Human Nutrition.
- Hughes, D. (1995). Animal welfare: the consumer and the food industry, *British Food Journal*, 97(10), 3-7.
- Ingold, T. (1994). From trust to domination. An alternative history of human-animal relations. In: A. Manning & J. Serpell (dir.), *Animals and human society. Changing perspectives*, pp. 1-22. London, New York: Routledge.
- Kjærnes, U. (2005). Consumer Concerns for Food Animal Welfare. Part IB. Theoretical Framework. In: J. Roux & M. Miele (dir.), *Farm Animal Welfare Concerns. Consumers, Retailers and Producers. Welfare Quality Reports No. 1*, pp. 53-82. Cardiff: Cardiff University, School of City and Regional Planning.
- Kjærnes, U. & Guzman, M. (1998). *Menneske og dyr. En kvalitativ studie av holdninger til kjøtt. [Humans and Animals. A Qualitative Study of Attitudes towards Meat] Arbeidsrapport nr.6*. Oslo: The National Institute for Consumer Research.
- Kjørstad, I. (2005). Consumer Concerns for Food Animal Welfare. Part IA. Literature Reviews. In: J. Roux & M. Miele (dir.), *Farm Animal Welfare Concerns. Consumers, Retailers and Producers. Welfare Quality Reports No. 1*, pp. 3-53. Cardiff: Cardiff University, School of City and Regional Planning.
- Korthals, M. (2004). *Before Dinner. Introduction into Food Ethics*. Springer.
- Lavik, R. & Kjørstad, I. (2005). *Kjøtt, holdinger og endring 1997 til 2004. Oppdragsrapport nr.5*. Oslo: The National Institute for Consumer Research.
- Magnusson, M., Arvola, A., Koivisto Hursti, U. K., Åberg, L. & Sjødèn, P. O. (2001). Attitudes towards organic foods among Swedish consumers, *British Food Journal*, 103, 209-226.
- Magnusson, M. & Koivisto Hursti, U. K. (2004). Consumer attitudes towards genetically modified foods, *Appetite*, 39, 9-24.
- Méchin, C. (1998). La symbolique de la viande. In: M. Paillat (ed.), *Le Mangeur et l'Animal*. Paris: Autrement.
- Miele, M. & Parisi, V. (2001). L'etica del mangiare, i valori e le preoccupazioni dei consumatori per il benessere animale negli allevamenti: un'applicazione dell'analisi Means-end-Chain, *Rivista di Economia Agraria*,(1), 3-22.
- Poppe, C. & Kjærnes, U. (2003). *Trust in Food in Europe. A Comparative Analysis. Professional Report No.5*. Oslo: The National Institute for Consumer Research.
- Poulain, J. P. (1998). Mutations et modes alimentaires. In: M. Paillat (ed.), *Le Mangeur et l'Animal*. Paris: Autrement.
- Poulain, J. P. (2002). *Les Sociologie de l'Alimentation*. Paris: PUF.
- Roux, J. & Miele, M. (2005). *Farm Animal Welfare Concerns. Consumers, Retailers and Producers. Welfare Quality Reports No.1*. Cardiff: Cardiff University, School of City and Regional Planning.
- Singer, P. (1985). *In defence of animals*. Oxford: Basil Blackwell.
- Tovey, H. (2003). Theorising nature and society in sociology: the invisibility of animals, *Sociologia Ruralis*, 43(3), 196-215.
- Warde, A. & Martens, L. (1998). A sociological approach to food choice: the case of eating out. In: A. Murcott (ed.), *The Nation's Diet. The social science of food choice*, pp. 129-144. London, New York: Longman.



## DES INVARIANTS DU RÉGIME CARNÉ

Noëlie Vialles

Des diverses situations où l'on peut se demander lequel, de l'homme ou de l'animal, nourrit l'autre, je ne retiendrai ici que le cas de figure qui nous est le plus familier : celui où ce sont les humains qui se nourrissent de produits animaux ou, si l'on préfère, où ce sont les animaux qui, *volens nolens*, nourrissent les humains. Et en lui appliquant de surcroît une double limitation : à notre propre société, et aux animaux dits 'de boucherie'. L'objectif est de mettre en lumière quelques traits fondamentaux de notre régime carné, et d'en indiquer la cohérence et la portée.

Depuis un siècle à peu près – un peu plus ou un peu moins, selon les lieux – nous nous approvisionnons dans des magasins et des marchés, où les denrées alimentaires sont présentées aux chalands comme

n'importe quels autres 'biens de consommation', périssables, renouvelables, et prêts à l'usage : elles sont parées, découpées, épluchées et, de plus en plus souvent, cuites. Plus rien n'est visible de leur production ni de leur transformation en 'prêt-à-cuire'. Nous en avons presque oublié, et en tout cas, au sens propre, perdu de vue, que la satisfaction de la fonction alimentaire implique nécessairement des relations complexes avec les autres vivants, animaux et végétaux. Les témoignages des ethnologues, des botanistes, des zoologistes, des biologistes même, sont tous convergents en ce qui concerne l'étendue, l'exactitude et la finesse des connaissances en ces matières dans les sociétés dites 'traditionnelles' voire 'primitives', et dont la vie la plus immédiate dépend(ait) de ces connaissances, discrètement et le plus souvent silencieu-

sement enveloppées dans les savoir-faire. Qui d'entre nous connaît de près des éleveurs, des jardiniers, des chasseurs ou des pêcheurs sait d'expérience que ces savoirs subtils des relations avec les autres vivants, et spécialement avec les vivants nourriciers, n'ont pas totalement disparu. Mais le tout-venant des mangeurs que nous sommes trouve ses aliments en toute saison sans avoir ni à les produire, ni à savoir exactement comment ils sont produits, encore moins à le voir : notre nourriture nous parvient hors de toute relation avec les vivants dont elle provient. Il nous est donc d'autant plus difficile de voir clairement sur quel socle de réalités premières se construit notre système alimentaire. D'où le choix ici d'une analyse très 'naïve', qui ramène aux données premières, matérielles et idéelles.

La donnée initiale pour notre propos est donc ceci : dans notre société, qui n'est pas majoritairement végétarienne, les humains se nourrissent couramment de viande, c'est-à-dire de la chair de certains animaux, qui sont élevés et tués en vue de cette consommation.

Mais chair et viande ne sont pourtant pas tout à fait la même chose. La chair, ce sont « toutes les parties molles du corps de l'homme et des animaux », poissons inclus, ou aussi bien « la partie succulente de certains fruits » (Littré, s.v. 'chair'). Humains, animaux et végétaux ont donc en commun d'être 'charnus' (ou 'décharnés'), et c'est cette partie charnue qui est consommée dans les animaux et dans certains végétaux. La viande [du latin *vivenda*, puis *vivanda*, de *vivere*] était d'abord « toute espèce d'aliment, tout ce qui est propre à soutenir la vie », animale ou humaine. Les nourritures végétales ont donc été 'viande'. Par exemple, lorsque Olivier de Serres (1996 : 434), en 1600, traite de « la viande des bœufs », il s'agit de leur nourriture, non de notre pot-au-feu. C'est à partir du XVII<sup>e</sup> siècle que peu à

peu 'viande' a pris le sens plus étroit de « chair des mammifères et des oiseaux [...] que l'homme emploie pour sa nourriture » (Robert, s.v. 'viande'). Littré résume : « Les animaux carnivores se nourrissent de chair ; l'homme mange de la viande » (s.v. 'chair'). Dans l'usage actuel, 'chair' est donc un terme *descriptif* appliqué à certaines parties des corps vivants (qu'ils soient mangés ou non), tandis que 'viande' désigne une catégorie alimentaire ; c'est une notion *normative*.

## UNE PHYSIOLOGIE COMPARÉE

Ce caractère normatif de la notion de 'viande' peut se vérifier commodément par l'examen de la distinction usuelle entre 'viande' et 'poisson'.

Dans nos habitudes alimentaires telles que les montrent les usages de table (couverts, vins d'accompagnement), les livres de cuisine ou la carte des restaurants, 'viande' et 'poisson' sont nettement *distingués* comme désignant les chairs d'animaux terrestres d'une part, et d'animaux aquatiques de l'autre. Ils sont même *opposés*, en termes de 'gras' et de 'maigre', comme il apparaît lorsque nous continuons machinalement à 'faire maigre' le vendredi, en mangeant du poisson *et non* de la viande.

Cette distinction ne renvoie évidemment pas à la zoologie, même celle que l'on dit populaire, puisque la 'viande' peut être d'oiseaux ou de mammifères, et que le 'poisson' inclut aussi bien les mollusques et crustacés. Si elle a un fondement objectif, il n'est pas dans les espèces concernées, mais dans les milieux où elles vivent : c'est l'air qui est vital pour les unes, et l'eau pour les autres. Cela étant, il reste encore à comprendre comment et pourquoi la différence factuelle des biotopes peut fonder une catégorisation normative sur le registre alimentaire.

Un premier élément d'explication se trouve dans l'histoire religieuse. Le christianisme, cette religion singulière dont les textes fondateurs abolissent tout interdit alimentaire<sup>1</sup>, a néanmoins toujours prescrit, ou recommandé, des pratiques d'ascèse, notamment alimentaire et sexuelle, et des jours de jeûne ou d'abstinence<sup>2</sup>. Dès les commencements, il fut prescrit de s'abstenir certains jours de tout aliment d'origine animale (terrestre ou aquatique), y compris les œufs et laitages. Peu à peu, le poisson – c'est-à-dire la chair des animaux aquatiques et assimilés<sup>3</sup> – fut un aliment de carême toléré, puis explicitement autorisé aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles (Montanari, 1995 : 110); et à partir du XVII<sup>e</sup> siècle les œufs et laitages, prélevés sur les mêmes animaux qui fournissent aussi la viande, furent également permis (Flandrin, 1996 : 688). L'opposition encore active entre 'viande' et 'poisson' est donc l'héritière de l'opposition entre ascèse et plaisir, entre privation méritoire et réplétion délectable, laquelle a d'abord adopté la démarcation entre substances végétales et substances animales, pour s'assouplir ensuite en admettant pour les temps d'abstinence les chairs d'animaux aquatiques, puis les produits obtenus sans mise à mort des animaux terrestres. Parmi les chairs animales, l'opposition passe alors entre la 'viande' de plaisir et le 'poisson' d'austérité.

La justification doctrinale de cette opposition trouve une formulation exemplaire chez Thomas d'Aquin (Dupuis, 1988). Il définit l'abstinence comme cette forme de tempérance qui consiste à contenir les plaisirs du manger, en se limitant à ce qui est nécessaire pour entretenir la vie, sans échauffer en rien le corps. Or, comme la chair des animaux terrestres (et surtout celle des mammifères) ressemble de très

près à celle des humains, sa consommation leur procure une *delectatio* plus vive, et elle est plus complètement et plus durablement assimilée; mais si elle n'est pas dissipée dans des travaux pénibles, l'énergie 'animale' ainsi incorporée s'accumule dans le sang du mangeur, d'où elle se quintessencie en liqueur séminale<sup>4</sup>, et conduit aux plaisirs mauvais de la luxure. La chasteté et la pudeur, c'est-à-dire la tempérance sexuelle, dépendent donc de l'abstinence de viande.

En revanche, les animaux qui vivent dans l'eau, cet élément dans lequel les humains ne peuvent survivre, sont très différents des humains: froids et humides comme l'élément qui leur est propre, ils ignorent les ardeurs sexuelles des mammifères et, surtout, ils n'ont pas de sang, ou très peu, et de surcroît réputé froid. Il s'ensuit que la consommation de leur chair procure moins de chaleur et moins de plaisir; elle n'entraîne pas le corps à des excès, et donc n'expose l'âme à aucun péril. En tout cela plus proches des végétaux, les poissons peuvent être comme eux librement consommés, et le poisson peut entrer dans la catégorie des aliments 'maigres', s'opposant à la 'viande', seule identifiée au 'gras'.

On reconnaît dans cette argumentation, indépendamment de la perspective religieuse qui est la sienne, une vision des choses qui nous est familière: à nous aussi le 'poisson' paraît moins chaud, moins 'nourrissant', plus léger et plus digeste que la viande – et donc plus féminin, comme en témoigne la tendance des serveurs de restaurant à présumer que le poisson est pour Madame et la viande pour Monsieur...

1. « Tout ce que Dieu a créé est bon, et aucun aliment n'est à proscrire si on le prend avec action de grâces: la parole de Dieu et la prière le sanctifient », écrit saint Paul (première *Lettre à Timothée*, 4, 4).

2. Pour mémoire: au sens propre, le jeûne est la privation de toute nourriture; l'abstinence, comme son nom l'indique, est la privation de certaines nourritures. Dans les deux cas, il est (il était...) généralement permis de boire de l'eau.

3. Certains oiseaux aquatiques ont parfois été classés comme 'poisson'.

4. Sur les humeurs du corps et leurs transformations, voir aussi F. Héritier, 1985.

Et s'il se trouve que des poissons aient visiblement du sang et une chair très rouge, cela ne suffit pas à faire entrer leur chair dans la catégorie 'viande'. Les énormes thons que l'on prend encore en madrague en Sicile, restent dans la catégorie 'poisson', bien qu'ils saignent abondamment lorsqu'on les pêche. Car ils ne sont pas saignés (comme doivent l'être les animaux destinés à la boucherie), c'est-à-dire tués par une effusion de sang mortelle; leur sang n'est pas du vrai sang, car «il n'est pas comme le nôtre; il est froid». Les *tonnaroti* résumant, comme une évidence indiscutable: «c'est pas un animal! c'est un poisson!»<sup>5</sup>. Sanguin, saignant, mais non saigné, le thon rouge reste donc *du* poisson. Il faut en déduire que le sang, le vrai, c'est le sang chaud comme celui des humains, celui qui permet une saignée mortelle; il fonctionne comme un opérateur de disjonction décisif entre les 'animaux' (sous-entendu: terrestres, ceux qui respirent le même air que nous<sup>6</sup>) et les poissons, et corrélativement entre la viande et le poisson. Il n'y a donc pour nous de 'viande' que d'animal à sang chaud, et le test évident de sa présence est la saignée.

Partant de la différence des milieux vitaux propres aux divers vivants, le ressort majeur de la distinction entre 'viande' et 'poisson' reste une sorte de physiologie comparée, d'où se déduit, à partir du degré de ressemblance de chair entre mangeurs et mangés, un classement des nourritures en fonction du degré d'assimilation de leurs qualités. Cette transmission des qualités de chair du mangé au mangeur invite à prendre au pied de la lettre l'adage selon lequel «on est ce qu'on mange»: le mangeur absorbe si bien les qualités de ses nourritures qu'elles deviennent sa propre substance. Le régime

adopté n'est donc pas seulement un choix d'aliments, sur des critères de santé ou d'agrément, mais véritablement un choix de soi-même, de son être propre<sup>7</sup>. Il devient par conséquent très important de choisir judicieusement ses nourritures – du moins lorsque choix il y a –, et tout spécialement dans le cas des viandes.

## LA TRANSITIVITÉ DES QUALITÉS

En effet, la transmission des qualités du mangé au mangeur est générale et transitive: elle vaut pour les animaux aussi bien que pour les humains. Il s'ensuit que si l'humain carnivore veut se nourrir de toute connaissance de cause, il lui faut savoir ce qu'a absorbé l'animal dont à son tour il va incorporer les qualités: pour 'savoir ce qu'on mange', il faut savoir ce qu'a mangé ce qu'on mange.

Aussi longtemps que le mangeur produit ses propres nourritures, ou qu'il est familier de ceux qui les produisent, ce savoir de ce qu'a mangé l'animal qu'on mange ne rencontre aucune difficulté: il est pour ainsi dire inclus dans la viande. En revanche, dès que se complexifient les circuits de distribution et/ou les procédés de production, des brèches s'ouvrent pour les doutes et les inquiétudes, périodiquement réveillés par des rumeurs, des accidents, des fraudes, des maladies, etc. La récente et très utile *Histoire des peurs alimentaires du Moyen Âge à l'aube du xx<sup>e</sup> siècle* de M. Ferrières (2002) s'ouvre sur une affaire de «viandes interdites» à Mirepoix en 1303, et se clôt sur l'énorme scandale des «empoisonneurs de Chicago», en

<sup>5</sup>. En quoi ils retrouvent, au moins en partie, le grand Buffon, lorsqu'il énumère par exemple, dans une succession qui vaut hiérarchie: «... les animaux, les oiseaux, les poissons, les plantes, les pierres» (Poplin, 1989 : 15).

<sup>6</sup>. C'est-à-dire ceux parmi lesquels se recrutent ceux que F. Poplin (1989) appelle les «animaux vrais», les mammifères les plus semblables à l'homme.

<sup>7</sup>. C'est si vrai qu'il n'est pas de grande théorie éthique qui ne comporte des recommandations, voire des prescriptions, alimentaires; et que, réciproquement, les diététiques sont rarement exemptes de considérations morales, dans lesquelles parfois elles trouvent leurs fondements. La notion de 'diététhique' forgée par F. Martens (1977) a un champ d'application beaucoup plus large que «la cuisine de Dieu».



1906, à partir duquel il fallut se tourner « vers un nouvel ordre alimentaire » (p. 431 sqq). On y voit clairement que les principaux motifs de ces « peurs », souvent fondées, concernent, outre l'hygiène, le pain et la viande, ces deux mêmes nourritures que G. Chaudieu, fondateur de la première École supérieure de la boucherie, qualifiait de « denrées politiques ». La dernière grande « affaire » alimentaire – avant l'actuelle influenza aviaire<sup>8</sup> – est connue sous le nom de « crise de la vache folle ». L'émotion qu'elle a suscitée illustre remarquablement ce qui est en jeu dans l'exigence de savoir ce qu'a mangé ce qu'on mange.

Comme on sait, les vaches sont devenues 'folles' pour avoir été nourries de 'farines animales' fabriquées selon un procédé modifié; ce qui n'a pas soulevé un très vif intérêt public, aussi longtemps que les mangeurs de bœuf se sont cru protégés par la barrière d'espèces. L'encéphalopathie spongiforme bovine (esb) n'a vraiment déclenché une crise importante qu'en 1996, lorsque le ministre britannique de la santé a déclaré officiellement que le prion était très probablement transmissible à l'homme, causant une nouvelle variante de la maladie de Creutzfeldt-Jakob (nvmcj), constamment mortelle. Tout aussitôt, les causes de la

maladie et de sa propagation furent connues de tous, et ce fut, non pas une peur irrationnelle comme d'aucuns ont cru bon de le dire, mais « des inquiétudes légitimes, personne ne souhaitant contracter un mal incurable dont l'agent se serait dissimulé dans son assiette. Mais l'indignation qui a suivi repose en fait sur une dimension symbolique. Comment l'homme en a-t-il été réduit à consommer des vaches qu'il a lui-même rendues carnivores? Cannibales même! Telle est la question fondamentale. » (Hirsch *et al.*, 1996 : 169-170).<sup>9</sup>

Mais si l'on rapporte les informations factuelles au fond de représentations communes sur lequel elles s'incrivent, alors la « dimension symbolique » de la réponse à cette « question fondamentale » devient intelligible. On peut en effet schématiser comme suit le raisonnement, ou plutôt l'intuition immédiate, du mangeur ordinaire devant ce qu'il découvrirait :

#### Un socle de représentations très généralement partagées :

- les vaches, et les bovins en général, sont *par nature* des herbivores ;
- l'élevage peut modifier ('améliorer') divers caractères d'une espèce animale, mais ne *doit* pas (et finalement ne peut pas) attenter à sa nature propre<sup>10</sup>.

<sup>8</sup>. Il faut noter toutefois que la grippe aviaire, autant que l'on sache à ce jour et sous condition d'une cuisson à plus de 70°, ne se transmet pas par voie alimentaire. Bien que dans les deux cas la menace vienne d'animaux élevés pour l'alimentation, et qu'elle induise des conséquences sur la consommation, la grippe aviaire est une menace de pandémie, et soulève donc des inquiétudes de santé publique, mais elle n'est pas, à la différence de l'esb, proprement ni principalement du domaine *alimentaire*.

<sup>9</sup>. Hirsch poursuit : « Or, si les inquiétudes légitimes sont solubles dans la rationalité scientifique, les transgressions symboliques, elles, ne le sont pas. Comment répondre en quelques secondes à quelqu'un qui vous explique que des pratiques « déviantes », « contre-nature » conduites par des « apprentis sorciers » ont contaminé la viande? [...] Dans cette affaire, contrairement à ce qui a été souvent écrit, le consommateur s'est montré parfaitement cohérent avec les informations qu'il a reçues. Dans un premier temps, on lui annonce l'apparition d'une nouvelle forme de maladie de Creutzfeldt-Jakob, ainsi qu'un embargo sur la viande bovine britannique. Le consommateur est surpris, on le serait à moins, et, dans le doute, il s'abstient d'acheter de la viande. Dans un deuxième temps, le débat se focalise sur l'aspect britannique d'un problème reposant sur l'utilisation de farines. Le sigle vbf [viande bovine française] apparaît, garantissant l'origine française et, implicitement, l'absence de fvo [farine de viande et d'os] dans l'alimentation. Le consommateur reprend ses esprits et revient à la viande de bœuf. Enfin, dans un troisième temps, on lui révèle que des farines contaminées ont été importées en France. Le consommateur se sent floué, il se détourne massivement de la viande. Comment voir dans ces réactions un quelconque manque de rationalité? Impossible, elles répondent parfaitement aux informations disponibles. » Hirsch *et al.*, 1996 : 169-171.

<sup>10</sup>. Ce n'est là qu'une expression de l'idée plus générale qu'il n'est possible d'intervenir utilement (ou du moins sans danger) sur le donné naturel que dans les limites de ce qu'il est, de sa nature propre, laquelle relève des lois de la nature, c'est-à-dire d'un ordre naturel dont la complexité dépasse de beaucoup la connaissance et la maîtrise que les humains peuvent en avoir, du moins à ce jour. Il s'ensuit qu'une méconnaissance de cette complexité apparaît comme dangereusement présomptueuse : c'est ce que condense la figure de l'apprenti sorcier.

### Découverte de l'esb :

- des vaches ont été nourries avec des farines d'origine animale; ce qui s'interprète comme du carnivorisme, et donc comme une *dénaturation*;
- ces farines provenaient elles-mêmes de bovins: cela devient du cannibalisme, et pour ainsi dire élève la *dénaturation au carré*;
- la conséquence de ces pratiques est la 'folie' des vaches: la maladie apparaît comme l'*indice*, ou la *preuve*, du caractère transgressif de ces dénaturations.

### Découverte de la transmissibilité à l'homme :

- la maladie des vaches franchit la barrière d'espèces: frappant directement les humains, la maladie apparaît comme une *sanction de justice imminente*, par laquelle la nature violentée punit une humanité sans scrupules.
- mais cette justice, mécanique et aveugle, frappe des innocents dont la seule faute a été de faire confiance aux pourvoyeurs de viandes: le *sentiment de confiance trahie* soulève alors l'indignation.

La « transgression symbolique » de l'ordre naturel manifestée par l'apparition de la maladie s'est bien attiré une vive réprobation, mais elle n'a pas, à elle seule, soulevé l'indignation générale. Aussi longtemps que les humains n'étaient pas directement menacés, la 'folie' des vaches répondant à la déraison des hommes inspirait surtout des commentaires étonnés, scandalisés ou ironiques, mais pas de vive émotion. Premiers concernés, les professionnels de l'élevage savaient depuis longtemps que des déchets d'équarrissage entraient dans la composition des 'farines' destinées aux animaux, et ne s'en étaient jamais montrés particulièrement offusqués. La transformation à très haute température, assimilable à une hyper-cuisson ou à une distillation, et surtout la réalité matérielle des 'farines', très éloignée d'évoquer si peu que ce soit une chair animale,

donnait aux éleveurs une vision des fvo très différente de ce qu'un citadin peut imaginer (ou fantasmer) à partir de la seule appellation 'farine de viande et d'os'. En revanche, directement exposés aux conséquences économiques de cette maladie, ils ont été très choqués de découvrir que l'aliment pour bétail qu'ils utilisaient en confiance était devenu pathogène. Tout comme les consommateurs l'ont été de découvrir qu'une denrée qu'ils croyaient franche et loyale était devenue dangereuse. Ce qui avait été transgressé, c'était le contrat de confiance (d'ailleurs entériné par des lois et règlements) entre pourvoyeurs et acheteurs. Cette sorte de transgression, pas seulement symbolique mais très concrète, est une tromperie, qui a été éprouvée comme une trahison cynique et a soulevé l'indignation.

Tromperie des utilisateurs de fvo, qui ne soupçonnaient pas qu'un produit d'usage courant avait été altéré jusqu'à devenir mortellement dangereux pour leurs animaux, puis pour les humains. Tromperie des consommateurs, qui découvraient en même temps que les animaux qu'ils prenaient pour d'honnêtes ruminants étaient devenus des sortes de 'carnivores', et que le bœuf qu'ils prenaient pour viande loyale était en réalité potentiellement mortifère. Des changements, lourds de conséquences pour eux tous, avaient été effectués sans qu'ils en soient en aucune façon informés, pour des raisons qu'ils n'approuvaient pas, et avec des effets qui les menaçaient.

La preuve était faite, et cruellement, que décidément quand « on ne sait pas ce qu'on mange », parce qu'on ne sait pas ce qu'a mangé ce qu'on mange, cette ignorance forcée est lourde de menaces, l'inévitable transfert au mangeur des qualités des aliments, et spécialement des viandes, pouvant introduire en lui des forces de mort aussi bien que de vie.

## L'INTERDIT PREMIER

Enfin, si des vaches qui seraient réellement devenues carnivores nous paraissent inacceptables sur nos tables, c'est aussi parce que les carnivores sont exclus de notre régime carné. Il faut préciser : les carnivores effectifs ; car des carnivores naturels peuvent devenir viande s'ils n'ont été nourris que de végétaux<sup>11</sup>. K. Thomas (1985 : 69) mentionne ainsi divers exemples : « les jeunes corbeaux élevés avec du grain, qui peuvent être mis en pâté, ou même les rats, nourris de sucre dans les champs de canne, que les planteurs de la Jamaïque sont disposés à faire cuire. Le capitaine Cook et ses compagnons, trouvent le chien des mers du Sud, nourri de légumes, à peine inférieur, une fois cuit, à l'agneau anglais ». Il n'oublie que le cochon, notre omnivore lui aussi nourri de végétaux étant sans doute trop familier. Mais il énonce clairement la règle implicite : « en général, dit-il, c'est la nature de sa nourriture qui détermine si un animal est comestible » (1985 : 68).

Sahlins (1980 :220-221) a brillamment montré comment le refus (américain) de consommer les chiens, les chats, les chevaux et les canaris tient à ce que « la comestibilité est en rapport inverse avec la nature humaine » si bien que tout notre système alimentaire semble « entièrement infléchi par un principe métonymique, de sorte que, pris dans son ensemble, il constitue une métaphore prolongée sur le cannibalisme ». Il ne dit rien des animaux carnivores et charognards, que pourtant nous ne consommons pas non plus<sup>12</sup>. Bel exemple d'« évidence » apparemment si lumineuse qu'on

ne pense pas à la mentionner ; elle 'va sans dire', et à force de la taire, on oublie qu'elle existe.

En revanche, lorsque Sébillot (1984 : 355) rapporte que les marins ne consommaient jamais de chair des requins, il en donne la raison, quoique sans plus ample commentaire : carnivores notoires, ils pouvaient avoir dévoré des marins tombés à l'eau. Il va donc de soi que nous ne mangeons pas la chair des carnivores parce qu'ils sont suspects d'avoir mangé de l'homme et, en vertu de la transitivity des qualités, de s'être ainsi 'humanisés'. Le rejet des carnivores préserve donc de tout risque d'anthropophagie, même indirecte. La 'viande' exemplaire est la chair d'animaux semblables à l'homme, mais l'homme lui-même reste soigneusement exclu. L'anthropophagie est l'interdit majeur, quoique jamais explicitement formulé<sup>13</sup>, de notre régime alimentaire. Il n'est transgressé, avec beaucoup de répugnance, que dans des cas d'extrême détresse.

Ce n'est pas un paradoxe si la confirmation de cet interdit est donnée par les végétariens, qui l'explicitent précisément pour condamner le régime carné au même titre que l'anthropophagie<sup>14</sup>. Leur premier argument est celui du « meurtre alimentaire » : manger de la viande suppose la mise à mort d'animaux qui, en tant que vivants sensibles sont semblables aux humains. Le présupposé est donc bien que le semblable à l'homme n'est pas mangeable. L'argument complémentaire – la circonstance aggravante – est que les animaux que l'on tue pour se nourrir sont innocents, à la différence des bêtes féroces, que l'on peut tuer en légitime défense,

<sup>11</sup>. On remarquera que cette alimentation végétale de carnivores n'est pas éprouvée et interprétée en termes de dénaturaison, mais de réduction : ils *restent* des carnivores naturels, bien que mis au régime végétarien ; tandis que les herbivores *deviennent* 'carnivores' dès qu'ils mangent une chair animale, même totalement transformée.

<sup>12</sup>. L'articulation de ces deux exclusions, des animaux familiers et des carnivores, est analysée in Vialles 1995.

<sup>13</sup>. Si peu formulé que, en levant explicitement tout interdit alimentaire, le christianisme n'a jamais jugé nécessaire de préciser que l'anthropophagie restait interdite...

<sup>14</sup>. Si la justification du végétarisme a pu être diversement argumentée, ses objections au carnivorisme sont d'une remarquable constance depuis le végétarisme ancien. Sur ce dernier, voir en particulier Hausleiter 1935 et Detienne 1972.

mais qu'on ne mange pas. Les mangeurs de viande se comportent donc comme les carnassiers, qu'ils imitent mais ne mangent pas. Ce qui revient à admettre que les humains carnivores, eux non plus, ne mangent pas le semblable, et se soumettent donc, autrement que les végétariens mais autant qu'eux, à l'interdit de l'anthropophagie, si puissant qu'il 'va sans dire', et qu'il est rarissimement transgressé. Végétariens et carnivores partagent pleinement une même caractérisation de l'homme : ça ne se mange pas, parce que le semblable, ça ne se mange pas. L'écart entre les différents régimes est tout entier dans la définition du semblable, qui peut s'étendre à tous les animaux, ou seulement à certains d'entre eux.

C'est sur le fond de cet interdit premier que prennent sens les prescriptions générales et les choix individuels. J'ai proposé naguère (Vialles, 1988) d'appeler 'sarcophage' le mangeur qui préfère trouver dans son assiette *de la* viande, une substance dans laquelle rien ne rappelle trop clairement l'origine animale, et 'zoophage' celui qui au contraire recherche *des* viandes différenciées, des morceaux et des qualités où se reconnaît l'animal aussi précisément que possible. Le premier veut oublier que sa nourriture provient d'un animal, qu'il éprouve comme trop semblable à lui-même ; le second veut s'assurer qu'il absorbe la chair la plus appropriée à sa propre conservation et prospérité. Il en résulte deux attitudes inverses. Le 'sarcophage', carnivore honteux ou machinal, souhaite des garanties d'innocuité mais préfère rester dans l'ignorance, notamment des conditions de production, pour

continuer à manger sans état d'âme des aliments sans histoire(s). Ce choix de n'en pas trop savoir peut s'entendre comme l'expression d'un doute quant à la légitimité du régime carné, comme l'indice et peut-être l'effet d'un changement effectif dans nos relations avec les autres vivants. Le 'zoophage' au contraire cherche à identifier au mieux l'origine et les modalités de production, considérées comme des garanties de qualité. D'où le développement (surtout après une crise) de nombreux dispositifs permettant au mangeur de 'savoir ce qu'il mange' en rapportant sa propre nourriture à celle des animaux dont elle provient : les campagnes publicitaires, qui associent une nourriture à un terroir, une viande à une race, voire à un éleveur nommé et photographié ; les ventes de produits à la ferme ou expédiés de la ferme ; les 'nouveaux élevages' et les 'circuits courts' de commercialisation ; enfin et de façon beaucoup plus indirecte, la traçabilité elle-même<sup>15</sup>.

Depuis le végétarisme le plus scrupuleux jusqu'à la 'zoophagie' la plus affirmée, les sensibilités et options individuelles disposent donc d'un champ de variations assez étendu, mais non illimité. Elles doivent toujours s'inscrire entre ces deux pôles, sur un axe tracé par les définitions possibles du semblable et du différent, elles-mêmes référées à l'humain, qui est la mesure des degrés de similitude, et par conséquent le fondement des normes alimentaires<sup>16</sup>. D'où le caractère instituant et, autant que l'on sache à ce jour, l'universalité, de la prohibition de l'anthropophagie comme pratique alimentaire<sup>17</sup> ; d'où suit en conséquence l'existence de normes d'obtention des viandes<sup>18</sup>,

<sup>15</sup>. Dans son chapitre VII, le tout récent *Comprendre les crises alimentaires* de J. Raymond (2006), découvert à l'occasion du colloque, donne une analyse très claire de l'écart entre la fonction réelle de la traçabilité et l'interprétation qui en est faite couramment, et exploitée à l'occasion. Gouverné par l'intention de *comprendre* déclarée dans le titre, cet ouvrage conforte pleinement l'approche anthropologique en l'étayant de surcroît sur une connaissance rigoureuse des faits et du droit (ou du moins, de la réglementation et des procédures de contrôle) qui est celle d'un spécialiste en matière de sécurité alimentaire. Où l'on voit que les supposés fossés disciplinaires ne sont pas infranchissables...

<sup>16</sup>. En ce sens, on peut parler, avec F. Poplin (1988) d'un « anthropocentrisme des tabous alimentaires », que manifeste la position centrale du « tabou de l'anthropophagie ».

<sup>17</sup>. L'anthropophagie prescrite dans certaines cultures ne relève pas du registre alimentaire, mais du registre funéraire et/ou guerrier.



variables selon les cultures mais partout présentes. Règle universelle, mais particularisée différemment dans chaque culture : ces deux traits caractérisent aussi la prohibition de l'inceste, désignée par Lévi-Strauss comme le point d'articulation entre nature et culture. Comme l'épousable, fixé à la bonne distance entre les deux pôles du trop près et du trop loin, le mangeable est situé à la bonne distance entre le trop semblable et le trop différent.

Étant inévitablement solidaires de l'ensemble des relations avec les autres vivants, les normes alimentaires conservent et manifestent la configuration de ces relations, c'est-à-dire la définition de l'humain et la mise en ordre du monde propre à chaque société. Cet ordonnancement du réel dans et par l'alimentation n'est pas une pure abstraction spéculative ; il est d'abord silencieusement actif dans les différentes relations que les humains apprennent à entretenir avec les autres vivants par l'exemple de l'usage commun dans leur société, plus sûrement que par des discours. Reproduisant donc régulièrement la même distribution des rôles et les mêmes relations entre les protagonistes, le régime carné réaffirme et légitime sans cesse l'ordre qui le rend possible. Au-delà de son objet immédiat et à travers lui, l'exigence de 'savoir ce qu'on mange' demande donc aussi que soit conservé l'ordre alimentaire dans lequel se condensent les relations, apprises mais éprouvées comme 'naturelles', entre les humains et les autres vivants, au premier rang desquels les animaux.

## BIBLIOGRAPHIE

Bloch J., [1953] 1969. *Les Tsiganes*, Paris, Presses Universitaires de France.

Detienne M., 1972. *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris, Gallimard.

Dupuis M., 1988. « Les plaisirs de la chair. Abstinence et analogies (autour de saint Thomas d'Aquin) », *Anthropozoologica*, n° spécial : *L'Animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix*, pp. 133-138.

Ferrières M., 2002. *Histoire des peurs alimentaires du Moyen Âge à l'aube du xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éd. du Seuil.

Flandrin J.-L., 1996. « De la diététique à la gastronomie, ou la libération de la gourmandise », in Flandrin J.-L. et Montanari M., dir., *Histoire de l'alimentation*. Paris, Fayard, pp. 683-703.

Hausleiter J., 1935. *Der Vegetarismus in der Antike. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, vol. 24, Berlin.

Héritier F., 1985. « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle revue de psychanalyse* 32, automne 1985, pp. 111-122.

Hirsch M. et al. 1996. *L'affolante Histoire de la vache folle*, Paris, Balland.

*La Bible de Jérusalem*, 1961, trad. École biblique de Jérusalem. Paris, Éditions du Cerf.

Martens F., 1977. « Diététique, ou la cuisine de Dieu », *Communications* 26, pp. 16-45.

Montanari M., 1995. *La Faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, trad. par M. Aymard. Paris, Éd. du Seuil.

Plutarque, 2002. *Manger la Chair. Traité sur les animaux*, trad. Amyot, préface de S. Mareil. Paris, Éd. Payot & Rivages.

Poplin F., 1988. « Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament », *Anthropozoologica*, n° spécial : *L'Animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix*, pp. 163-170.

<sup>18</sup>. La toute première de ces normes, dans notre société, est l'obligation de tuer les animaux que l'on mange, précisément pour *ne pas* produire des cadavres, objets de rites funéraires, mais une substance vivante et nourricière, objet d'une transformation alimentaire (Vialles, 1995). D'autre part, J. Bloch (1969, p.56-57) indique que « les Tsiganes aiment aussi 'la viande morte'. On peut penser que cette habitude tire son origine davantage de la misère que d'un goût naturel. Mais Petrovic note, en Serbie, que des gens de condition aisée, propriétaires ou travailleurs agricoles, marchands, n'en font aucunement fi. Car le proverbe dit que 'la bête tuée par Dieu est de meilleur goût que celle qui l'a été par les hommes'. » Ce qui signifie au moins que, contrairement aux apparences, pour eux aussi un animal n'est mangeable que s'il est (considéré comme) tué. Voir aussi Reyniers, 1988.

Poplin F., 1989. « Matière, animal, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses », *Anthropozoologica*, n° spécial: *L'Animal dans les pratiques religieuses. Les manifestations matérielles*, pp. 13-21.

Reyniers A., 1988. « Consommation et interdits: l'animal dans l'alimentation tsigane », *Anthropozoologica*, n° spécial: *L'Animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix*, pp. 199-205.

Raymond J., 2006. *Comprendre les crises alimentaires*. Paris, L'Harmattan.

Sahlins M., 1980. *Au Cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*. Trad. de l'anglais par S. Fainzang (*Culture and Practical Reason*, Chicago/Londres, Chicago university press, 1976). Paris, Gallimard.

Sébillot P., [1904] 1984. *Le Folklore de la France. La faune*. Paris, éd. Imago.

Serres O. de, [1600] 1996. *Le Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*. Arles, Actes Sud.

Thomas K., 1985. *Dans le Jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, trad. par C. Malamoud. Paris, Gallimard.

Vialles N., 1988. « La viande ou la bête », *Terrain* n° 10: *Hommes et bêtes*, pp. 86-96.

Vialles N., 1995. « De l'animal à la viande. Une mort sans cadavre », *French Cultural Studies*, vol. 6/3, 18, pp. 335-350.



# HISTOIRES ET RELATIONS D'ÉLEVEURS FRANÇAIS AVEC LEURS VACHES LAITIÈRES

Laetitia Baïchi

Ces dernières décennies, l'élevage s'est développé – plus d'animaux mais moins d'exploitations –, il s'est rationalisé – mécanisation –, il s'est professionnalisé. Ces nouvelles conditions font pour certains de l'élevage une activité technique comme une autre où ce qui compte, c'est avant tout de gagner sa vie sans considération pour les animaux. Cette critique s'adresse aux éleveurs de volailles, de porcs mais aussi aux éleveurs de bovins y compris laitiers. Ces derniers considéreraient leurs vaches comme des machines à lait, prêts à les envoyer à l'abattoir sans état d'âme à la moindre chute de productivité ou de rentabilité pour l'exploitation.

Les associations en faveur des animaux ne manquent pas de souligner ce point, faisant du végétarisme strict pour des raisons éthiques – refus des souffrances et refus de la mort d'êtres sensibles – leur combat. À cette vision dramatique, s'ajoute une nostalgie générale pour l'élevage « traditionnel » et une peur de la technologie futuriste<sup>1</sup>.

Cet article s'appuie sur des données de terrain (Baïchi, 2005) et sur une collaboration avec un groupe d'éleveurs de bovins<sup>2</sup> menant un travail de réflexion en relation aux questions de la société sur leur métier. Aujourd'hui, les questions relatives au

<sup>1</sup> « Deux types d'images fausses co-existent : d'une part, une image passéiste, mythique, idéalisée, qui était déjà fausse il y a trente ans ; d'autre part, une image futuriste, projetée par l'actualité récente, celle d'une technologie agressive, vouée à la seule course au profit, en rupture avec les lois de la nature et du vivant. », Cidil, 2002.

bien-être et à la mort des animaux dépassent les réponses techniques que les éleveurs peuvent apporter. C'est pourquoi cette enquête de terrain avait pour objectif de révéler les aspects méconnus ou oubliés du métier d'éleveur laitier. Comment vit-on avec des animaux quotidiennement, les soignant, s'en occupant et ce bien qu'il faille s'en séparer c'est-à-dire les envoyer à l'abattoir ? Qu'en est-il aujourd'hui des relations entre les animaux et les éleveurs laitiers ? Quelle place pour la « rationalité scientifique » dans les élevages actuels ?

## LES ÉLEVEURS LAITIERS DANS LES ÉLEVAGES D'AUJOURD'HUI

Les éleveurs laitiers d'aujourd'hui sont devenus des professionnels. Aimer les vaches n'est pas une condition suffisante. Il faut aussi être capable d'intervenir pour les premiers soins vétérinaires, savoir négocier et décider des investissements [...]. Mais, sans être suffisant, l'attrait pour les animaux est une condition nécessaire. Être éleveur est un métier hors du commun car il s'agit de travailler et de gagner sa vie avec des vivants. Chaque éleveur laitier a une histoire par rapport au choix de son métier et à la constitution de son troupeau bien souvent des Prim'Holstein. Il s'agit parfois d'une continuité familiale, les parents élevant déjà cette race. Or, aujourd'hui, la Prim'Holstein a une réputation d'usine à lait. Pour le sens commun et les associations défendant la cause animale, le choix d'élever cette race serait purement économique. Puisque les recherches génétiques et l'insémination artificielle ont recherché une augmentation de la production de lait, la Prim'Holstein serait la vache laitière idéale. Les éleveurs ne nient pas ce fait.

C'est

*«[...] tout simplement parce c'est avec cette race que les progrès en quantité de lait produit ont été les plus rapides, d'une part avec l'insémination artificielle, et d'autre part parce que les américains l'ont largement diffusée sur toute la planète.», D., éleveur de Prim'Holsteins dans la Nièvre (groupe de réflexion).*

Cependant, pour eux, la Prim'Holstein ne se réduit pas à une « morphologie fonctionnelle » modifiant la façon de considérer les animaux (Pellegrini, 1999). Le concept de race tendrait à laisser la place, du moins dans le cas de la Prim'Holstein, à une notion plus malléable : la morphologie fonctionnelle. Selon Patricia Pellegrini, la manière de voir l'animal sous l'angle esthétique – recherche d'une beauté visuelle de la bête – laisse place aux critères économiques. Il semble que ce point de vue puisse en effet permettre de comprendre l'histoire de cette vache « super productrice mondiale ». Cependant, l'article ne parle pas des éleveurs qui aiment et travaillent avec la Prim'Holstein. D'une part le choix de cette « super productrice » n'est pas uniquement économique – certains éleveurs faisant remarquer que les soins coûtent chers – d'autre part, les éleveurs choisissent une race qu'ils trouvent belle et qu'ils estiment. Cette esthétique est liée à la conformité de la vache à sa fonction économique de laitière, la conformité étant elle-même perçue comme belle. En fait, chez les éleveurs visités, la « belle laitière » relève de l'« esthétique fonctionnelle ».

*« Il est certain qu'un jugement sur la bonne ou la mauvaise adaptation d'une forme à la fonction qui lui revient équivaut en pratique à la formulation d'un jugement esthétique. Il est frappant même de constater qu'à peu d'exceptions près, sinon toujours, la valeur esthétique absolue est en proportion directe de l'adéquation de la forme à la fonction. » (Leroi-Gourhan, 1965, p. 120).*

<sup>2</sup> Ce groupe est constitué d'éleveurs de bovins. Cette hétérogénéité enrichit notre réflexion en révélant l'existence de relations avec des bovins à viande pourtant directement destinés à la boucherie. S'agissant d'un groupe de réflexion, ces éleveurs ont davantage de recul que les éleveurs rencontrés sur leur exploitation.

Ainsi, les vaches très bien adaptées à leur rôle de laitière ont naturellement des propriétés esthétiques particulières. Plus la vache est en « adéquation avec sa fonction » plus sa valeur esthétique est grande. C'est pourquoi les vaches les plus belles ont par exemple des belles mamelles fonctionnelles. La fonction se rapporte bien à la forme et non à la « décoration ». Si les professionnels évaluent cette esthétique grâce au pointage<sup>3</sup> et au type<sup>4</sup>, la beauté des vaches reste malgré tout très subjective. L'éleveur apprécie toujours ses animaux et « aime » la Prim'Holstein. Certains la trouvent belle, « stylée et classe » malgré l'écornage dont on pourrait croire qu'il enlaidit l'animal.

*« Ce sont de belles grandes vaches, très stylées, très « classes », de bonnes mamelles solides, pratiques pour la traite, et enfin beaucoup de lait produit, donc moins de vaches à traire pour produire le quota. Bref, de belles vaches agréables à regarder deux fois par jour dans la salle de traite. », G., éleveur de Prim'Holsteins dans la Sarthe, (groupe de réflexion).*

De ce fait, chaque troupeau est composé de bêtes distinctes et non de machines anonymes réglées pour produire. Il peut y avoir un véritable « coup de cœur » pour cette race, les éleveurs n'étant pas que des gestionnaires de production laitière. Ainsi, élever des Prim'Holstein relève d'un choix personnel où raison et sentiments s'accordent. Il s'agit d'élever une race qui plaît et dont les éleveurs apprécient la fréquentation mais choisir la bonne race pour faire vivre l'exploitation telle qu'ils veulent la gérer. Ainsi, le choix s'explique par : l'« habitude » c'est-à-dire des parents qui élevaient déjà des Prim'Holstein, la raison économique et le coup de cœur.

*« Le choix d'une race se fait au départ d'un coup de cœur ou par habitude quand on a été élevé avec une génération précédente qui travaillait avec un type de vache. [...] Le coup de cœur a son atout, avec des vaches qu'elles soient noires et blanches,*

*cailles ou bringées, un éleveur avec ses vaches sera heureux s'il travaille avec quelque chose qui lui plaît et cela se ressentira sur son troupeau. », C., éleveur de Normandes dans l'Indre (groupe de réflexion).*

Cette estime pour leurs animaux remet en cause l'accusation de « machines animales », non pas dans la réalité scientifique mais dans la perception des vaches au quotidien par les éleveurs. Cependant, concrètement, jusqu'où peut-on rationaliser le vivant et en faire une « machine à produire » ? C'est-à-dire jusqu'où peut-on décider de réorganiser le vivant de manière scientifique en adaptant les animaux à nos besoins ? Pour la zootechnie, l'animal est une machine thermodynamique c'est-à-dire une machine d'échange d'énergie synthétisant des protéines animales à partir d'aliments végétaux (Larrère, C., Larrère, R., 2004). D'une part, les zootechniciens ont réifié l'animal en ayant pour but de maximiser le rendement de toutes les fonctions de l'animal (nutrition, croissance, production et reproduction). D'autre part, les généticiens ont cherché à analyser la « machinerie » cellulaire, c'est-à-dire le programme génétique. Si les zootechniciens ont sélectionné des animaux, les généticiens ont fabriqué des animaux. Or, il y a eu deux oublis : les vaches ne sont ni réductibles à leur fonctionnement métabolique ni à un programme génétique. Sur leur exploitation, les éleveurs n'ont pas réifié l'animal – comment le pourraient-ils ? – mais considèrent un être vivant, bien portant ou malade, dont il faut s'occuper et qui finira par mourir. C'est une chose de rationaliser l'élevage – mécanisation, connaissance des besoins alimentaires des animaux, optimisation de l'espace et du temps de travail –, c'en est une autre de « rationaliser les animaux ». À l'esprit rationnel des zootechniciens et autres scientifiques fondé sur un raisonnement idéal et commensurable résiste l'esprit raisonnable des éleveurs fait d'une réflexion

<sup>3</sup> Le pointage est l'évaluation morphologique. D'une part, il donne un jugement de valeur sur les quatre postes de la morphologie de la vache : mamelle, capacité corporelle, bassin et membres. D'autre part, il fait une description de l'animal.

<sup>4</sup> Le type permet de pouvoir se référer à un modèle pour « parler le même langage dans les étables ou autour des rings d'exposition ».

quotidienne et de bon sens puisqu'ils vivent avec les animaux<sup>5</sup>. À ce titre, les différentes perceptions du « bien-être animal » sont significatives. Pour les scientifiques, il s'agit par exemple d'offrir à chaque vache une logette dont la

« [...] longueur doit être égale à 0,95 l+0,15 m, L était la distance entre la pointe de l'épaule et la pointe de la fesse », (Veissier, I., Sarignac, C., Capdeville, J., 1999, p. 115).

Relativement à notre terrain, nous préférons parler de « mieux-être animal », expression directement utilisée par les éleveurs ou sous-entendue dans leurs propos. En effet, le bien-être animal est une notion de militants de la cause animale ou de scientifiques. Les éleveurs parlent de « mieux-être » car la vie des animaux – comme celle des hommes – est faite de souffrance mais l'homme cherche toujours à vivre le mieux possible. En élevage, il y a des souffrances naturelles – les mises bas, les maladies – et des souffrances liées aux pratiques d'élevage – l'écornage<sup>6</sup>. C'est un « mieux » par rapport aux références des éleveurs : ce qui leur a été enseigné, ce qu'ils croient, ce qu'ils sentent relativement à leurs animaux qu'ils ont appris à connaître. C'est aussi un mieux par rapport à avant.

« Aujourd'hui, les vaches sont mieux. Elles ne font rien. Elles mangent et se reposent. », B., éleveur de Prim'Holsteins en Isère.

### La définition de ce « mieux-être » semble relever de trois ordres :

En premier lieu, il y a le **mesurable**. Ce sont les critères établis à partir des connaissances scientifiques actuelles. Ces normes ne constituent pas l'essentiel des représentations du bien-être de leurs animaux.

« On peut aussi considérer que la définition de normes de bien-être, avec ce que cela suppose de mesures « objectives », s'est substituée aux rapports individualisés et personnalisés (l'animal

et l'homme inter-réagissant suivant leurs « personnalités » propres) que les éleveurs avaient avec leurs animaux. Mais une norme, jamais, ne pourra remplacer des échanges de services et d'affects. » (Larrère, 2004).

Le bien-être des animaux relève davantage de l'ordre de l'**observable** et des échanges entre les éleveurs et les animaux. L'observable renvoie à leur propre expérience et aux transmissions entre les générations. Enfin, le mieux être des animaux s'appréhende spontanément par des projections inconscientes sur l'animal. Il relève donc de l'ordre de l'**analogique** fondé sur un anthropomorphisme éclairé.

« Le rapport de l'homme à l'animal est celui d'une communauté de passion régulée par la raison. Nous ne sommes pas seulement des « psychologues naturels » ; nous avons une tendance naturelle à nous mettre à la place de l'animal, et à reconstituer sa psychologie comme nous imaginons la nôtre. » (Lestel, 2004, p. 28).

L'**analogie** est naturelle car tout ce nous voyons dans le monde est vu par un regard d'homme. En ce sens, elle se couple d'un anthropocentrisme.

« Anthropocentrisme sans aucun doute, non pas au sens d'une élévation des humains au rang de cause finale de la création, mais simplement au sens où le monde semble toujours se déployer autour de qui le regarde. » (Vialles, 2004a, p. 282).

Vivant avec les animaux, ils ont acquis un savoir qui leur paraît naturel. Certains indices, comme ruminer pendant la traite, sont véritablement des signes de bien-être.

« Après la traite les vaches sont en transe. Elles sont bien et dorment. », B., éleveuse de Prim'Holsteins dans la Meuse.

Par conséquent, il apparaît que les éleveurs s'occupent et se sont certainement toujours bien occupés de leurs animaux relativement à chaque époque. Lorsqu'il s'agissait de survivre, les éleveurs n'étaient pas aussi « précautionneux »

<sup>5</sup> Cela ne signifie pas que les scientifiques ne sont pas raisonnables mais qu'ils considèrent bien souvent uniquement le point de vue scientifique et objectivable.

<sup>6</sup> Les éleveurs disent que l'écornage peut-être mal pratiqué et douloureux pour leurs animaux. Ils n'aiment pas en parler.



envers les animaux qu'aujourd'hui. Même s'ils n'avaient pas le sentiment de mal faire, il faut rappeler qu'ils n'étaient pas aussi précautionneux pour eux-mêmes. Les éleveurs ayant évolué dans leur confort de vie, font des projections différentes sur leurs animaux. Le paradoxe est alors que plus les animaux sont bien car les conceptions du bien-être et du confort évoluent, plus les revendications concernant le « bien-être animal » se font entendre. C'est l'excès d'anthropomorphisme qui est condamnable et non la juste mesure qui nécessite les qualités du spécialiste. L'analogique est ce mode de pensée où la comparaison n'est pas formulée mais donnée d'emblée. Elle suppose un fond de nature commun correspondant à la sensibilité des êtres vivants. L'analogie la plus forte concerne l'accouchement vécu par les femmes et le vêlage.

*« Je pense que je reporte sur l'animal la façon dont j'ai vécu la naissance de mes enfants. [...] Je sais ce qu'est souffrir lorsque l'accouchement est difficile. J'essaie toujours, dans la mesure où c'est possible de faire durer le moins longtemps possible la mise bas de mes vaches. » É., éleveuse de Prim'Holsteins en Eure-et-Loir.*

Ainsi les trois ordres définissant le mieux-être animal sont le mesurable, l'observable et l'analogique.

Cette estime et les liens constatés entre les éleveurs et leurs vaches mettent également à mal l'expression d'« élevage industriel » appliquée négativement à l'élevage laitier français. Car comment rationaliser la production en imitant les systèmes industriels quand la condition de possibilité de l'élevage est une collaboration avec le vivant ? Cette expression est utilisée pour ses connotations et non pour sa dénotation puisque aucune définition n'est établie. Pour le sens commun, il s'agit d'un élevage très mécanisé où les animaux sont eux-mêmes considérés comme

des machines. Gouvernés par la logique de l'argent, les éleveurs chercheraient l'homogénéisation du troupeau et la standardisation des animaux pour plus de commodité. Pourtant, l'élevage laitier français tente de préserver les valeurs d'un travail intimement lié au respect des animaux malgré la modernisation et les lois économiques du marché. En effet, il ne s'agit pas de nier l'évolution de l'élevage. Les progrès de l'élevage remonteraient au XVIII<sup>e</sup> siècle en Angleterre puis aux années après la Seconde Guerre Mondiale (Digard, 1999, p. 115). Ce changement aurait détérioré les relations entre les éleveurs et leurs animaux, ceux-ci n'étant désormais que produits pour être exploités et/ou mangés. L'adjectif « industriel » renvoie à cette modification des rapports entre l'éleveur et les bêtes, autrement dit à la disparition des relations entre deux vivants (*ibid.*, p. 39). L'enquête révèle que la disparition de ces relations n'est pas effective en élevage laitier. Ces ruptures – révolution industrielle et Seconde Guerre Mondiale – apparaissent davantage comme le passage à l'élevage intensif pour répondre à un besoin croissant en produits animaux. « Élevage intensif » est une expression technique définie dans les dictionnaires agricoles et utilisée par les éleveurs. Elle signifie que l'élevage a été artificialisé, rationalisé. **Les éleveurs contrôlent le mode de vie et le mode d'alimentation des vaches en vue de produire certaines quantité et qualité de lait. Deux critères sont importants à prendre en compte dans ces élevages modernes. Le premier est le mode de vie des animaux (dedans/dehors). Le second est l'origine de leur alimentation (produite/achetée).** En revanche, l'élevage industriel connote des images que les éleveurs rencontrés n'acceptent pas. D'une part, l'expression est connotée de valeurs morales négatives. Pour eux, cela signifie que l'éleveur est sans cœur et malhonnête. « Faire de l'industriel », est selon eux un état d'esprit qu'ils n'ont pas. Ils donnent en exemple les éleveurs

américains qui travaillent à la chaîne. D'autre part, l'élevage industriel impliquerait de ne pas connaître leurs animaux. Or, la gestion du troupeau ne signifie pas qu'il n'y a pas de relations individuelles à l'intérieur du groupe. Ainsi, les relations professionnelles et passionnelles faites d'émotions, de sensations, de sentiments, qui se nouent au fil des années et des générations sont un signe manifeste de l'absence d'une logique industrielle chez les éleveurs français telle qu'elle est pensée par le sens commun ou les associations de protection des animaux.

*« Celui qui n'est pas un acteur dans l'élevage est un ouvrier. Quand on a perdu le relationnel avec l'animal, on est un ouvrier. », J.-J., éleveur de Bazadaises dans les Landes (groupe de réflexion).*

Il faut remarquer que le nombre d'animaux ne fait pas nécessairement obstacle aux relations individuelles.

*« On dit qu'un plombier est un artisan. Un plombier qui a trente salariés reste un plombier. Un éleveur qui a 30 vaches reste un éleveur. », B., éleveur de Prim'Holsteins dans l'Isère.*

La « limite » de l'industriel semble être franchie s'il y a un manque de considération de la part des éleveurs envers chaque animal et un manque de relations affectives (au sens large) entre les deux.

*« [...] la taille du troupeau devient industrielle lorsque je n'arrive plus à individualiser mes animaux et aujourd'hui, je suis un artisan-éleveur avec beaucoup plus de professionnalisme qu'un industriel car plus à l'écoute des consommateurs. », J.-J., éleveur de Bazadaises dans les Landes (groupe de réflexion).*

En allant sur le terrain, il apparaît que l'élevage industriel de vaches laitières tient plus de la représentation extérieure de chacun que de la réalité vécue par les éleveurs. Cependant, comment s'instaurent ces relations entre les éleveurs et leurs animaux dans des élevages où les modalités et le contexte économique ont changé ?

## ENTRER DANS UNE RELATION AVEC L'ANIMAL

Le paradoxe, ou du moins l'incompréhension générale, émerge alors du terrain, une fois convaincu que les éleveurs n'ont pas affaire à des « machines à lait » mais bien à des animaux vivants, qui plus est, des mammifères qui leur ressemblent. C'est alors que certaines pratiques d'élevage inexplicables au public et plus encore, la mort des animaux posent problème. Or, la mort entre avec la naissance dans tout être vivant. Par conséquent, à partir du moment où des éleveurs font naître des animaux, il y aura nécessairement la mort au bout.

*« L'élevage, c'est l'accélération du processus de vie et de mort. », J., éleveur de Prim'Holsteins dans les Yvelines.*

Mais entre la naissance et la mort, il y a le fait d'élever et de vivre avec les animaux qui donne sens au métier. Car ce qui prédomine ce sont les relations sensibles y compris sentimentales. La vie de l'éleveur avec ses animaux nous a semblé remplie d'émotions. Par exemple, l'émotion du vêlage réussi est un mélange de plaisir, de frisson, d'enthousiasme, et inversement un mélange de colère et de tristesse lorsque le veau meurt à la naissance. « *Le vêlage, on le vit.* », dit l'un d'eux. De la même façon, face à la maladie : « *Un animal malade le rend « malade »* », dit une femme à propos de son mari. Élever des vaches laitières c'est d'abord s'en occuper et ce, le plus longtemps possible, sur plusieurs générations. Les éleveurs laitiers sont donc des hommes vivants avec des êtres vivants d'une autre espèce avec qui ils nouent des relations d'un type particulier à la fois affectives et professionnelles puisqu'ils fréquentent les animaux dans le but de gagner leur vie. Or, les relations authentiques ne sont pas mises en avant. Cependant, elles sont tout d'abord nécessaires d'un point de vue économique car il faut savoir conduire les animaux pour qu'ils

produisent correctement. Ensuite, elles sont évidentes si nous considérons les contraintes de certains aspects du métier. Enfin, l'observation révèle qu'elles sont également recherchées, appréciables, personnelles et personnifiées et de ce fait indescriptibles.

## LA RELATION ET L'ŒIL DE L'ÉLEVEUR

Cette relation intime de l'homme avec l'animal n'est pas donnée à tous et nécessite l'œil spécifique de l'éleveur qui lui permettra entre autre de connaître et communiquer avec l'animal. Le métier demande avant tout beaucoup de surveillance directement liée à l'aspect sanitaire. L'éleveur observe avec attention et guette l'inhabituel. Le moment de la traite est un moment particulier où l'éleveur peut observer ses animaux. Le coup d'œil est rapide et efficace. L'observation permet d'acquérir des savoirs et des savoir-faire par rapport aux animaux à force de vivre avec. Ce sens de l'observation est tout d'abord quelque chose d'inné manifeste dès l'enfance.

*« Il faut d'abord connaître très bien les animaux, les regarder, les observer, les sentir..., ce n'est pas facile, tout le monde ne peut pas faire cela. Il faut un sens de l'observation d'abord. », J.-M., dirigeant d'un élevage de Prim'Holsteins dans les Yvelines.*

Mais il s'acquiert aussi avec l'expérience et se transmet de génération en génération. Les éleveurs sont naturellement prédisposés à acquérir cet œil à condition de le perfectionner par habitude. La nature nous donne des possibilités mais « [...] c'est en bâtissant qu'on devient architecte, en jouant de la cithare qu'on devient citharède. » (Aristote, 1992, p. 52). L'œil de l'éleveur est donc un don qui, pour se révéler et pour se perfectionner, à besoin d'être exercé et ainsi remplir pleinement sa fonction. Les éleveurs deviennent de véritables « éthologues » où l'observation développée avec les animaux est transmissible à l'homme puisqu'il est évident pour

eux qu'ils ont une nature commune avec leurs bêtes. Toutefois, l'œil de l'éleveur est plus qu'un coup d'œil expérimenté. C'est aussi regarder, c'est-à-dire considérer des individualités<sup>7</sup> telles qu'elles se révèlent dans les façons de nommer les animaux.

*« [...] on a fait en sorte d'essayer de connaître nos vaches aussi bien que si on en avait trente. », J.-M., dirigeant d'un élevage de Prim'Holsteins dans les Yvelines.*

Enfin, avoir l'œil, c'est aussi avoir l'œil pour le plaisir. L'éleveur considère ses animaux attentivement aussi par la pensée qui s'attarde à la fois sur la beauté du vivant et sur le travail fait avec l'animal. Cette contemplation du travail est liée à une méditation sur soi et sur la vie.

*« La contemplation cela m'arrive, pas assez souvent, mais à ce moment là, au moins deux raisons à cet «arrêt sur image» : admirer un bel animal qui porte en lui mes souhaits de qualités et d'avenir, et puis c'est aussi voir dans ce même animal le chemin parcouru depuis des années de choix plus ou moins judicieux pour progresser. », dit l'un des éleveurs du groupe de réflexion.*

## COMMUNICATION ET FIBRE ANIMALE

Tous ces regards, ces manières d'observer, de regarder, de contempler, sont surtout des façons par lesquelles l'éleveur et l'animal communiquent au-delà des mots. Les éleveurs utilisent une communication non langagière.

*« Mais quand on aime vraiment les animaux comme je les aime le regard en dit long des fois. », J.-M., chef d'un élevage de Prim'Holsteins dans les Yvelines.*

La communication entre un homme et un animal n'est pas intellectuelle mais affective (Lestel, 1998, p. 684). L'animal exprime des sentiments divers de douleurs ou d'affections. L'important est que « [...] ces sentiments me sont intelligibles, à moi, humain. [...] Le rapport de l'homme à l'animal est aussi celui

<sup>7</sup> L'observation, la surveillance sont elles aussi centrées sur des individus.

qui émerge d'une *communauté d'émotions*. » (*ibid.*, p. 696).

Pour que ces sentiments soient intelligibles, il faut avoir la « fibre animale » en tant qu'elle est l'expression de la sensibilité de l'éleveur réceptive à celle de l'animal.

« Il faut vraiment avoir la fibre pour faire ce métier là. C'est un sacerdoce. Parce que c'est déjà beaucoup de travail, beaucoup de contraintes, et puis... des fois pour pas beaucoup de résultats parce que si vous faites mal votre métier... je vois mon mari, son métier c'est tout pour lui. », M.-H., éleveuse de Prim'Holsteins dans la Meuse.

Avoir l'œil peut s'acquérir partiellement. Mais la fibre ne s'acquiert pas. Elle est innée.

« Il faut avoir la « fibre animale ». Cet éleveur ne l'a pas. », H., éleveuse de Prim'Holsteins et Brunes des Alpes dans le Cher.

Les animaux ont également leur propre sensibilité. L'homme et l'animal partagent « un héritage biologique et comportemental » leur permettant d'échanger quelque chose grâce à des « passerelles sensorielles », (Cyrulnik, Matignon, Fougea, 2001, Introduction). Cette nature commune fait qu'il est raisonnable d'affirmer que lorsque des individus hommes et des individus animaux se côtoient, ils se comprennent et les mondes s'enrichissent mutuellement. Il y a en effet une porosité entre le monde de l'éleveur et celui de l'animal (Lestel, 2001, p. 294-295) qui fait qu'une vie commune est possible et appréciée, formant une « communauté hybride ». Trois fondements constituent une telle communauté. Premièrement, c'est une communauté d'intérêts. Les éleveurs s'occupent des vaches pour gagner leur vie.

« Ces familles sont d'abord des *communautés d'intérêts*. Celles-ci peuvent être très simples, comme dans le cas où l'animal fournit un service en échange de sa nourriture et de sa protection. Mais ces communa-

tés ne sont jamais réductibles à cette dimension, ce qui les distingue des symbioses, parasitismes et autres commensalismes. » (Lestel, 2004, p. 21-22). Les animaux ont également des intérêts à faire partie de cette communauté comme celui d'être nourris quotidiennement et d'avoir un abri si nécessaire.

« Entre l'homme et l'animal, c'est une collaboration. On se rend un service mutuel. », H., éleveuse de Prim'Holsteins et Brunes des Alpes dans le Cher.

Ces intérêts communs sont à la base du « contrat de confiance », (Lestel, 1998, p. 695).

Deuxièmement, une communauté hybride constitue des espaces sociaux dans lesquels s'échangent une multitude d'affects entre deux individus (Lestel, 2004, p. 22). Troisièmement, les communautés hybrides instaurent du sens.

« Enfin, ces communautés établissent des espaces dans lesquels est partagé du sens, c'est-à-dire dans lesquels les actions et les affects renvoient à une identité et à des représentations de soi et des autres qui ont une indéniable consistance, à la suite d'une histoire partagée et de représentations distribuées dans le groupe. » (*ibid.*, p. 24).

Peut-on envisager que les animaux donnent du sens à la vie des hommes c'est-à-dire simultanément à leur existence et à leur mort ? Autrement dit, vivre les animaux permet-il de donner sens à notre mort du fait de l'appréhension – au sens de compréhension et non d'anxiété – de celle des vivants en général ? C'est une des pistes de recherche qui permettrait de comprendre comment et pourquoi les éleveurs pensent et perçoivent la mort comme faisant partie de la vie contrairement au sens commun dont l'attitude vis-à-vis des animaux d'élevage n'est qu'une des formes du malaise actuel concernant le déni de la mort.

Les communautés hybrides nécessitant un espace de cohabitation et une continuité temporelle entre

l'homme et l'animal sont réelles malgré plusieurs dissymétries (Lestel, 2004, p. 29-30). La première est que l'humain a toujours un pouvoir de décision sur l'animal qui n'est pas réciproque. La deuxième est que s'il est possible de deviner les attentes symboliques de l'homme vis-à-vis de l'animal, il est plus difficile d'attribuer ce type d'attentes aux animaux vis-à-vis de l'homme. La troisième dissymétrie concerne la rationalité de la communauté hybride. Nous ne pouvons pas trouver une rationalité humaine chez l'animal. Mais en fonction de ses compétences cognitives, nous pouvons envisager une rationalité chez l'animal. La rationalité cognitive de l'humain – que veut l'animal? – et la rationalité affective de l'animal – m'aime-t-il? – se superposent. Si les hommes et les animaux ont une rationalité propre alors il y a inter-rationalité. Il semble alors normal que la rationalité de l'éleveur soit elle aussi en partie affective et non purement cognitive et scientifique. Le cadre de vie étant précisé – espace et temps communs, intérêts, affects et sens réciproques – les choses se font ensuite naturellement. Une fois acquise, la compétence de communication avec les animaux paraît naturelle.

« D'un mot: le virtuose des relations avec les animaux, c'est celui qui, (apparemment) comme eux, agit et réagit «naturellement». Qu'il s'agisse de chasse, de dressage ou d'apprivoisement, les relations réussies entre hommes et animaux jouent simultanément sur l'acquis devenu seconde nature, sur le sentiment de renouer avec une naturalité native au contact de la naturalité animale, et sur le plaisir qui en découle.» (Vialles, 2004, p. 286-287).

Les relations entre les éleveurs et leurs animaux relèvent de quelque chose d'inné mais sont cultivées, entretenues, réelles. Cependant comment les éleveurs les caractérisent-ils?

Ces relations apparaissent affectueuses, à tel point que chaque vache ressemble presque à un animal familier – faisant partie du groupe humain, établissant une relation individuelle avec l'homme, ayant des aptitudes aux relations familiales – à ceci près qu'elle a une «utilité commerciale directe» (Digard, 1999, p. 29). Cette «utilité commerciale directe» fait toute la différence car elle nécessite la mort. C'est pourquoi l'amour est un sentiment trop fort pour les éleveurs interrogés. Le «vrai» amour est réservé à l'homme. Le mot «amitié» ne leur convient pas non plus, même si pour l'observateur il s'agit bien d'une sorte d'amitié (Porcher, 2002, Haudricourt, 1962). Pour les éleveurs, l'amitié caractérise en premier lieu un certain type de relations humaines d'égaux à égaux et donc entretiendrait la confusion entre l'homme et la bête. Un animal ce n'est pas un homme. Mais ce n'est pas non plus une chose. Il ressemble suffisamment à un homme pour que nous puissions entretenir des relations sensibles et sentimentales. La vache n'est pas un individu ni une personne mais elle est traitée individuellement et possède une personnalité. Les éleveurs n'ont pas affaire à l'animal en général ou au troupeau mais à des individualités.

*«Nous ne traitons pas les animaux comme des individus. On les traite quand même individuellement. Un animal c'est un animal. Un humain c'est un humain.»*, B., éleveuse de Prim'Holsteins dans la Meuse.

*«Elles ont des personnalités différentes mais ce ne sont pas des personnes. Pour moi le terme personne ça reste humain.»*, H., éleveuse de Prim'Holsteins et Brunnes des Alpes dans le Cher.

Si l'amitié est un terme trop fort, l'attachement entendu comme un sentiment vague de «non indifférence» est trop faible. Les modalités de l'affection entre les hommes et les animaux renvoient à la complicité, à la confiance et au «contrat» (Lestel, 1998), termes utilisés par les éleveurs eux-mêmes. Ce ne sont pas des relations entre un individu humain –

l'éleveur – et un collectif animal mais bien entre un individu humain et un individu animal au sein d'un collectif «hommes-animaux». L'individualisation n'est pas seulement intéressée. Pour les éleveurs, il y a une évidence de la singularité. Chaque vache est par nature différente. L'éleveur est plus ou moins en connivence avec un animal et ceci en fonction de l'animal. Il y a certaines vaches avec qui la complicité est plus grande qu'avec d'autres. Ainsi l'œil de l'éleveur, ce sens indéterminable rationnellement, en partie inné, occupe une large place en élevage laitier. Il est primordial dans le jugement des éleveurs c'est-à-dire l'appréciation de leurs vaches mais aussi la façon de gérer leur exploitation et leur troupeau. Concentré de justesse, il permet de communiquer avec ses bêtes c'est-à-dire de se comprendre et d'échanger. Il est lié à la fibre animale qui permet d'instaurer une véritable communauté. Mais les éleveurs ont conscience qu'ils devront mettre un terme à la relation à un moment donné.

## LE TERME DE LA RELATION

Dès lors, il y a un moment plus ou moins difficile lorsque que la relation s'arrête. Les éleveurs décident à un moment donné d'envoyer l'animal à l'abattoir. Les associations dénoncent la mort prématurée des animaux usés par le système de production. Pour la société, le problème est que l'on fait mourir des animaux dans la « fleur de l'âge » sans état d'âme, en faisant état des revenus. En effet, les éleveurs doivent assumer le fait que le cycle de vie est de plus en plus court. Les éleveurs emploient eux-mêmes ce terme de « cycle » pour parler du cycle biologique des animaux d'élevage même si leur mort n'est pas la fin biologique inhérente mais bien une mort donnée à un moment décidé. Mais les éleveurs ne

rompent pas un cycle puisqu'ils intègrent la mort à l'abattoir dans la vie. Ainsi, cette mort n'apparaît pas à leurs yeux comme une rupture mais comme naturelle c'est-à-dire normale. L'abattoir a une fonction indispensable qui n'est pas anodine. Mais s'il existe des rites sacrificiels dans certaines civilisations, dans les abattoirs modernes, la masse d'animaux abattus lui donne une dimension atroce. Les éleveurs du groupe de réflexion essayent pourtant de l'assumer :

*« On suit l'animal jusqu'au bout<sup>8</sup>. On participe au respect de la mort de l'animal. », disent-ils.*

En effet, il y a un sentiment de responsabilité dans la mort des animaux car d'une part il y a eu une relation affective et interactive entre les éleveurs et leurs animaux, d'autre part car les hommes et les animaux partagent une temporalité assez comparable (reproduction, mise au monde, enfance, vieillesse, mort), (Lamine, 2006).

Les vaches ne meurent ni prématurément et ni, à l'inverse, de vieillesse mais au « moment optimum ». À partir de quand un animal peut-il être tué ? L'inattendu est que cet « optimum », ce « moment opportun » se juge aussi à l'« œil ». Nous avons identifié un œil qui voit, un œil qui regarde et un œil qui contemple. Il faudrait ajouter l'œil décideur<sup>9</sup> conséquence des trois premiers. En effet, les critères ne sont pas uniquement économiques et rationnels au sens où seule l'équation de la rentabilité permettrait d'évaluer quand il faut envoyer une vache à l'abattoir.

*« Pour les vaches difficilement gestantes, il nous arrivent souvent d'aller au-delà de l'économiquement justifié. », G., éleveur de Prim'Holsteins dans la Sarthe, (groupe de réflexion).*

Nous sommes souvent éloignés d'une rationalité scientifique sans pour autant pouvoir préciser la rationalité à l'œuvre. Ceci se vérifie d'autant plus

<sup>8</sup> « Bout » signifie bout de la carrière et non l'abattoir. Les éleveurs vont rarement à l'abattoir.

<sup>9</sup> Expression suggérée par les éleveurs du groupe de réflexion suite à mon analyse de l'œil.

pour les vaches « exceptionnelles » ou celles que les éleveurs affectionnent.

« Tout éleveur digne de ce nom a gardé un jour une vache plus longtemps juste parce qu'il l'aimait bien. », G., éleveur de Prim'Holsteins dans le Doubs (groupe de réflexion).

Le lien qui se crée met parfois de côté la finalité économique de leur activité avec des animaux d'élevage. De la même façon, une éleveuse m'explique comment, malgré ce que disait son entourage et le vétérinaire, elle sentait qu'il y avait encore un espoir pour sa vache. Plusieurs types de rationalités sont alors à l'œuvre sans qu'il soit question de nier la « raison économique ». L'œil décideur se substitue-t-il au discours économique et au simple calcul de profit coût/bénéfice ? Du moins, il fait partie intégrante de la logique des éleveurs vis-à-vis de leurs animaux et dans la gestion de leur exploitation.

Mais si la mort à l'abattoir est intégrée à la vie de leurs animaux, c'est parce que les éleveurs l'ont rendue normale et acceptable<sup>10</sup>. Les éleveurs ont besoin de se détacher de l'animal avec qui ils ont eu des relations physiques et affectives durant plusieurs années. Aucun éleveur ne s'était posé de question éthique c'est-à-dire sur le fait de savoir s'il est mal de vivre des animaux en les tuant. « Il y a un équilibre. », disent-ils. Mais une éleveuse considère qu'ils se voilent la face sinon ce serait à chaque fois un « cas de conscience », un « hideux dilemme moral<sup>11</sup> », (Digard, 1999, p. 146).

Les éleveurs ne déniaient pas la mort sans chercher pour autant à la voir de près. Il y a proximité dans le sens de connaissance intime du fait de travailler

avec du vivant sensible mais il n'y a plus contact (Méchin, 1991). Même si les éleveurs acceptent la mort, il leur est difficile de voir partir leurs animaux. « Mes vaches ce n'est pas pareil. », dit l'un d'eux. Si la mort des animaux ne laisse pas indifférent, il n'y a cependant pas de culpabilité et nul besoin d'opérer une « fracture ontologique » pour légitimer cette mort (Bernardina, 1991, p. 33). Les éleveurs sont émus mais pas coupables. Ils sont même plutôt fiers de leurs animaux et de leurs produits. Plus que légitimer la mort, il faut dire que les éleveurs peuvent exercer ce métier uniquement parce qu'ils ont donné un sens à la mort des animaux<sup>12</sup>.

## CONCLUSION

Ce travail de recherche a permis de rappeler que les vaches laitières ne sont pas perçues ni traitées comme des machines par les éleveurs et que des relations sensibles et affectives persistent malgré l'évolution de l'élevage. Il existe une communication entre hommes et bêtes, un plaisir à être avec les bêtes qui donne sens au métier. Ce n'est pas la finalité – la mort de l'animal – du métier d'éleveur qui lui donne son sens principal mais ce sont les modalités de l'exercice de celui-ci – relations et travail en commun pour produire du lait. L'éleveur respecte ses animaux mais n'a bien sûr pas le même relationnel qu'avec des humains. Ceci remet en cause les différentes connotations de l'expression « élevage industriel » appliquée à l'élevage laitier français. Cependant, ayant affaire à des êtres sensibles – hommes et bêtes – notre terrain pointe un aspect méconnu du métier, celui de la gestion de la mort des animaux.

<sup>10</sup> Toutes les morts ne sont pas acceptables. Ex : mort d'un veau à la naissance, euthanasie.

<sup>11</sup> Jean-Pierre Digard précise que l'expression « hideux dilemme moral » est celle de James Serpell dans *The Company of Animals. A Study of Human-animal Relationships*, Oxford & New-York, Basil Blackwell, 1986.

<sup>12</sup> L'analyse de cette conception de la mort des animaux est l'objet de la dernière partie de mon DEA et sera abordée dans un article à paraître intitulé « Vivre et penser la mort des animaux d'élevage ».

Ayant décrit les relations qui naissent, s'instaurent et se défont, il s'agissait de montrer dans le prolongement de la critique de l'animal rationalisé, que la sensibilité, ou le *feeling*<sup>13</sup>, tient une place importante aux côtés de la rationalité économique dans la façon d'élever les animaux et de décider de leur mort. En effet, il apparaît que plusieurs éléments différents d'une rationalité scientifique ou économique telles que l'opinion commune et les associations le croient. Le coup de cœur, l'œil de l'éleveur et sa fibre animale mais aussi toutes les relations sensibles indicibles relèvent davantage du sentiment c'est-à-dire de la connaissance plus ou moins claire et intuitive, de l'impression plutôt que du calculé, du logique, du strict, du « cartésien ». Pourtant le discours qui est mis en avant – y compris par les éleveurs – est qu'il faut rentabiliser une exploitation, surveiller les cours du lait, calculer ses primes, gérer son troupeau. Cependant le bon gestionnaire n'est-il pas celui qui le fait aussi « *au feeling* » ? Il y a une évaluation globale à chaque instant qui ne peut pas être juste sans ce « *feeling* ». Il y a donc des modes de rationalités différents. Le mode privilégié des éleveurs laitiers est le mode intuitif. Tout ceci suppose beaucoup d'expérience et de compétences et non de s'en remettre au hasard. Le fait qu'il soit intuitif ne signifie pas qu'il s'agisse d'une rationalité instantanée. Elle diffère – et complète – la rationalité discursive des autres professionnels de l'élevage qui ne vivent pas avec les animaux (zootechniciens, vétérinaires, et techniciens d'élevage). C'est pourquoi, il est important de prendre le temps d'aller écouter, observer les éleveurs pour répondre à nos questions sur le statut de l'animal, celui de l'homme, le bien-être, la vie... afin d'éviter des réponses falsifiées et/ou insuffisantes.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris: Flammarion, 1992, 346 p.
- Baïchi, L., *Vivre avec les animaux, Vivre des animaux. Approche ethnologique des relations sensibles entre des éleveurs français et leurs vaches laitières et aspect éthique de la mise à mort des animaux*. DEA sous la direction de Noëlie Vialles: Ehess. Paris: 2005.
- Bernardina, S., « Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, n° 120, Paris: EHESS, 1991, (p. 33-50).
- Cyrułnick, B., Matignon, K. -L., Fougea, F., *La fabuleuse aventure des hommes et des animaux*, Paris: Édition du Chêne, 2001, 177 p.
- Digard, J.-P., *Les Français et leurs animaux*, Paris: Fayard, 1999, 281 p.
- France, *Terre de lait*. Paris: CIDIL, 2002, 113 p.
- Haudricourt, A.-G., « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, n° 1, Paris: EHESS, 1962, p. 40-50.
- Lamine, C., « Mettre en paroles les relations entre hommes et animaux d'élevage », *ethnographique.org*, n° 9, [en ligne], 2006. Disponible sur: <http://www.ethnographiques.org/2006/Lamine.html>
- Larrere, C, Larrere, R., « Actualité de l'animal-machine? ». *Sens public*, n° 2, [en ligne], 2004. Disponible sur: [http://www.sens-public.org/article\\_paru2.php3?id\\_article=77](http://www.sens-public.org/article_paru2.php3?id_article=77)
- Leroy-Gourhan, A., *Le geste et la parole, La mémoire des rythmes*, Paris: Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui », 1965, 285 p.
- Lestel, D., « Des animaux machines aux machines animales » in Cyrułnick, B. (éd.), *Si les lions pouvaient parler. Essai sur la condition animale*. Paris: Gallimard, coll. « Quarto », 1998
- Lestel, D., *Les origines animales de la culture*, Paris: Flammarion, 2001, 368 p.
- Lestel, D., *L'Animal singulier*, Paris: Seuil, coll. « La couleur des idées », 2004, 144 p.
- Mechin, C., « Les règles de la bonne mort en Europe occidentale », *L'Homme*, n° 120, Paris: EHESS, 1991, (p. 51-67).
- Pellegrini, P., « De l'idée de race animale et de son évolution dans le milieu de l'élevage ». *Ruralia*, n° 5. Lyon: Association des Ruralistes Français, 1999, p. 99-118.

<sup>13</sup> Nous utilisons le terme anglais au lieu de « sensibilité » car il renvoie à la fois à l'intuition et à la justesse de ce ressenti.



Porcher, J., *Éleveurs et animaux : réinventer le lien*, Paris: PUF, coll. « Partage du savoir », 2002, 352 p.

Vessier, I., Sarignac, C., Capdeville, J., « Les méthodes d'appréciation du bien-être des animaux d'élevage », *Productions animales*, 2, n° 12, Paris: INRA, 1999, (113-121).

Vialles, N., « La nostalgie des corps perdus », in Héritier, F. et Xanthakou, M. (éd.), *Corps et Affects*, Paris: Odile Jacob, 2004, (p. 277-291).

