

Cannibalisme et métaphore de l'humain*

Mondher Kilani

LE CANNIBALISME a de tout temps résisté à l'analyse. Parce qu'il semble se situer au-delà de l'acceptable, même pour l'esprit le plus inconditionnel de l'exotisme extrême, son explication a

été sacrifiée au nom de l'horreur qu'il suscite et de la réprobation morale qu'il soulève. Le cannibalisme s'est le plus souvent résumé à une fatalité monstrueuse, à une irrépressible nécessité, ou dans le meilleur des cas à l'expression d'un rituel archaïque. Paradoxe du cannibalisme : objet, depuis au moins le XVI^e siècle, de la plus grande fascination, des controverses les plus animées, des fantasmes les plus fous, et pourtant phénomène le moins connu et le moins exploré sur le plan épistémologique par la littérature anthropologique, à de rares exceptions près (Arens 1979, Brown & Tuzin 1983, Guille-Escuret 1992, 2000).

Si on regarde du côté des témoignages, on constate très vite que ceux-ci suscitent les plus fortes suspensions. La réalité

et l'objectivité de la plupart des comptes rendus sont mises en doute, parallèlement à la crédibilité de leurs auteurs, souvent associés à des observateurs malveillants (Arens 1979), démagogiques (Lestringant 1994 : 32) ou pour le moins partisans (Brown & Tuzin 1983). Tout aussi problématique semble l'attention en dents-de-scie prodiguée au phénomène. Objet d'intenses considérations

Couverture de l'hebdomadaire VS
(qui a cessé de paraître) montrant un mannequin nu
(Naomi Campbell) et annonçant au lecteur un autre cannibalisme
de l'œil : la « mise à nu » de célébrités.
VS, n° 899 du 24 au 30 novembre 1994.



* Je remercie Claude Calame, Ellen Hertz, Marianne Kilani et Francesco Remotti pour leur lecture attentive du manuscrit, pour leur discussion de plusieurs de ses passages ainsi que pour leurs nombreuses suggestions. Je remercie également Florence Graezer et Gabriella D'Agostino pour leurs remarques. Ce texte a été présenté le 2 avril 2001 dans le cadre d'un enseignement donné à l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses (Cristina Scherrer-Schaub, directeur d'études), et le 5 mai 2001 dans le cadre d'un séminaire international organisé à Palerme par la chaire d'ethnologie de l'Université de Palerme et le Collège International de Philosophie de Paris sur le thème de « l'écriture anthropologique entre connaissance et communication ». Enfin, ce texte s'inscrit dans une réflexion de groupe sur « les figures de l'humain et les représentations de l'anthropologie » (F. Affergan, Paris, S. Borutti, Pavie, C. Calame, Lausanne, V. Fabiette, Milan, M. Kilani, Lausanne et F. Remotti, Turin).

ÉTUDES ET ESSAIS

au XVI^e siècle – siècle de la découverte de l'Amérique – puis d'un relatif silence ou oubli jusqu'au XIX^e siècle – siècle qui va ériger, dans le sillage du colonialisme, la figure d'un cannibale sauvage omniprésent, surtout sur le continent africain –, le cannibalisme n'intéressera que très accessoirement les ethnologues. Après une relative abondance de notes et de rapports sur l'anthropophagie des peuples primitifs, concentrés durant la deuxième partie du XIX^e siècle, et qui n'aboutit à aucune grande avancée théorique, nous assistons dans notre discipline à un reflux d'intérêt que d'aucuns ont associé à une amnésie suspecte, à une autocensure devenue vite un « tabou » (Guille-Escuret 2000), laissant le champ libre à la seule « curiosité » du grand public (Brown & Tuzin 1983 : 2).

Même le renouveau d'intérêt récemment manifesté au cannibalisme s'est vite enfermé dans une controverse d'interprétations dont l'enjeu a eu tendance à dépasser le phénomène proprement dit, pour se concentrer sur une querelle d'écoles : d'une part le matérialisme culturel représenté par M. Harris (1979) et de l'autre la raison symbolique représentée par M. Sahlins (1979a). L'interprétation du cannibalisme s'est trouvée prise en otage dans le débat entre nature et culture, raison économique et raison symbolique, positivisme et relativisme, réductionnisme et contextualisme, matérialisme écologique et raison sacrificielle¹. De ce point de vue, la discussion contemporaine sur les causes nutritionnelles ou culturelles du cannibalisme ne nous éloigne guère de la controverse qui avait déjà pris place dès le XVI^e siècle sur la nature bestiale ou religieuse du cannibalisme, sur son caractère de nécessité ou de don de soi, de tyrannie ou de liberté, de haine ou d'honneur, positions qui caractérisèrent, en leur temps, la sensibilité protestante et catholique respectivement (Lestrangant 1994). Plus de quatre siècles d'interprétations et de polémiques semblent ainsi avoir eu pour seul résultat d'enfermer le cannibalisme dans une alternative théorique rigide et de le soustraire à un questionnement épistémologique conséquent.

Cette normalisation, somme toute peu satisfaisante, du cannibalisme – réduit le plus souvent à une rhétorique discursive, à une pure mention réservée à un autre usage – peut expliquer qu'un auteur comme W. Arens (1979), ait pu aller jusqu'à vouloir remettre radicalement en question l'existence même de ce phénomène. Selon cet anthropologue, le cannibalisme serait une fiction, une invention, le produit d'un faux témoignage. Selon lui, il n'y aurait pas de témoins du cannibalisme mais des mythes sur le cannibalisme procédant d'accusations malveillantes. Certes, la dénonciation du rôle de l'ethnocentrisme européen dans la confection de la rumeur du cannibalisme chez l'autre n'est pas totalement une erreur – ce phénomène est largement attesté historiquement. Mais rapporter le cannibalisme à cette seule expression évacue un problème bien plus intéressant : celui des conditions de production du témoignage – ou du faux témoignage – sur le cannibalisme et des conditions d'utilisation de ce témoignage² dans les différentes situations de rencontres des cultures – celles du dominant et du dominé, de l'observateur et de l'observé, du cannibale et du cannibalisé – et dans les différents



Chez les mangeurs d'hommes, Michel Droit, éd. Marabout, coll. Marabout Junior, Belgique vers 1952, Centre culturel Tjibaou, Nouméa. © Association Joubert.

contextes argumentatifs. Le déni de réalité qu'oppose Arens au cannibalisme accrédite paradoxalement la thèse accusatrice de ses adversaires (Guille-Escuret 2000). Sa position revient finalement à admettre que l'anthropophagie est un comportement incompatible avec des formes culturelles dignes de ce nom – un point de vue qui reste cependant à démontrer –, que ce type d'expérience ne peut rien nous apprendre sur la fabrication de l'humain ici et ailleurs, chez l'accusé et l'accusateur.

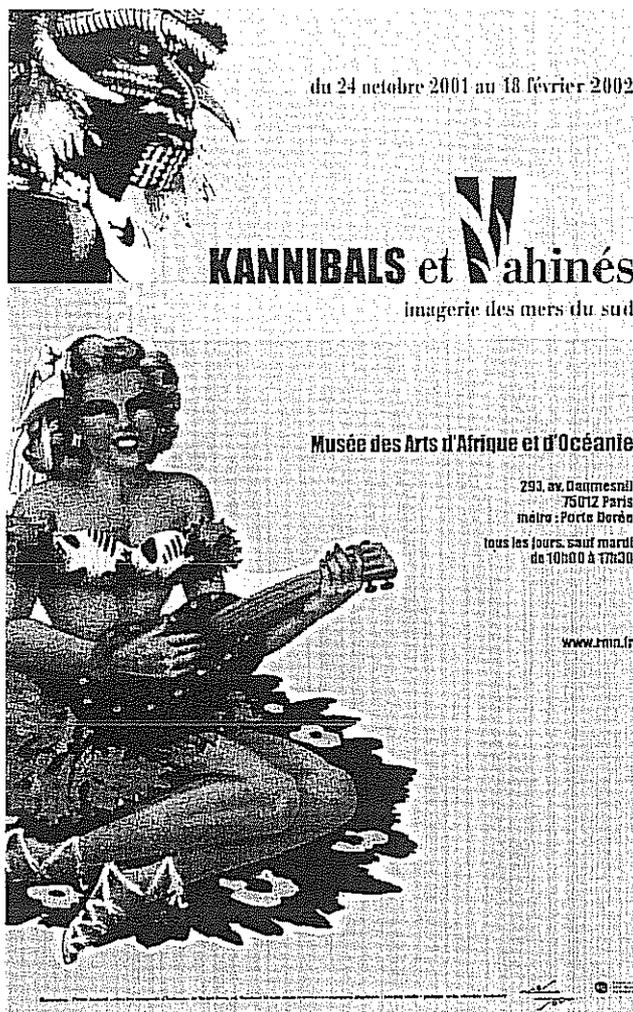
1. L'interprétation matérialiste représentée essentiellement par Harris (1977) et Harner (1977) considère le cannibalisme comme une réponse aux conditions écologiques, notamment à un besoin de protéines. L'explication avancée par Sahlins critique cette approche réductrice au nom de la raison symbolique et des facteurs culturels. Pour une présentation critique de ces deux perspectives voir Guille-Escuret 1992.

2. Cette mise au point rejoint celle de Guille-Escuret (2000 : 188) lequel, reprochant aux deux positions théoriques qui ont marqué l'interprétation du cannibalisme (l'utilitariste et la symbolique) d'avoir campé au niveau des sommets théoriques, en appelle dans un vivifiant article à « un travail platement méthodologique sur les conditions d'utilisation des observations ».



L'or de Guadalcanar, J. Clairsange, éd. Tallandier, coll. Le livre national, Bibliothèque des grandes aventures, Paris, 1926, Centre culturel Tjibaou, Nouméa

Le propos de ce texte est de poser que le cannibalisme est non seulement une réalité qui peut caractériser beaucoup de sociétés sinon toutes, mais que pour saisir cet aspect il faut dépasser une approche étroite du phénomène – le cannibalisme considéré comme la simple manducation de l'homme par l'homme –, pour l'appréhender à travers ses différentes dimensions : réelle et imaginaire, rituelle et sauvage, historique et métaphorique, restreinte et généralisée. Autrement dit, je considère qu'il n'est pas pertinent du point de vue d'une épistémologie du témoignage et de la portée théorique du cannibalisme de restreindre l'analyse à la seule découverte de réalités positives, considérées comme l'expression dernière du phénomène, mais de considérer de façon plus large le phénomène du point de vue de sa propension à organiser – pratiquement ou imaginativement – les réalités sociales. Une telle approche permet de saisir la diversité et la complexité du phénomène cannibale qui ne se réduit que rarement à des formes récurrentes, partout pareilles, directement déductibles de données incontestées, mais relève souvent de représentations qui s'actualisent de façon variée et souvent inattendue dans



Affiche de l'exposition *Kannibals et Vahinés*, MNAAO, 24 oct. 2001-18 fév. 2002. © Intégral Studio/Association Joubert.

nombreuses et diverses pratiques. Je postule ensuite que le cannibalisme est intéressant à penser, aussi bien pour les sociétés que pour l'anthropologue, en ce qu'il contribue à l'anthropopoiésis, à la fabrication de l'humain ; en ce qu'il a cette capacité de configurer des modèles ou des anti-modèles de l'humain auxquels les sociétés s'identifient ou au contraire desquels elle se défient. Cette capacité de configuration de l'humain se prolonge par une puissance métaphorique du cannibalisme, celle qui donne à penser de nouveaux mondes de référence que l'expérience ne permet pas de saisir directement. La métaphore cannibale permet de créer des champs de ressemblance avec d'autres phénomènes sociaux qu'elle aide à mieux décrypter. Du coup, le cannibalisme gagne une valeur heuristique supplémentaire pour l'anthropologue qui lui permet d'explicitier ses propres modèles de construction de l'humain dans ses textes et ses théories, notamment à travers l'usage de la métaphore dans le discours anthropologique.

Je commencerai tout d'abord par examiner la question du témoignage comme préalable à une épistémologie du cannibalisme, pour ensuite me pencher sur le rapport entre



Selon E. Lopez, chroniqueur du royaume du Congo de 1578 à 1584, la chair humaine était vendue chez les Bateke, sur le cours inférieur du Congo, dans une véritable boucherie. On remarquera que dans le dessin, le graveur s'est servi d'un étal de boucherie de Francfort comme modèle. W. Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology & Anthropophagy*, New York, Oxford University Press, 1979.

cannibalisme sauvage et cannibalisme rituel, cannibalisme imaginaire et cannibalisme réel pour les considérer comme constitutifs de la culture, de toutes les cultures à divers degrés; je poursuivrai par l'aspect anthropopoïétique du cannibalisme en général, pour enfin évaluer la dimension métaphorique qu'on peut lui attacher et mesurer sa pertinence dans l'analyse de certaines réalités sociales. La dernière section sera réflexive en ce qu'elle interrogera la pratique de l'anthropologue du point de vue de son propre usage de la métaphore, notamment cannibale, dans ses différentes phases de modélisation du réel.

Une épistémologie du cannibalisme

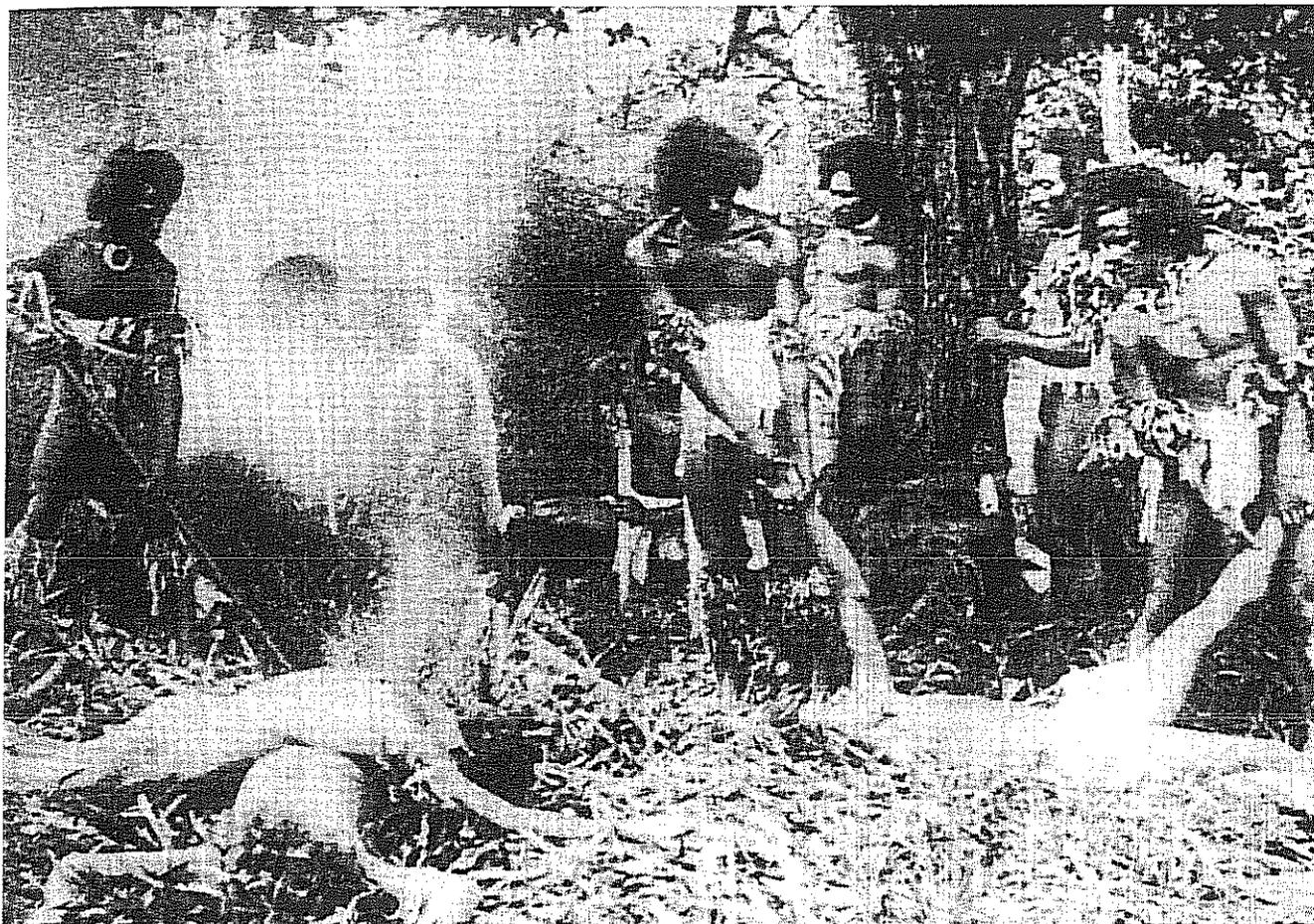
Il s'agirait ici d'élargir la perspective pour conférer au cannibalisme une valeur heuristique au-delà de sa pratique restreinte ou élargie, avérée ou non avérée, réelle ou imaginaire, tout comme il s'agirait de prendre au sérieux le témoignage, supposé vrai ou faux, afin d'y déceler non une vérité d'un regard débarrassé des préjugés de l'observateur, mais au contraire pour y lire l'ordre de vérité qui fonde ce regard et qui nous permet de sortir de l'illusoire pureté de l'observation et des données, tout comme de l'étroitesse d'un débat théorique dont l'issue demeure pour le moins incertaine.

Ainsi, l'argumentation principale de Arens, fondée sur l'idée d'une absence presque totale de témoignages crédibles pour alléguer de la réalité du cannibalisme, et son insistance sur la nécessité de confier l'administration de la preuve aux partisans de l'existence d'une humanité cannibale pose-t-elle un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, exiger une preuve directe, concrète et irréfutable, c'est déplacer la discussion du champ de l'investigation historique et anthropologique vers le champ judiciaire³. Or, le travail de l'historien ou de l'anthropologue n'est pas de juger de la véracité des faits rapportés ou évoqués, mais de leur vraisemblance dans les contextes historiques, culturels et discursifs qui ont présidé à leur surgissement et à leur élaboration⁴. Ensuite, en récusant le cannibalisme au plan strict des faits, Arens fait l'impasse sur la prise en compte du phénomène du cannibalisme exactement dans le même rapport que les négationnistes du génocide nazi se servent de la querelle des chiffres et de l'administration de la preuve pour mettre en doute ou minimiser la réalité de ce crime. Comme le souligne Jean Lévi (1994 : 76), « les thèses de Faurisson font problème. Elles font problème non parce qu'elles sont fondées », mais parce qu'elles s'autorisent « des protocoles naturels de l'enquête historique » qui « s'intéresse aux faits et aux faits seuls »⁵. C'est dans le mouvement même de mimer parfaitement dans sa démarche l'histoire – dans sa version positiviste –, que la thèse négationniste tente de dissimuler les présupposés – idéologiques – sur lesquels elle se fonde pour élaborer sa « nouvelle » écriture de l'histoire, sa nouvelle version « révisée ». On conteste le génocide ou le

3. Sur cette question, voir la dernière publication de P. Ricœur *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), notamment la section III : « L'historien et le juge », pp. 413-436.

4. Je renvoie ici aux débats qui ont cours au sein de la discipline historique sur la poétique de l'histoire et sur la nature de son discours, notamment en rapport avec le critère de vérité et de fiction (voir, par exemple, Ph. Carrard 1998, R. Chartier 1993, J. Rancière 1992 et le récent numéro de *Débat* (R. Chartier, M. Gauchet, A. Prost et J. Revel), 1999, consacré aux « Inquiétudes et certitudes de l'histoire »).

5. C'est dans ce sens qu'une critique du négationnisme comme celle qu'effectue Vidal-Naquet dans *Les Assassins de la mémoire* (1987) pose problème. Elle pose problème car elle se situe sur le même terrain miné de l'administration positive de la preuve que revendique les négationnistes au nom de la soi-disant rigueur de la méthode historiographique. Vidal-Naquet applique ce même travers dans la critique de la thèse négationniste du cannibalisme à laquelle il oppose « un nombre tout à fait suffisant de témoignages et d'informations pour qu'il ne subsiste aucun doute » (1987 : 19), oubliant que le plus important pour traiter de la question est de s'interroger sur les présupposés qui sous-tendent la thèse de Arens et la manière dont celui-ci agence les données et interprète les témoignages.



Un « banquet cannibale » à Fidji. Ce montage répond à la curiosité d'un public européen friand d'exotisme. Les Fidjiens eux-mêmes entretiennent cette croyance en exhibant dans leur musée des « objets cannibales » réputés authentiques. Cette carte postale est vendue au musée local, dans les bureaux de poste et les boutiques (achat de V. Cretton, Lausanne). Cf. Th. Andrew (1893). © Fiji Museum.

cannibalisme au nom d'un soi-disant esprit critique, d'un soi-disant souci des faits avérés, qui font croire que le réel se réduit toujours à l'ordinaire et qui renvoient l'horreur, ou l'extraordinaire, hors des possibilités de l'histoire et de la culture. La question se pose ici du degré de vraisemblance à accorder à un fait « extraordinaire ». Dans *Si c'est un homme* Primo Levi (1987), rescapé des camps nazis, se demande comment « raconter sa propre mort » ? Il s'ensuit que l'expérience à transmettre « d'une inhumanité sans commune mesure avec l'expérience de l'homme ordinaire », renverse, selon Ricœur (2000 : 223), la perspective habituelle où « il s'agissait alors de lutter contre la crédulité et l'imposture ; il s'agit maintenant de lutter contre l'incrédulité et la volonté d'oublier », voire de nier. Quant à Staden (1557), l'un des premiers témoins « vivants » du cannibalisme, il n'a pas été le témoin distancé du cannibalisme – peut-on même d'ailleurs assumer cette position –, à peine en a-t-il été l'acteur ; il en a été la « victime ». D'où la difficulté de faire accréditer son témoignage⁶.

Pour justifier leur thèse sur la non-existence du cannibalisme – en ce qu'ils le considèrent *a priori* comme une « horreur » indigne de l'humanité, et c'est précisément là où résident leurs présupposés idéologiques et métaphysiques – les tenants de la thèse de Arens reprochent aux

ethnologues de l'avoir en quelque sorte inventé en recourant perfidement « au même langage froid – ressenti par le fait même comme objectif – que pour traiter des autres "faits" ethnographiques moins horribles » (Blondin 1995 : 215-216). Or, le cannibalisme, surtout dans sa version amérindienne, n'avait pas toujours besoin d'être « refroidi ». Si nous lisons attentivement les descriptions d'un Hans Staden (1557), d'un André Thévet (1558) ou d'un Jean de Léry (1578), témoins de la première heure, ce qui nous impressionne le plus dans leurs récits – et ce qui a impressionné ces témoins eux-mêmes et tous leurs illustres lecteurs, notamment Montaigne – c'est moins la cruauté et la violence la plus « crue » (la chair déchiquetée et dévorée) que la force du rituel (la chair pacifiée et sacralisée), c'est moins des scènes de massacre que l'adhésion « tranquille » du sacrifiant et du sacrifié à la tragédie cannibale⁷. Présenté

6. Je reviendrai plus bas sur le témoignage de Staden.

7. *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani* est le titre du livre d'Isabelle Combès (1992). Il souligne son approche du cannibalisme sud-américain en tant que « complexe logique soubassant et instituant de la société et du Temps tupinamba. Inscrite au cœur des mythes, (la tragédie cannibale) dévoile son but mystique qui la met de plain-pied avec un complexe prophétique qui la prolonge aujourd'hui dans des chants et des mythes d'une brillante actualité. »

dans son contexte, il nous apparaît souvent comme humain, trop humain. À l'inverse, le cannibalisme « africain », alors même qu'il ne présentait aucune ostentation symbolique – à cause de son caractère essentiellement résiduel et sporadique⁸ –, s'est trouvé, lui, cantonné, en rapport direct avec les préjugés coloniaux du XIX^e sur l'« Africain primitif », au pur désir bestial de viande (Guille-Escuret 2000 : 194). On peut dire que les observateurs, y compris les ethnologues, l'ont ici particulièrement « chauffé » pour les besoins de la cause.

Venons-en maintenant à la question de l'appréciation du témoignage. Bernardino Sahagun, historien franciscain du Mexique de la Conquête, raconte le long siège de Tenochtitlan, capitale des Aztèques. Il rapporte que la famine dans la ville fut telle que tout y avait été mangé (lézards, hirondelles, paille de maïs, glu d'orchidée, herbe, laine, peaux tannées, briques de tourbe, etc.), mais il ne cite à aucun moment des cas d'anthropophagie. Que penser d'un tel témoignage, concernant un peuple qui avait la réputation de pratiques sacrificatoires sanglantes ? Arens (1979 : 71-72) s'empare de l'exemple pour prouver à quel point la réputation de cannibalisme faite aux Amérindiens était injustifiée et ne reposait sur aucune manifestation probante. Or, à l'inverse de Arens, on peut penser que si Sahagun ne fait mention d'aucun acte de cannibalisme, c'est justement parce que les circonstances qu'il décrivait – le siège et la famine – n'étaient pas le contexte « normal » (rituel, politique) de sa pratique, et qu'il n'y a ainsi pas lieu de s'attendre à le rencontrer dans sa description. La surinterprétation de Arens est en revanche une indication précieuse sur le présupposé sous-jacent à son approche du cannibalisme. Par sa remarque, Arens accorde la thèse de ceux-là mêmes qu'il critique – notamment Harner (1977) et sa théorie du cannibalisme nutritionnel – et admet implicitement que si le cannibalisme devait exister, il ne pouvait répondre qu'à un besoin nutritif, il ne pouvait correspondre qu'à un cannibalisme de pénurie.

De la même façon, la manière dont Arens analyse les récits du journaliste Stanley à propos de l'anthropophagie « africaine » demande-t-elle quelques rectifications. Notre auteur reproche à Stanley de n'avoir jamais observé par lui-même une scène de cannibalisme et de s'en être remis pour son témoignage aux seuls dires des trafiquants d'esclaves qui avaient tout intérêt à entretenir la rumeur afin d'éloigner tout regard curieux de leur commerce immoral. Or, même si Stanley n'a pas été effectivement le témoin oculaire d'actes cannibales dans son périple centrafricain pour retrouver le Dr Livingstone, la bonne question que l'on devrait se poser, à la suite de G. Guille-Escuret (2000 : 191), dans l'appréciation du témoignage, est bien celle-ci : « qu'est ce qui sépare le travail de l'imagination de l'invention proprement dite du fait ? » Stanley ne semble pas avoir inventé plus que d'autres le fait cannibale « africain ». Plusieurs autres témoignages contemporains en ont été fournis (Guille-Escuret 2000 : 191-195), mais comme tous les autres « témoignages », son propos était pris dans un tissu de croyances, de soupçons, d'intérêts et d'influences qui caractérisait les rapports qu'entretenaient les populations

africaines entre elles, ces dernières avec les différentes catégories d'Européens (voyageurs, trafiquants, savants) présents dans la région et les Européens entre eux, ensemble d'éléments qui interféraient avec certaines pratiques anthropophages réelles ou imaginaires. La bonne méthode est donc de contextualiser le témoignage et de le recouper avec les autres récits disponibles.

Comme dernier exemple, arrêtons-nous au témoignage de Bernal Diaz del Castillo, compagnon de Cortès au Mexique, qui rapporte ceci dans son *Histoire véridique de la Nouvelle-Espagne* (1575) : « J'ai à dire que la plupart des Indiens étaient honteusement vicieux [...] : ils s'adonnaient presque tous à faire des sodomies. Pour ce qui est de manger de la chair humaine, on peut dire qu'ils en faisaient usage absolument comme nous de la viande de boucherie. Dans tous les villages, ils avaient l'habitude de construire des cubes en gros madriers, en forme de cages, pour y enfermer des hommes, des femmes, des enfants, les y engraisser et les envoyer au sacrifice quand ils étaient à point, afin de se repaître de leur chair. En outre, ils étaient sans cesse en guerre, provinces contre provinces, villages contre villages, et les prisonniers qu'ils réussissaient à faire, ils les mangeaient après les avoir préalablement sacrifiés. Nous constatâmes la fréquence de la pratique honteuse de l'inceste entre le fils et la mère, le frère et la sœur, l'oncle et la nièce. Les ivrognes étaient nombreux, et je ne saurais dire la saleté dont ils se rendaient coupables. »⁹ Comme on peut le constater, l'auteur fait intervenir ici plusieurs considérations fabulatoires comme l'inceste, la sodomie et la guerre généralisés, correspondant à des stigmatisations extrêmement efficaces de l'autre pour justifier sa conquête et sa destruction. Toutefois, le fait que l'auteur privilégie ces aspects dans sa description n'entraîne pas automatiquement la disqualification de son témoignage sur le sacrifice aztèque et les pratiques cannibales – qui ont d'ailleurs suffi, à elles seules, pour affermir la volonté des Espagnols à détruire les populations qui s'y adonnaient. Il faut à nouveau faire la part entre le réel et l'imaginaire – la fabulation sur l'inceste, la sodomie et la guerre de tous contre tous – et être attentif à la forme de récit dans laquelle peut se donner un témoignage au XVI^e siècle, au moment où écrit Diaz del Castillo. Nous savons que la crédibilité d'un texte dépend toujours du programme de vérité dans lequel celui-ci s'inscrit, et à cette époque il était fréquent de mélanger des descriptions factuelles à des considérations mythologiques correspondant aux horizons d'attentes du lecteur ; nous savons aussi qu'une description épouse toujours une forme rhétorique en rapport avec l'effet attendu. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'évocation de l'étal de boucherie et les pratiques d'engraissement des prisonniers dans des cages – si familières à l'élevage d'animaux en Europe¹⁰ – comme la meilleure manière de rendre plus crédible le tableau des

8. Guille-Escuret (2000) montre que les situations de cannibalisme – peu fréquentes du reste – rencontrées en Afrique au XIX^e siècle ne constituaient de loin pas un « vestige » culturel propre à des sociétés « primitives » sans histoire, mais s'inscrivaient au contraire dans des « sociétés dévastées par l'histoire », notamment par la traite des esclaves.

9. Cité in Vidal-Naquet (1987 : 15-16).

mœurs « étranges » que l'on offre au lecteur et accroître son adhésion.

Cette posture méthodologique qui appelle à un recentrage autour des conditions d'observation et d'utilisation du témoignage se justifie pour au moins deux raisons qui guideront la suite de ma démonstration. Tout d'abord le cannibalisme semble être l'un de ces phénomènes qui fait intervenir au niveau de l'analyse au moins trois paliers : l'intersubjectivité sur laquelle repose la culture et les actions des membres concernés de celle-ci ; la relation intersubjective qui lie l'observateur (ou l'anthropologue) à ses informateurs et à l'intérieur de laquelle s'élabore une donnée, se négocie un récit ; enfin l'intersubjectivité entre l'anthropologue (ou l'auteur du récit) et ses lecteurs qui définit un horizon d'attentes duquel dépend le produit final de l'interprétation proposée¹¹. La manière dont l'observateur s'insère dans son observation, la posture qu'il adopte vis-à-vis du phénomène et enfin le public auquel il adresse son discours, ne sont ainsi pas indifférents du point de vue de la qualité et du statut du témoignage produit. Donnons quelques exemples.

Le témoignage de Staden (1979), à qui nous devons l'une des premières descriptions « in vivo » du cannibalisme, parue la première fois en 1557, tient tout à la fois du rapport direct, vécu et senti (l'observateur a endossé ici, malgré lui bien sûr, le statut de l'observé et quel observé puisqu'il était une victime désignée au sacrifice des Tupins-Inbas !) – ce que traduit la force de son tableau à la fois scripturaire et iconique¹² –, et d'une relation pour témoigner d'une autre réalité transcendante, celle de la force de la providence. Son expérience devait témoigner auprès de ses co-religionnaires aussi bien de l'existence du cannibalisme que de l'existence de Dieu. Les deux réalités étaient indissolublement liées : l'existence du cannibalisme ne pouvait se concevoir sans l'existence de Dieu et la preuve en était d'en être revenu pour en témoigner. De ce point de vue, d'ailleurs, Staden était parfaitement conscient de la question de la crédibilité que son témoignage ne manquerait pas de poser : « Je sens bien que le contenu de ce livre paraîtra étrange à plusieurs, cependant que faire ? », et d'évoquer la dimension fiduciaire de son témoignage. Il demande à être cru : « je ne suis pas le premier, et je ne serai pas le dernier qui ait connaissance de cette navigation, de ces peuples et de ces pays », en convoquant plusieurs autorités : « Mais on trouvera plus d'un homme d'honneur en Castille, au Portugal, en France et même à Anvers, en Brabant, qui ont été en Amérique et me rendront témoignage de la vérité de tout ce que j'ai avancé » (1979 : 229)¹³.

Si le crédit accordé à la parole du témoin du cannibalisme se soutient d'une intersubjectivité partagée, ce partage est également nécessaire dans la relation cannibale elle-même. Le cannibale Tupinamba n'accédait pleinement à la réalité du sacrifice que pour autant que le prisonnier entrait en scène dans la tragédie cannibale et jouait son rôle en s'écriant face à son sacrificateur : « Ces muscles, cette chair et ces veines, ce sont les vôtres, pauvres fols que vous estes ; vous ne reconnaissez pas que la substance des membres de vos ancêtres s'y tient

encore : savourez les bien, vous y trouverez le goût de votre propre chair » (cité dans Montaigne 1580 : 293). Le cannibalisé occupe ainsi simultanément la position du sujet et celle de l'objet.

Le chercheur, lui non plus, n'échappe pas à la relation d'intersubjectivité, cette fois non entre le cannibale et le cannibalisé, mais entre l'observateur et l'observé, le témoin et son lecteur. Pensons à Pierre Clastres (1972) qui s'était rapidement convaincu au début de son terrain que les Guayaki n'étaient pas cannibales, et qu'ils étaient à ce titre, comme bien d'autres peuples indiens, victimes de la rumeur et de l'accusation des Blancs. Or, coup de théâtre, ne va-t-il pas découvrir l'anthropophagie de ses hôtes le jour où il était devenu presque l'un des leurs, au détour d'une conversation innocente où l'interrogation directe n'avait pas sa place ? Une découverte dont il allait faire l'indicateur central de son insertion réussie sur le terrain – la garantie d'une intersubjectivité partagée –, et le ressort dramatique de sa monographie où il s'agit, dans une rhétorique de persuasion, de convaincre le lecteur que s'ouvre devant de lui l'âme profonde de la société guayaki. Quant à l'intérêt que W. Arens (1979 : v) accordera au cannibalisme, il résulte d'une ancienne fascination non assouvie pour le phénomène qu'il redécouvrira plus tard à travers le même élan captivé d'un de ses étudiants et qui le confrontera cette fois à une déception, celle de l'inexistence du phénomène malgré ses efforts pour trouver un témoin oculaire. Face à l'absence d'une « preuve décisive », et en tant que gardien en quelque sorte de l'orthodoxie épistémologique du regard, Arens proclame

10. Cette image de cage est également marquante des fantasmes que véhicule l'imaginaire des contes en Occident et dont atteste, par exemple, dans une version tardive, l'histoire de Hänsel et Gretel où la sorcière engraisse dans une cage son prisonnier en vue de le manger (cette idée m'a été suggérée par Ellen Hertz).

11. Dans sa lecture de l'utilisation et du contrôle du témoignage du cannibalisme chez Montaigne, Guille-Escuret évoque lui aussi trois niveaux, trois modes interprétatifs : celui des Tupinamba, celui du domestique « ethnographe » de Montaigne, et enfin celui de l'honnête homme lui-même. Une lecture rapide pourrait faire croire que la hiérarchisation de ces trois moments correspondrait à une perte graduelle de signification, eu égard à l'accès de moins en moins direct des témoins – de seconde et de troisième main – à la réalité première. Or, l'auteur s'empresse d'ajouter, à juste titre, que ces trois modes de connaissance ne sont concurrents que parce qu'ils « ne sont pas orientés vers les mêmes cibles », et que « la différence des moyens d'analyse correspond à une différence des cadres de référence » (2000 : 199). Nous sommes donc loin de toute approche positiviste des données et de l'explication.

12. C'est probablement pour renforcer l'adhésion à son témoignage que Staden a abondamment recouru à l'iconographie, faisant ainsi du regard l'instrument de la connaissance, de la croyance (« J'y étais, je l'ai vu de mes propres yeux, vous pouvez me croire »), anticipant de la sorte sur la rhétorique du savoir monographique tel qu'il se développera à la fin du XIX^e siècle – début du XX^e, notamment à travers l'anthropologie de terrain de Malinowski.

13. On pourrait dire, en paraphrasant Ricœur dans ses réflexions sur le témoignage (dans son livre *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*), que Staden était parfaitement conscient de la question de « l'accréditation du témoignage, en tant que procès en cours, qui ouvre l'alternative entre la confiance et la suspicion » (2000 : 205) et faire remarquer, concernant son expérience ainsi que celle d'autres auteurs comme Léry ou Thevet, témoins directs eux aussi du cannibalisme, que c'est « sur ce fond de confiance présumée que se détache tragiquement la solitude des "témoins historiques" dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire » (2000 : 208). Arens aurait du être plus attentif à cette dimension subtile du témoignage et de son accréditation avant de discréditer définitivement les propos de Staden.

l'« invention » par les anthropologues et autres missionnaires blancs du phénomène du cannibalisme et n'a de cesse de dénoncer l'imposture. Mais, peu convaincus par cette approche trop suspicieuse de la discipline, certains de ses détracteurs ont accusé l'anthropologue iconoclaste de s'être intéressé au cannibalisme juste pour se faire remarquer. Selon eux, il se serait agi « dans ce genre d'affaire non de vérité, non de science, mais tout bonnement de publicité ou de spectacle universitaire » (Vidal-Naquet 1987 : 19). Voici le cannibalisme relever encore d'une situation relationnelle. Il est source d'accusation et de stigmatisation, cette fois au sein de l'Académie ! Mais revenons en arrière pour mesurer la posture épistémologique de Montaigne face au cannibalisme (1580). Celle-ci fut motivée par une générosité de l'observateur vis-à-vis de l'observé, portée par sa volonté de constituer le Cannibale en une figure allégorique des valeurs chevaleresques, en l'objet esthétique de sa nostalgie de l'idéal guerrier. De là son intérêt pour le symbole au détriment du spectaculaire ; de là sa transformation des étapes bien réelles du repas cannibale en discours du Cannibale, en « pur cannibalisme de mots » (Lestringant 1994 : 35). Par delà les siècles, nous retrouverons cette « même générosité émotive de l'observateur » (Lestringant 1994 : 297) chez Lévi-Strauss qui soumettra le cannibalisme au même déplacement du concret à l'abstrait, du réel au symbolique¹⁴.

La deuxième raison est corollaire de la première (l'intersubjectivité) : le cannibalisme n'existe pas en soi, mais relève toujours d'une relation. Il semble, en effet, que le cannibalisme ne peut être isolé de l'ensemble des représentations qu'un groupe se fait de lui-même et d'autrui ; qu'il constitue une relation à ses propres yeux et aux yeux des autres. Comme le disait Lacan à propos de la magie, « le cannibale, c'est toujours l'autre », et comme l'avait vu Favret-Saada (1977) pour la sorcellerie, le cannibalisme, énoncé sur le mode du singulier et du général ne se conçoit que par référence au champ de la dénonciation. De fait, traiter du cannibalisme « en soi » c'est le traiter à la façon d'un fait brut, élémentaire, le même partout et en toutes circonstances – généralement le fait de manger de l'homme¹⁵ –, alors que traiter des relations cannibales c'est en mesurer la diversité des formes et des expressions – cannibalisme réel ou imaginaire, assumé ou nié, central ou périphérique, structurel ou conjoncturel – et leur inscription en des quantités de lieux et de rapports dont aucun ne se suffit à lui-même. Toujours par analogie avec le phénomène de la sorcellerie, le cannibalisme n'est avouable (et représentable) que pour autant que les sujets – le cannibale et le cannibalisé, l'ensorcelé et le désenvoûteur, l'observateur et l'observé – soient pris dans la même relation d'amitié-inimitié, de parenté-alliance, de guerre et paix – pour ce qui concerne le cannibalisme –, dans le même procès énonciatif – pour ce qui concerne la sorcellerie –, dans le même procès d'interlocution – pour ce qui concerne l'observation.

Le premier et le meilleur exemple de cette relation est donné par l'étymologie même du mot cannibalisme. Quelle est l'origine du mot cannibale, est-il caraïbe ? Le nom *carai*b qui a donné naissance par altération au mot

canibal a été pris dans un tissu d'images, de fantasmes et de souvenirs superposés, provenant d'autres horizons, d'autres confins, ceux du Moyen Âge européen : les peuples cynocéphales mangeurs de chair humaine, les Cyclopes, les Amazones, ... D'emblée le mot a véhiculé un imaginaire vers lequel était tourné le voyageur, en l'occurrence Cristobal Colon. Il correspondait à une hantise qui cherchait une forme, un nom dans lequel s'incarner. Ce néologisme a cristallisé une préoccupation qui a traversé l'océan et a accompagné l'explorateur. Pour avoir été à l'horizon de ses attentes, celui-ci devait nécessairement rencontrer la réalité tant souhaitée et redoutée. Il devait être à l'écoute de la rumeur qui allait se fixer sur le peuple *carib* – qui signifie hardi dans la langue caribe –, dont Colomb a entendu le nom prononcé avec crainte et horreur par la bouche apeurée des « paisibles » Arawak. Le Caraïbe était-il cannibale ? Bien que n'ayant pas rencontré le peuple carib lors de son premier voyage, et bien que doutant quelque peu de l'existence des monstres, Colomb ne succombera pas moins aux allusions répétées des Arawak sur la férocité des « *caniba* qui n'avaient qu'un seul œil et une face de chien » (1984-1 : 117), et associant ce nom au radical du latin *canis* (chien), le transformera en l'adjectif « *canibal* », fils (face) de chien mangeur de chair humaine, qui donnera à son tour le substantif « *cannibalisme* ». Le mot cannibale est donc un mot « métisse », à la fois européen et américain, qui a surgi d'une partie à trois, où le tiers absent étaient les Carib, et dont les horizons respectifs étaient saturés par l'anthropophagie, à la fois idée et pratique. C'est très précisément pour cette raison que le mot cannibalisme connut la fortune que nous lui connaissons. C'est parce qu'il s'enracine dès le départ dans une pratique historique et culturelle vivante qu'il s'est imposé à l'usage. Il charrie avec lui tout l'imaginaire constitutif du phénomène et ce n'est donc que par son truchement que nous pouvons continuer à accéder à cette réalité et à l'approfondir. De là notre nette préférence pour ce terme au détriment du mot anthropophagie, dont pourtant la neutralité apparente devrait nous le faire choisir. Mais c'est justement parce que cette neutralité conceptuelle est impossible – et surtout inintéressante pour notre propos – qu'il faut déclasser ce terme. L'anthropophagie – « le fait pour l'homme de manger de l'humain », ou encore « la consommation de la chair humaine quel que soit le consommateur » selon les étymologies données par les dictionnaires – est un mot trop pauvre et trop réducteur pour être bon à penser. L'anthropophagie n'est ni un concept « proche de l'expérience », pour être assumé par l'acteur social, ni un concept « éloigné de l'expérience », pour traduire une approche compréhensive et construite du phénomène¹⁶. Le terme cannibalisme, en tant que construction négociée, en tant que concept « entre-deux »,

14. Je reviendrai plus bas sur les analyses respectives de Montaigne et de Lévi-Strauss du cannibalisme.

15. On retrouve ici la même procédure de réduction de la sorcellerie lorsqu'on la renvoie à la seule émanation d'une pensée magique, voire irrationnelle, à la seule manipulation (maladroite) des rapports de cause à effet dans le dessein de produire partout les mêmes effets universels de soulagement de la tension à l'origine du malaise.



Nouvelle-Guinée. Scène d'alimentation. Cl. B. Juillerat (1997). (Ph. MH).

est en revanche en mesure d'assumer simultanément aussi bien la position de l'observé (il possède une tonalité proche de son expérience) que celle de l'observateur (il capture les traits généraux de la vie sociale, celle du sacrifiant et celle du sacrifié).

L'idée du cannibalisme en tant que perspective à deux se retrouve également dans l'exemple des Guayaki étudiés par Clastres. Interrogés directement sur leur habitude de manger leurs morts, les Guayaki « ne quittaient pas la tautologie : nous sommes cannibales parce que nous sommes cannibales » (Clastres 1972 : 333), jusqu'au jour où l'anthropologue s'avisa d'attirer leur attention sur le fait que leurs voisins, les *Iröiangi*, n'étaient, eux, pas cannibales. Arrachés alors à leur « immédiate et limpide certitude », les Guayaki énoncèrent la « vérité » sur le mode relationnel : « ne pas être cannibale, c'est se condamner à mourir », et les étrangers, qui n'ont pas eux l'habitude de manger leurs morts mourront bientôt car l'âme des défunts, condamnée à rôder, n'aura de cesse de vouloir se venger. Ce n'est qu'au prix du détour par le deuxième terme de la relation que les Guayaki formulèrent le sens de leur pratique et que l'anthropologue accède à la signification du cannibalisme en tant que « technique supplémentaire de lutte contre les âmes des morts ».

De la même façon, c'est au miroir de l'Autre, en l'occurrence les Maoris, que les Britanniques, comme nous l'explique Obeyesekere (1992), allaient expérimenter pour eux-mêmes une forme de « cannibalisme ». Lors du premier voyage de Cook à bord de l'*Endeavour*, les Britanniques supposèrent, par l'intermédiaire du botaniste de l'expédition, que les indigènes vivaient de poisson, de chiens et d'ennemis. Parmi ces trois catégories, seul le

poisson pouvait réunir ces deux formes d'humanité. Manger du chien et manger les ennemis constituaient par contre une pratique totalement scandaleuse aux yeux des Britanniques. Des deux toutefois, le premier leur paraissait comme l'acte le plus extrême, car le chien était l'ami de l'homme (même si cet homme n'était que britannique), alors que l'ennemi ne l'était pas (autant pour les Britanniques que pour les Maoris). Lorsque au contact des Maoris les marins Britanniques, surtout les officiers, commencèrent à manger du chien, une des barrières – le cannibalisme – qui les séparait des indigènes se rompit. Les civilisés s'étaient rapprochés dangereusement des sauvages selon l'homologie suivante : ce qui était viande humaine pour le sauvage était viande de chien pour les Britanniques. Obeyesekere poursuit son analyse en postulant que le passage à l'acte des Britanniques fut probablement motivé par le désir inconscient chez les officiers de sa majesté, fascinés par la pratique sauvage, de transgresser l'interdit du cannibalisme. Ne pouvant manger de chair humaine, ils mangèrent du chien, le meilleur ami de l'homme¹⁷. Bref, le cannibalisme latent des Britanniques aurait trouvé son expression par le truchement de la pratique cannibale des Maoris.

L'horizon cannibale

À ce stade de développement de l'argumentation, l'hypothèse que je formulerai pour avancer dans la mise à plat épistémologique du phénomène cannibale et de sa reprise théorique est la suivante : l'horizon cannibale, rituel ou sauvage, réel ou imaginaire, historique ou métaphorique, est un constituant de la culture, de toutes les cultures à des degrés divers. Il est à ce titre générateur de pratiques sociales, culturelles, politiques et religieuses, et s'actualise dans les formes les plus variées : le mythe et le conte, l'activité artistique, les productions de l'inconscient, l'expression amoureuse, la manifestation des identités, la symbolique religieuse, les relations de pouvoir, les représentations du corps et de la maladie, l'espace de la parenté, etc.

Comme le notait Jean Pouillon (1972) dans un article qui a marqué la réflexion sur le sujet, « le cannibale et le non cannibale » se rejoignent pour partager la même hantise du cannibalisme sauvage, déréglé, souvent figuré de façon imaginaire ou mythique. Ce cannibalisme porte non sur la consommation de certaines catégories de personnes, mais sur une « consommation indiscriminée ». Ce qui est

16. Voir C. Geertz (1986) qui a formulé cette idée de « near-experience » et « far-experience » et par l'intermédiaire de laquelle il a ainsi défini la tâche de l'anthropologue : « Saisir des concepts qui, pour un autre peuple, relèvent de l'expérience proche, et le faire assez bien pour les placer dans un rapport éclairant avec des concepts éloignés par l'expérience que les théoriciens ont fabriqués pour capturer les traits généraux de la vie sociale. » (1986 : 74)

17. On sait que l'aptitude d'un animal à être mangé ou non dépend du statut social qu'il occupe dans une société donnée. Dans la société anglaise de l'époque de Cook, tout comme dans celle d'aujourd'hui, le chien occupe une place privilégiée qui l'assimile à un membre de la famille. Une position qui fait de la consommation de sa chair un interdit dans le même rapport homologique que l'interdit de l'inceste qui veut que l'on n'épouse pas un membre de la famille proche.

déterminant dans la définition du cannibalisme sauvage c'est donc son oralité indifférenciée et non contrôlée, à l'inverse du cannibalisme culturel caractérisé, lui, par sa réglementation sociale. Le cannibale et le non cannibale considèrent cette forme d'anthropophagie comme inadmissible et la rejettent fermement. C'est donc sa dimension négative qui constitue le cannibalisme sauvage en un universel comparable à la prohibition de l'inceste et en fait, à ce titre, un véritable opérateur culturel. L'un et l'autre interdits définissent les limites de la culture : l'on n'épouse ni ne mange n'importe qui, n'importe quand, n'importe comment. L'un et l'autre articulent les mêmes délimitations précises entre nature et culture, règle et absence de règle, légitimité et illégitimité. Sous cet éclairage, le cannibalisme culturel ou réel n'est pas différent de l'absence de pratique cannibale. Tous les deux s'entendent pour condamner le cannibalisme sans loi au nom des mêmes principes d'ordre.

Bien que jamais ou qu'exceptionnellement réalisé, le cannibalisme sauvage, métaphorisant tous les désordres, essentiellement à travers des figures imaginaires, est partout redouté. C'est ainsi que les Fataleka de Papouasie-Nouvelle-Guinée opposent à leur cannibalisme rituel un cannibalisme sauvage imaginaire, un cannibalisme qui aurait précédé la société des hommes et qui est particulièrement réprouvé¹⁸. Les Iroquois, quant à eux, conçoivent un cannibalisme mythique, représenté comme une pratique négative qu'il faut à tout prix éviter. Le cannibale sauvage se présente sous la figure d'un fantôme, d'un squelette ou d'une tête dévoreuse. Ses mœurs féroces lui font dévorer n'importe qui – y compris ses parents proches – n'importe comment –, de préférence de façon crue. La seule façon de composer avec eux est de les « ramener à la raison », c'est-à-dire au « bon » cannibalisme, à la « bonne manière » de manger de l'homme¹⁹. Les Yanomami du bassin amazonien font la distinction entre le cannibalisme sauvage – celui des ogres, des tribus lointaines, des Blancs envahisseurs – qui consiste à dévorer les vivants, et qui est particulièrement craint, et le cannibalisme domestique, policé qui consiste à manger ceux – les ennemis-alliés – que l'on a tués²⁰.

La figure de l'ogre joue un rôle essentiel dans beaucoup de cultures pour désigner et caractériser ce type de cannibalisme. Chez les anciens Grecs, l'ogre est associé à une régression de la culture vers la bestialité. Sa sauvagerie le conduit à la pratique de l'inceste et à la dévoration de ses propres enfants, double crime s'il en est. La pensée grecque classique voit dans le cannibalisme, par définition sauvage et imaginaire, « une figure du désordre et de l'irruption incohérente de la nature dans la culture » (Châtelet 1977 : 162). Pendant le Moyen Âge et la Renaissance, la figure de l'ogre, telle que l'analyse Lestringant (1982) à travers les actes de procès portant sur les rites de vengeance, apparaît comme le pendant négatif de la figure du cannibale qui mange son ennemi par vengeance. À l'inverse de ce dernier, l'ogre « échappe, par l'énormité de son crime, à toute récupération symbolique. [...] Son acte engendre un déséquilibre inouï, il n'est là au titre d'aucune compensation et menace très sérieusement le corps social par la perte sans contrepartie qu'il lui fait subir. » (1982 :

10) La « furieuse rage » de l'ogre place la société au-delà de toute règle. « L'homme-loup qui a faim de chair humaine est plus un monstre animal qu'un cannibale humain. » (1982 : 11) Plus généralement, la littérature ethnographique atteste largement de l'existence de la figure de l'ogre dans les différentes cultures²¹. La mythologie africaine développe, par exemple, des images d'ogre ou d'ogresse qui conjuguent sexualité débordante et dévoration crue « à la manière des animaux sauvages », exprimant par là la hantise d'excès intolérables et les conjurant par la mise en place d'interdits sexuels et de rituels culinaires, comme parfois d'un rituel cannibale autorisé²².

Comme on peut le constater, l'intérêt de réunir dans le même mouvement analytique les deux formes de cannibalisme – sauvage (ou généralisé) et rituel (ou restreint) – réside dans le fait qu'ils renvoient tous deux – au-delà de leurs contenus ou réalisations concrètes, extrêmement variables selon les lieux et le temps – à une logique opératoire. L'un comme l'autre – négativement pour l'un et positivement pour l'autre – aident les acteurs sociaux à construire le champ des significations culturelles et à organiser les pratiques sociales. Le cannibalisme est ce par quoi une culture prend conscience d'elle-même, en imaginant, pour s'y opposer, ce qu'elle redoute (ce qu'elle n'est pas) – c'est le propre du cannibalisme sauvage –, et en construisant, pour s'y plier, ce qu'elle désire qu'elle soit – c'est le propre du cannibalisme réel ou rituel.

Le cannibalisme sauvage se présente chez les anciens Grecs, nous venons de le voir, comme la métaphorisation de la non-culture. Se représentant elle-même en termes culinaires, la Cité grecque refuse catégoriquement le cannibalisme qu'elle relègue soit aux confins de son histoire – dans un âge révolu de l'humanité –, soit aux confins de son espace – habités par les Barbares (Detienne 1972 : 236). Mais ce mouvement de construction de la culture par la répudiation du cannibalisme sauvage ne semble pas suffire. Le danger subsiste toujours à l'intérieur de la culture grecque elle-même, particulièrement à travers la nourriture carnée²³ qui peut apparaître comme une forme d'anthropophagie, et que l'on va conjurer par des interdits, notam-

18. Voir Guidieri (1972 : 104) qui donne la précision suivante : « Mais, comme pour marquer la spécificité culturelle de leurs pratiques cannibales, spécificité qui ne fait que légitimer ces pratiques, les Fataleka opposent à leur cannibalisme institutionnel un cannibalisme qui n'a pas droit de cité dans la tradition. C'est un cannibalisme "sauvage", dépourvu de justifications rituelles, vulgairement rattaché à des soucis d'ordre purement alimentaires, un cannibalisme méprisable parce que profane. »

19. Chodowicz (1972 : 56-57), qui précise que ce mouvement d'une forme à l'autre serait même à l'origine de la Confédération des Iroquois : « il existe en effet un mythe qui fonde l'association politique des "Cinq Nations" sur le passage du cannibalisme sans règle – "cannibalisme sauvage" – à ce cannibalisme rituel qui a sans doute constitué un des piliers de cette fédération et contribué à son expansion. »

20. Voir Albert 1988.

21. Lévi-Strauss, par exemple, rapporte de nombreux exemples dans les *Mythologiques*. En voici un emprunté aux Wintu du Nord de la Californie : « Envoyée par son aînée chercher de l'écorce pour se faire un cache-sexe, la sœur incestueuse se coupe accidentellement, lèche son sang dont la saveur lui inspire une telle fringale qu'elle se dévore elle-même et devient une tête roulante qui s'attaque pour la manger à toute la population. » (1971 : 122)

22. Voir Calame-Griaule G. (1972).

ment le tabou sur la chair du bœuf laboureur, viande d'un animal proche parmi les plus proches²⁴.

Lors de sa grande phase d'expansion coloniale du XIX^e siècle, l'Occident moderne a, pour sa part, systématiquement déclassé les autres peuples et civilisations, notamment africains, en les identifiant à une altérité cannibale intrinsèque perçue comme l'aviissement extrême de l'identité fondamentale de l'humanité. Il a fini par ériger le stéréotype du cannibalisme comme un « crime contre l'humanité ». Une attitude qui ne l'a pas empêché d'être lui-même accusé des mêmes pratiques prédatrices sauvages en rapport avec le modèle de violence – militaire, économique et symbolique – qu'il offrait aux yeux des populations soumises. Ce mouvement de rejet et de conjuration de la non-humanité de l'autre à travers la figure du cannibalisme est à vrai dire universel. L'existence même de l'autre et son étrangeté postulée, la plupart du temps avant ou en dehors de tout contact réel ou de connaissance réciproque, ont souvent suscité des accusations de cannibalisme d'un groupe à l'autre. La littérature est remplie d'exemples de peuples objets de ce type de dénonciation. En Europe, les juifs par les chrétiens jusqu'au XV^e siècle au moins et même plus tard, les Irlandais par les Anglais jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les Français par les Allemands et inversement pendant la Première Guerre mondiale, etc. À l'extérieur de l'Europe, les colonisés sont stigmatisés par les colonisateurs, évidemment : les Amérindiens, les Polynésiens, les Canaques, les Papous, les Africains, les Chinois, etc. sont tous accusés de cannibalisme; mais aussi les peuples et les groupes entre eux comme dans le cas des Arawak et des Carib, des Azandé (appelés les Niam-Niam) et de leurs voisins ; sans oublier les Européens eux-mêmes tenus fréquemment pour des cannibales, par exemple, par les populations andines et les populations amazoniennes du piémont andin à travers la figure du *pishtaco*, ce personnage maléfique qui fait commerce de la graisse humaine (Wachtel 1992, Celestino 1999)²⁵, ou par certaines populations africaines victimes de la traite des esclaves, ou encore par les populations polynésiennes lors du premier contact²⁶, etc.

Le fait que cela soit toujours l'autre qui porte l'accusation de cannibalisme, et que cette accusation soit généralement réciproque, devrait, selon certains auteurs, notamment Arens, jeter le doute sur sa valeur et la déclasser en tant que source d'information. Or de nouveau, un tel raisonnement sacrifie plus à une position morale qu'il ne relève d'une posture épistémologique. Il faudrait mieux suivre la suggestion de J. Pouillon (1972 : 19), qui considère que même si « ce fantasme est pensé par tous comme réel dans un ailleurs supposé » et qu'on peut, à ce titre, estimer que « personne n'est cannibale », il n'en demeure pas moins que « comme chacun, selon son régime alimentaire effectif, peut être jugé cannibale par les autres, on dira aussi bien que tout le monde l'est ». C'est assurément cette dernière conclusion qui est la plus intéressante car elle ouvre la plus grande perspective sur le cannibalisme, notamment sur sa nature relationnelle, comme nous l'avons vu plus haut. Chacun, en effet, prend pour une absence de règle la coutume de l'autre, et le cannibalisme

apparaît de ce fait comme pure sauvagerie non seulement aux yeux de celui qui ne le pratique pas, mais également de celui qui le pratique dans la mesure où il ne s'agit pas de « sa » propre cuisine. Autrement dit, le cannibalisme ne peut jamais être défini positivement en termes matériels (le fait de manger de la chair humaine) car cela peut aussi bien être, par exemple, manger de la viande de tel ou tel animal, telle ou telle partie de l'animal, pratiquer telle ou telle « recette culinaire », ou plus généralement relever de toute forme de dévoration imaginativement associée par les uns ou par les autres à l'expression d'une humanité (cuisine) sauvage. C'est ainsi, par exemple, que les Tucano de l'Amazonie, quelque peu réticents à manger de la viande lui préférant le poisson, considèrent leurs voisins mangeurs de viande rouge comme des cannibales, se réservant les qualificatifs de modération, de policé et de contrôle de soi (Hugh-Jones 1996).

Cannibalisme et production de l'humain

Venons-en maintenant à l'aspect anthropopoiétique du cannibalisme. La productivité heuristique de notre approche consiste dans la possibilité d'appréhender le cannibalisme comme un opérateur symbolique de l'identité et de l'altérité, du dedans et du dehors, de l'ordre culturel et de l'ordre naturel, de l'humain et de l'animal, de l'ordre et du désordre. Une telle productivité symbolique est encore plus évidente lorsqu'il s'agit du cannibalisme réel, ce versant positif du cannibalisme qui participe directement, parmi d'autres institutions comme le mythe, le rituel, le pouvoir, la production économique, etc., à l'anthropopoiésis, à la fabrication de l'humain dans la culture.

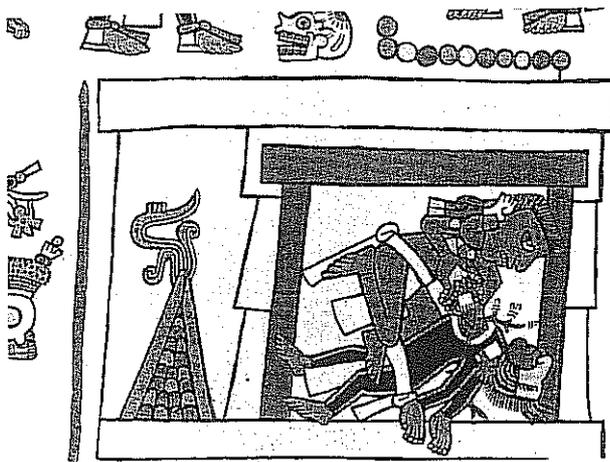
Quelques mots sur l'anthropopoiésis qui guidera notre raisonnement dans la suite du texte. Le terme anthropopoiésis, souligne l'idée de « faire », de « construire », de « fabriquer » des êtres humains, ou plus précisément des modèles d'êtres humains (Calame & Kilani 1999 ; Remotti 1999a). L'anthropopoiésis est une activité intrinsèque à l'homme (à la femme) en

23. Ainsi que le souligne Detienne (1972 : 233) : « ... L'anthropophagie que les Grecs tiennent pour une modalité de l'alléophagie, est un terme essentiel du code alimentaire qui, dans leur pensée sociale et religieuse, représente un plan de signification privilégié pour définir le système de relations entre l'homme, la nature et la surnature. »

24. Parmi les pythagoriciens, les purs rejettent toute forme de sacrifice sanglant et toute consommation de viande, alors que les autres adoptent un régime alimentaire plus nuancé : ils s'abstiennent de consommer la chair du mouton et celle du bœuf laboureur, mais se délectent d'un morceau de porc ou de chevreau (Detienne 1979 : 14). La perception de l'anthropophagie est ainsi une question de degré.

25. Le *pishtaco*, prêtre sacrificateur dans la société traditionnelle inca sélectionnait les sacrifiés et prélevait leur graisse pour des cérémonies. Cette figure a perduré dans le contexte colonial, tout en se métamorphosant. Avec l'arrivée des Espagnols, le *pishtaco* devient l'ennemi qui suce le sang des Indiens pour s'enrichir. Aujourd'hui encore, il emprunte tous les visages de l'exploiteur : le colon, le missionnaire, le fonctionnaire, le Fonds monétaire international, le Sentier Lumineux et même l'ethnologue. Ici la métaphore du cannibalisme renvoie à une condition bien réelle des masses paysannes. Les populations andines subissent en effet directement les conséquences de l'exploitation économique et de l'aliénation culturelle.

26. Je reviendrai sur ces deux exemples plus bas.



Mexique. Codex Nuttal. (Ph. MH).

société dans le sens où celui-ci (celle-ci) est absolument tenu(e) de produire une quelconque image de lui-même (d'elle-même) en raison même de son incomplétude ontologique. L'anthropopoiésis c'est l'élaboration culturelle qui nous fait advenir une deuxième fois, c'est la deuxième naissance de la femme et de l'homme (Remotti 1999a). Cette production de l'homme (de la femme) prend place dans le cadre des rituels, des mythes, des structures de pouvoir, du rapport à la nature et à la technique, de l'organisation sociale, etc. L'idée d'anthropopoiésis souligne également le caractère fictionnel, c'est-à-dire construit, de l'élaboration culturelle. Les systèmes symboliques seraient ces fictions avec lesquelles la culture joue pour s'auto-instituer. L'anthropopoiésis doit enfin souligner la dimension dynamique de la culture, à la fois processus (une façon de faire) et résultat (un modèle), et à ce titre le va et vient entre le plan de la pratique et celui de la signification. Mais le terme d'anthropopoiésis ne renvoie pas uniquement aux modèles que les cultures se fabriquent pour fonctionner. Il renvoie également au travail de l'anthropologue et à son activité de projection ou de simulation de l'humanité (des cultures) à travers la construction de modèles et de cadres interprétatifs censés en rendre compte. Cette deuxième acception du terme anthropopoiésis sera reprise dans la dernière section lorsque je me pencherai sur l'usage de la métaphore dans le modèle interprétatif de l'anthropologie.

C'est donc à partir de la notion d'anthropopoiésis que nous considérerons le cannibalisme comme une institution, parmi d'autres, de production de l'humain dans les cultures, comme une fiction modélisante de la réalité. L'universalité du cannibalisme – sous ses formes réelle et imaginaire, rituelle et sauvage – réside dans sa capacité à organiser – pratiquement ou imaginairement – des champs de signification relevant de la production de l'homme et de la culture. Comme le souligne l'idée d'« imagination radicale » de Castoriadis, développée dans son livre *L'Institution imaginaire de la société* (1975), nous retenons du cannibalisme son pouvoir d'invention des significations et celui d'institution du social. À travers l'imagination et la pratique cannibales,

l'homme se présente et se représente. Il construit des modèles qui articulent le rapport à l'autre, le rapport à l'animal, le rapport à la nature, le rapport de parenté, le rapport au pouvoir, le rapport à la mort, le rapport amoureux, le rapport au corps et à la maladie, le rapport à la religion, le rapport aux formes esthétiques. Bref, le cannibalisme peut être vu comme une institution qui contribue à la fabrication de l'humain, notamment à travers sa capacité de métaphorisation du social.

Le cannibalisme est, par exemple, au centre de l'articulation de l'identité et de l'altérité. Chez Les Bimin-Kuskumin de Papouasie-Nouvelle-Guinée étudiés par Porter Pool (1984) et réanalysés par Copet-Rougier (1992) les formes de cannibalisme distribuent l'humanité en quatre cercles : les « vrais hommes », c'est-à-dire les Bimin-Kuskumin qui possèdent des règles spécifiques de cannibalisme ; les « hommes-humains » qui comprennent les voisins et les étrangers avec lesquels ils établissent des échanges et des alliances et qui pratiquent aussi le cannibalisme mais avec des règles et des rites différents ; les « créatures humaines », des étrangers lointains qui vivent dans le désordre social, notamment à travers une pratique excessive de cannibalisme qui consiste dans un penchant immodéré pour la chair humaine, considérée comme l'alimentation par excellence, et dans une consommation indistincte des proches et des étrangers ; enfin les « êtres humains-animaux » qui confinent à la monstruosité en pratiquant l'inceste et en mangeant la chair, de surcroît crue, des parents, des enfants et des époux. Le cannibalisme des Bimin-Kuskumin s'articule également aux catégories de genre pour contribuer à la définition de soi et à sa différenciation avec les autres cercles d'humanité-animalité. Il assure l'harmonie du principe masculin/féminin par le recyclage qu'il effectue des substances du corps partagées en éléments féminins et masculins. L'identité spécifique des Bimin-Kuskumin consiste justement, à l'inverse des autres groupes, à ingérer, de façon judicieuse, selon des règles précises et en fonction du sexe et du statut social, soit les parties masculines soit les parties féminines des deux sexes en vue d'assurer la reproduction harmonieuse de la substance identitaire construite sur un équilibre entre le principe masculin et le principe féminin. Ces précautions sont également à l'œuvre lorsqu'il s'agit d'ingérer la chair de l'ennemi où le but recherché est de l'assimiler en neutralisant son étrangeté, de muter sa force étrangère en une force autochtone, bref de le transformer en un simple mort bimin-kuskumin. La pratique cannibale exprime ainsi en son sein la dialectique de l'identité et de l'altérité. Une dialectique que nous retrouvons également chez les Tupinamba. Comme le souligne Remotti (1996), l'identité du « moi » est incomplète à elle seule ; elle demande un complément d'altérité. À ce titre, le cannibalisme tupinamba ne maintient pas intacts deux unités singulières ennemies, mais au contraire les conjoint dans un rapport d'implication réciproque sans fin. L'altérité s'installe au cœur même de la formation de l'identité et de son destin. En mangeant B, les cannibales A assimilent non seulement l'étranger, l'ennemi, l'altérité, mais aussi

leurs propres ascendants – les fondements de leur identité – qui ont été mangés par les B (c'est le sens de la harangue du prisonnier qui rappelle que sa chair a « le goût de votre propre chair »). La récupération des fondements de sa propre identité se réalise à travers sa transformation par le truchement de l'autre. En pensant manger l'altérité, le cannibale rencontre en réalité son identité dans l'altérité. « Grâce à la réciprocité cannibale entre les deux groupes, la "substance" de A est en fait nécessairement composée aussi bien de A que de B ($A = A + B$), et de la même façon, la "substance" de B est faite aussi bien de B que de A ($B = B + A$). » (Remotti 1996 : 92)

De façon plus métaphorique, mais non moins efficace, le cannibalisme constitue aussi un puissant opérateur de l'identité et de l'altérité dans la culture chrétienne en rapport avec son traitement du juif. Comme le montre Fabre-Vassas dans *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon* (1994), la cuisine de la différence relie et oppose dans une même scène cannibale les chrétiens et les juifs. En désignant le juif par ce qu'il s'interdit, la figure du cochon-juif produit un double effet symbolique. Elle permet d'une part au chrétien de conjurer son propre cannibalisme – le cochon est en effet un commensal de l'homme, manger un pareil proche est un vrai sacrilège. Tout se passe comme si l'important sur le plan symbolique était de ne pas être cannibale. Elle lui permet de l'autre, dans une sorte de miroir inversé, d'expulser la part originelle de judéité qui est en lui. Le cannibalisme imputé aux juifs – contraints de s'abstenir de viande de porc et condamnés à ce titre à en rechercher un substitut dans ce qui lui ressemble le plus, c'est-à-dire les enfants chrétiens –, les désigne clairement comme le peuple décide et les place en dehors de la communauté.

Le cannibalisme est également un opérateur qui permet d'organiser et de penser les relations de parenté et d'alliance. Il métaphorise l'incorporation sociale ou la relation d'exclusion, le proche ou le lointain, la catégorie prescrite ou prohibée par l'intermédiaire de l'intégration phagique. Le « nous mangeons nos beaux-frères » des Tupinamba²⁷ traduit ainsi l'intégration sociale voire matrimoniale de l'ennemi fait prisonnier et devenu potentiel allié, une figure nécessaire dans son ambivalence même à l'identité du sacrifiant. C'est la version exo-cannibale. Une version qui s'articule à la relation du même et de l'autre, de l'identité et de la différence. Il ne faut, en effet, manger ni trop près, car ce serait consommer du même, se manger soi-même, ni trop loin, car ce serait risquer son identité, risquer la dévoration par l'ogre, cet étrange étranger. La formule « Nous ne mangeons pas ceux avec qui on fait l'amour » métaphorise, elle, les règles de prohibition du mariage en vigueur dans un groupe, en l'occurrence les Guayaki, et s'applique aux cas d'endo-cannibalisme, correspondant généralement au fait de manger ses morts. « Nous mangeons nos morts pour apaiser leur âme » métaphorise, en effet, la relation des vivants aux morts, de l'ici à l'au-delà²⁸. Ce type de cannibalisme exprime les idées que les membres d'une culture se font de la personne humaine et de son lien



Mexique. Codex Nuttall. (Ph. MH).

avec les ancêtres. L'incorporation du défunt, qui a lui-même dévoré d'autres défunts, porte en elle les marques d'une continuité généalogique qui remonte jusqu'à l'ancêtre éponyme. En mangeant ses propres morts le groupe cherche à conforter son unité en perpétuant la substance qui la définit tout en prenant de la distance avec eux en leur conférant le titre d'ancêtres ou de divinités.

En tant que fait de culture, le cannibalisme, dans sa double version exo et endo, relève de l'élaboration culinaire. C'est ainsi que dans son triangle culinaire Lévi-Strauss (1967) situe le cannibalisme rituel essentiellement du côté du cuit qui participe, à travers ses diverses formes d'élaboration, de la culture. L'endo-cannibalisme empruntera volontiers le bouilli, et le rôti caractérisera généralement l'exo-cannibalisme, alors que le cannibalisme sauvage sera lui relégué du côté du cru²⁹. La cuisson

27. H. Clastres (1972).

28. P. Clastres (1972: 21).

29. Outre les deux pôles du cru et du cuit, Lévi-Strauss a prévu le pourri dans son triangle. À la différence de la cuisine, ce pôle n'interviendrait que rarement dans la définition du cannibalisme, dont les significations s'épuiseraient entre les deux pôles du cru et du cuit. Le pourri, qui correspond dans le schéma de Lévi-Strauss au pôle de l'élaboré/nature, caractérise, par exemple, le cannibalisme rituel des Yanomami qui appréhendent de la sorte la chair de l'ennemi qu'ils mangent (Albert 1988).

implique l'appropriation totale de l'aliment par les hommes. En tant que règle culinaire, le cannibalisme articule à sa manière la frontière entre la Nature et la Culture, ce par quoi toute société prend conscience d'elle-même. Avant d'être une façon de manger, le cannibalisme est donc d'abord une façon de penser. Ce qui est cuit nous ressemble et nous rassemble et ce qui est cru nous est différent et nous sépare. Tout un jeu de relations s'établit dans le cannibalisme pour signifier différentes réalités sociales, culturelles ou religieuses : nourriture autorisée (convivialité, partage, don) / nourriture prohibée (impureté, danger, souillure) ; espace du dedans (endo-cannibalisme, proches parents) / espace du dehors (exo-cannibalisme, parents éloignés, alliés) ; affirmation de l'ordre (cannibalisme rituel, cannibalisme de vengeance, cannibalisme guerrier) / manifestation du désordre (cannibalisme sauvage, cannibalisme mythique) ; traitement de l'altérité (figures de l'étranger, du prédateur) ; traitement de la vie et de la mort (endo-cannibalisme) ; traitement du sacré (sacrifice aux dieux).

La métaphore cannibale est également agissante pour signifier le pouvoir. Ainsi, Pouillon (1972) rapporte que chez les Hadjerai la comparaison alimentaire contenue dans la formule « le chef "bouffe" les hommes » exprime l'insupportable tension du pouvoir, de même les Mossi pensent que le souverain « mange » le royaume (1972 : 15). Quant à l'expression « *okulya Buganda* », qui veut dire « manger le Buganda », elle désigne la cérémonie d'intronisation du *kabaka* (roi) du Buganda en Afrique³⁰. Chez les anciens Grecs, les tyrans étaient appelés *demoboroï* (démovores), c'est-à-dire mangeurs de peuples (Lestringant 1994 : 33). Dans une ethnographie consacrée aux « significations politiques des anomalies catégorielles » McCormack (1983) met en évidence les implications symboliques et politiques de la croyance dans le cannibalisme et le rôle que joue l'accusation cannibale dans le processus politique dans le district de Sherbro au Sierra Leone. Plus près de nous, dans les campagnes sénégalaises d'aujourd'hui, le langage populaire emprunte volontiers la métaphore de la manducation pour dénoncer la corruption des cadres locaux. Le paysan et ses associations sont ici comparés à un mouton que le sous-préfet "bouffe" ou qu'il « met dans son ventre » (Blundo 1998 : 261). Ce que F. Bayart (1992) appelle la « politique du ventre » pour décrire la prédation économique et politique dans certains pays africains comme le Cameroun. Le politologue souligne comment les victimes sont obsédées par la métaphore de la manducation soutenue par le système de la « sorcellerie qui engendre la prospérité pour l'agresseur, et l'échec, la maladie, le malheur pour l'agressé » (1992 : 69). Nous retrouvons ici le fantasme de la dévoration orale caractéristique de la sorcellerie pratiquée en Afrique de l'Ouest telle que l'a décrit, par exemple, F. Héritier (1977) chez les Samo du Burkina Fasso, où un individu pourvu d'un fort *mere* (attribut de l'identité qui vient de l'arbitraire divin) cherchera à capturer le *mere* d'autrui et à s'en nourrir en réussissant des greffes immatérielles des organes (foie, cœur, entrailles) de ses victimes, supports privilégiés de l'identité *mere*. Le captage du *mere* d'autrui

lui permet de revitaliser le sien propre et d'effectuer d'autres agressions jusqu'à ce qu'à son tour il succombe à un *mere* plus fort que le sien (1977 : 67). Louis-Vincent Thomas utilise la métaphore du « cannibalisme de l'œil » pour souligner ce fantasme de dévoration où « tout ce qui s'offre à la vue du sorcier devient transparent par le fluide invisible que possèdent ses yeux. C'est pourquoi le sorcier voit tout ce qui se passe dans le corps de la victime possible » (1978 : 79)³¹.

Dans certains contextes, le cannibalisme est envisagé comme un opérateur de la loi. C'est le cas du « cannibalisme de vengeance » ou « cannibalisme correcteur » en France à l'époque classique analysé par Lestringant (1982). Selon qu'il relève du code de la vindicte (de la vengeance passionnelle) ou du code de l'honneur, l'acte cannibale peut non seulement être toléré, mais considéré comme le substitut de l'acte de justice, comme la « réparation apportée à la faute ou au crime commis ». Envisagé de la sorte, le cannibalisme « n'est donc pas que l'image inquiétante d'un excès intolérable. Il se développe selon une logique judiciaire très rigoureuse » (1982 : 9). Le « cannibalisme correcteur » contribue à maintenir l'ordre en ce sens qu'il établit « une symétrie métaphorique du crime et du châtement ». Il s'oppose, à ce titre, à toute autre forme de cannibalisme dont la pure dévoration est la seule motivation. Un tel cannibalisme est associé, comme nous l'avons vu plus haut, à la figure de l'ogre, celle qui engendre le désordre.

Le cannibalisme constitue aussi un élément central dans la rencontre des cultures et un facteur agissant dans la production du malentendu culturel comme l'a montré, par exemple, M. Sahlins à propos du « sacrifice » du Capitaine Cook (1979b). La divinisation puis le sacrifice du marin anglais auraient correspondu chez les Hawaïens à l'interprétation d'un événement inédit – l'arrivée des Britanniques – dans les termes de leur ordre culturel qui lie la divinité à la figure de l'étranger et à l'espace du dehors. Ce travail culturel, qui intronisa Cook en tant que dieu Lono, fit en sorte que « le *mana* de la royauté hawaïenne se trouva être, de par son essence même, anglaise »

30. Communication personnelle de Francesco Remotti qui a fait du terrain dans la région.

31. Ce cannibalisme de l'œil, pour métaphorique qu'il soit, renvoie à une véritable physique puisqu'il peut produire des effets sur la santé et sur le bien-être des uns et des autres. Peut-on, à ce titre, l'étendre métaphoriquement à certains phénomènes contemporains ? Je songe ici à des phénomènes comme la publicité, la consommation, les mass media (talk show, psy show, ou plus récemment les reality show qui filment et diffusent en continu à la télévision ou sur le réseau Internet les images de la vie de gens ordinaires) – avec ces exemples on aurait affaire à la figure de l'homme offert, de l'homme spectacle –, ou comme le contrôle policier (l'enfermement panoptique, les empreintes génétiques, les fichiers informatiques) – dans ce cas on serait face à la figure de l'homme épié, de l'homme espionné. Dans toutes ces situations, la métaphore serait toutefois plus lâche et moins motivée que dans le cas de la sorcellerie, car on n'y aurait pas affaire à un transfert de psychismes, à un véritable effet de matérialité de la dévoration, conséquence d'une adhésion au système de croyance sous-jacent à l'institution de la sorcellerie, mais à une simple image de la dévoration, quoique, peut-être, tout dépende finalement, ici aussi, du degré d'adhésion des uns et des autres à ces modes de communication ou de contrôle de masse. Cette mise au point m'a été suggérée par Ellen Hertz.

(1979b : 316), et que la légitimité de celle-ci passait désormais par l'appropriation des os de Cook. Autrement dit, l'ingestion symbolique de Cook – et par extension du roi Georges V – a fourni une légitimité à l'établissement de la nouvelle structure politique de la royauté hawaïenne. Dans un texte intitulé « British Cannibals » (1992), Obeyesekere élargit l'analyse du cannibalisme de rencontre à l'ensemble des acteurs pour saisir le jeu dialectique entre les Européens et les « Sauvages » polynésiens dans lequel on ne sait jamais qui est le cannibale de qui. Il revient ainsi sur la mort et sur la supposée consommation du capitaine Cook – hantise constante des Européens – en commentant un passage du journal de King, lieutenant de Cook. Dans ce passage, il relève un curieux dialogue de sourds où les Anglais, horrifiés, demandent si le corps de Cook a été mangé, question à laquelle les Hawaïens répondent avec une horreur égale que non, et posent la question de savoir si c'était là une coutume anglaise. Dans un autre exemple se rapportant à la première visite de Cook sur l'île, un Hawaïen demande avec trépidation aux Anglais s'ils le tueraient et le mangeraient s'il pénétrait dans le local qui lui était défendu, question à laquelle les Anglais répondirent en demandant si c'était là une pratique chez eux, sur quoi un autre sauvage resté au bord du canoë, et « qui parlait avec tellement peu d'émotion que c'en était clairement son intention » (1992 : 633), répondit qu'ils ne le feraient pas si nous débarquions sur la plage mais seulement si on devenait leurs ennemis. Et Cook d'en conclure que décidément les habitants de cette île étaient aussi adeptes de l'« horrible banquet de viande humaine » que les habitants de la Nouvelle-Zélande. Voici, selon Obeyesekere comment les deux parties ont réussi à inventer le phénomène de cannibalisme par jeu de projections mutuelles. En effet, la présomption de cannibalisme était « normale » chez les Anglais, car ils venaient d'observer des pratiques anthropophages chez les Maori. Du côté des Hawaïens, il était également « normal » qu'ils aient conclu que les Anglais menaçaient de les tuer pour les manger, car ces derniers étaient arrivés sur l'île affamés et avaient passé le plus clair de leur temps à manger et à s'approvisionner pour repartir dans un pays que les indigènes présumaient pauvre et sans nourriture adéquate. L'imaginaire cannibale qui sous-tendait respectivement les deux sociétés aurait ainsi trouvé une actualisation dans la rencontre et une expression dans le malentendu culturel.

On sait par ailleurs comment l'horizon cannibale a non seulement marqué l'approche des Européens du continent africain au XIX^e siècle, mais également celle des Africains vis-à-vis des Blancs. L'esclavage est ici à l'origine du malentendu expérimenté par les Africains qui croyaient que les Blancs ne cherchaient pas des esclaves pour les adopter mais pour s'en nourrir. Une telle croyance, motivée par le fait que la conception occidentale de l'esclavage n'était pas facile à assimiler, pourrait, selon Guille-Escuret (2000 : 193), avoir suscité chez certains groupes éloignés des voies navigables, et n'ayant pas de ce fait la possibilité de vendre leurs prisonniers, la tentation de les dévorer à l'image de ce qu'ils imaginaient être le cannibalisme blanc. L'ampleur de la demande en esclaves excluait, à leurs yeux, que les

Blancs puissent ou veuillent les adopter, comme cela est le cas dans les sociétés africaines où le statut de l'esclave rejoint souvent celui de l'adoption. Le malentendu culturel aurait dans ce cas suscité des pratiques cannibales concrètes.

Je n'ai pas l'intention dans le cadre de cet article d'épuiser les innombrables situations dans lesquelles le cannibalisme peut apparaître comme un aspect configurant du réel. La liste en serait longue et l'analyse demanderait beaucoup d'espace et un développement argumentatif conséquent à même de nous faire saisir la productivité d'une telle figure. Mentionnons toutefois pour mémoire et pour un programme de travail ultérieur quelques champs d'investigation : l'univers du conte et du mythe (où le cannibalisme joue le rôle de moyen indispensable en vue d'une fin culturelle, où il est posé pour conduire à une conclusion morale, par exemple la nécessité de l'exogamie, de la loi, l'opposition entre le comestible et le non comestible ; l'alternance des générations³²) ; l'univers de l'économie (pensons à la critique marxiste de la valeur-argent, de la valeur-travail et de la valeur-marchandise ; à la critique situationniste de l'économie cannibale en tant qu'exclusion de l'homme de soi-même et son inclusion dans le rôle qu'un autre le lui représente³³) ; ou encore aux objets-machines cannibales que décrit le marquis de Sade dans son roman *Juliette* et qui anticipent les machines dévorantes du capitalisme industriel, un souci exprimé à sa façon par Charlie Chaplin dans *Les Temps modernes*) ; la création artistique (par exemple *Le Radeau de la Méduse* de Géricault, conçu et représenté comme une vaste scène de latence où menacent la levée des interdits sociaux et la manducation généralisée³⁴) ; le mouvement littéraire et artistique brésilien des années 1920 qui, à travers son manifeste *antropofagia*, a voulu se réapproprier les racines précolombiennes du Brésil, ingérer l'héritage africain et digérer l'Occident³⁵) ; ou encore les surréalistes qui ont

32. C'est, par exemple, la brillante étude que nous offre Yvonne Verdier (1996) des versions orales du *Petit chaperon rouge*. Verdier montre comment le petit chaperon rouge est associé au repas cannibale de la Grand-mère, figure distancée de la mère et comment ce repas consiste finalement à manger la fécondité de la mère. Ce qu'exprime ce conte c'est la nécessité de la substitution d'une génération féminine par une autre et comment ce passage passe par la cuisine cannibale : l'une mange l'autre. Le loup est cet « acteur du passage », c'est l'étranger (le cannibale) révélateur de la situation. C'est bien une histoire de femmes, mais le loup est indispensable pour que le sang coule. Le loup, figure de la grand-mère dépossédée de sa féminité et ensauvagée, initie sexuellement la jeune fille.

33. Voir l'article de F. Bott « Les situationnistes et l'économie cannibale », (1971).

34. Il nous faut peut-être également relever une métaphore de la dissidence dans le tableau de Géricault. En effet, cette œuvre reprenait un événement incriminant directement la monarchie fraîchement restaurée. La Méduse, frégate royale s'échoua au large des côtes du Sénégal à cause de l'incompétence de navigation de son capitaine qui, non seulement abandonna le bateau avec ses officiers, mais ne laissa qu'un radeau à ses 147 marins qui s'y entassèrent, s'entretuèrent et s'entredévorerent. L'intention de Géricault n'a pas échappé à Louis XVIII qui s'exclama au salon de 1819 où le tableau était exposé : « Ce naufrage, monsieur Géricault n'est pas le vôtre ».

35. Le mot d'ordre du mouvement *antropofagia* est de « dévorer le modèle exogène afin d'en incorporer toutes les qualités selon les rituels autochtones de l'anthropophagie, faire revivre les ancêtres et assimiler les forces de l'ennemi » (Stassart 2000 : 136). Voir *Manifeste anthropophage* de O. de Andrade (1982).



Mexique, Aztèque. Buste en pierre représentant le dieu Xipe Totec, revêtu de la peau d'une victime sacrifiée. (Ph. MH).

importé dans leur expression artistique le cannibalisme pour en faire un outil de subversion) ; le corps cannibale (le corps et ses représentations à travers les figures de l'incorporation, de l'ingestion et de la digestion³⁶ ; le cannibalisme médical qui consiste dans la fabrication de remèdes à partir du corps³⁷ ; et plus récemment tout l'imaginaire contemporain de la greffe et du don d'organes)³⁸, le rapport à l'animal (en posant l'homme, en contraste avec l'animal, comme celui qui ne mange pas son semblable, les cultures ont constitué l'anthropophagie comme une modalité de l'alléophagie et l'alimentation carnée comme une forme d'anthropophagie)³⁹ ; le langage amoureux (où comme l'a montré la psychanalyse les équivalents manger-copuler, amour-haine, manières de table-manières de lit sont constitutifs de la psyché humaine et des comportements) ; le sacré (l'eucharistie où le corps du Cannibale rejoint le corps mystique du christ, « ce corps indestructible, que l'on mange indéfiniment, et dont se nourrit et s'accroît, au fil des semaines, des années et des siècles, la communauté des fidèles », Lestringant 1994 : 34) ; le sacrifice (dont le principe de destruction vise à arracher la victime humaine à l'utilité et à tourner le dos aux rapports quotidiens)⁴⁰.

La métaphore cannibale ou l'anthropologie du possible

Venons-en maintenant à la notion de métaphore pour expliciter un peu plus le travail de métaphorisation que nous avons vu à l'œuvre dans les différentes formes et expressions de cannibalisme mentionnées. Il faut tout d'abord noter à la suite de Molino (1979), et en cela la plupart des chercheurs en sciences sociales souscriraient à sa position, que les concepts les plus fondamentaux de la sociologie et de l'anthropologie sont des métaphores, des métaphores vivantes qui n'ont pas subi le travail d'épuration et d'abstraction qui en ferait des concepts. Ensuite, le symbolique s'imposant à l'anthropologue comme la composante essentielle de la culture, son interrogation sur le rituel, le mythe, les systèmes de croyance, les modèles de parenté « rencontre nécessairement la métaphore sur son chemin » (1979 : 104). Cependant, loin d'être un handicap – dans le sens d'une faible productivité heuristique – la présence de la métaphore dans le travail de l'anthropologue possède au contraire une valeur cognitive, dans la mesure où elle crée du sens. Il faudrait pour cela se défaire de la conception classique qui voit dans la métaphore une simple expression de correspondances linguistiques ou de similarités isolées déjà existantes, pour l'envisager, comme le soulignent Lakoff et Johnson (1980), dans sa capacité d'en créer de nouvelles. Il faudrait aller à l'encontre de la position objectiviste qui pose que toutes les ressemblances sont objectives – c'est-à-dire déjà contenues dans les objets à comparer – pour considérer comme seules pertinentes celles qui s'expriment à travers la pensée et l'action des acteurs sociaux, ou à travers le travail d'analyse de l'anthropologue. En d'autres termes, comme le conseille Black (1979), il faudrait substituer à la

conception de la métaphore comme ressemblance entre choses ou idées, une conception de la métaphore en tant que « structure interactive et discursive » qui réorganise notre manière de voir. Nous le suivrons encore lorsqu'il affirme que cette conception s'adapte parfaitement à la discursivité scientifique, c'est-à-dire, selon les termes de Borutti (1990 : 384), « aux langages où la production de sens est essentiellement un passage créatif du contexte de la question à la construction d'une hypothèse de solution, qui produit un ordre significatif d'objets de référence. » Dans la suite de ses réflexions sur la métaphore en tant que forme de l'interrogation scientifique, Borutti précise ce travail de restructuration métaphorique du sens comme « une *re-description du monde des objets* – une re-description qui, en montrant de nouvelles pertinences et relevances, montre des mondes de référence qui n'étaient pas visibles auparavant. » (1990 : 384)⁴¹ Une métaphore créative est donc une « métaphore qui, en re-décrivant, réorganise le contexte problématique dans une synthèse de sens

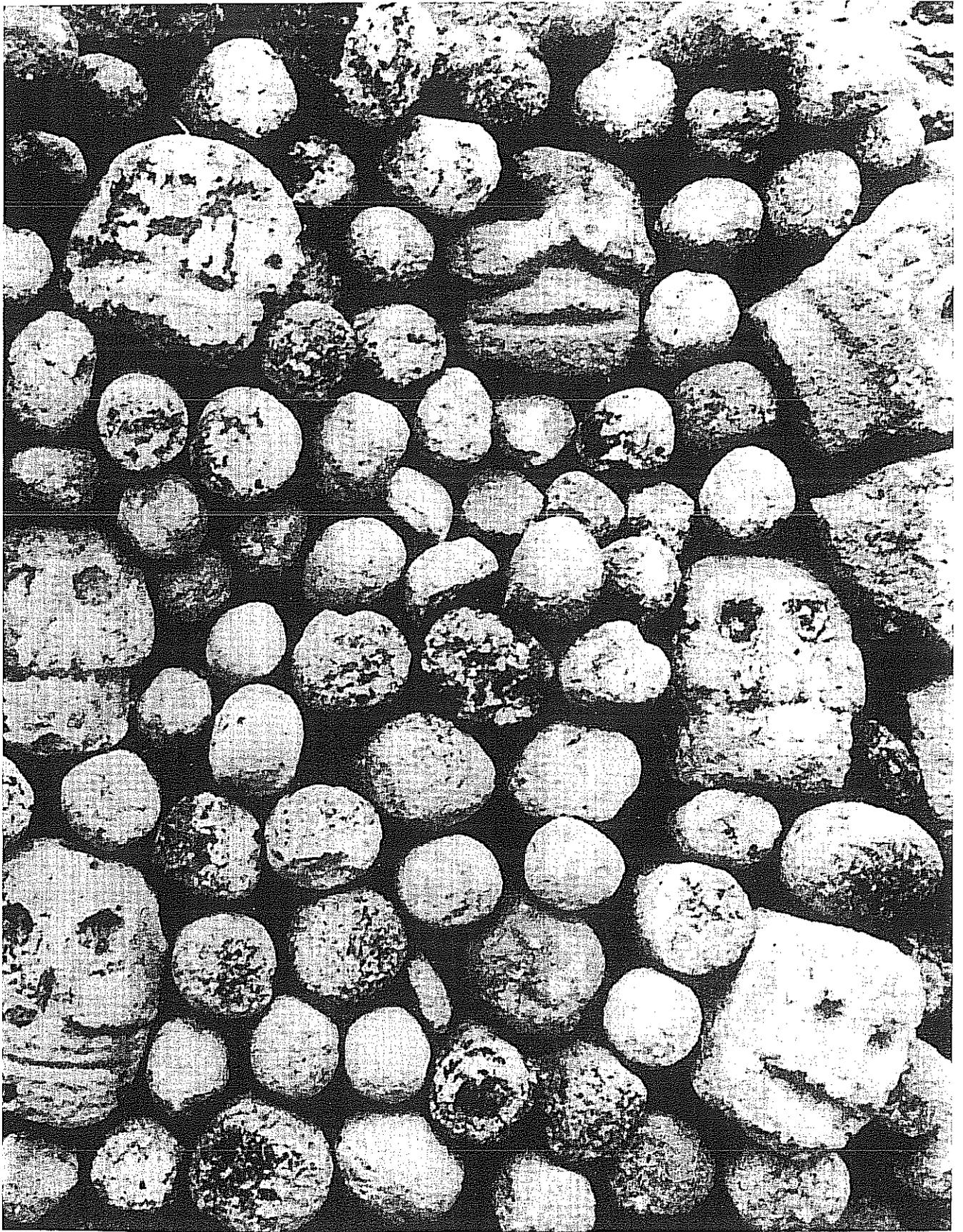
36. Pour ne citer qu'un seul exemple de ce large domaine du corps et de ses organes comme métaphores cannibales, j'évoquerai le motif du cœur mangé dans la tradition occidentale, de ce cœur mis en avant tantôt pour instaurer les règles et les interdits touchant la consommation de la chair humaine (c'est le thème du cœur mangé que l'on ne peut pas manger sous risque de tuer le principe vital qui est à l'origine de la vie), tantôt pour le considérer comme « organe central du corps mystique », lieu où s'inscrit en lettres de sang la parole du Christ, où se dévoilent son Mystère et sa Présence (c'est le cœur que l'on doit manger comme on mange avec l'hostie le corps du Christ), tantôt pour l'offrir en pâture à ceux qu'on aime ou à ceux qu'on hait (voir Doueïhi 1995).

37. Voir, par exemple, J. Attali, *L'Ordre Cannibale. Vie et mort de la médecine*, 1979.

38. Une analyse sur laquelle je me suis arrêté dans une publication consacrée au cannibalisme (Kilani 1996).

39. C'est dans ce sens que j'ai analysé (voir Kilani 2002) la crise de la « vache folle » comme révélatrice à un double titre de l'horizon cannibale de la société contemporaine. La crise de la « vache folle » a d'une part mis l'accent sur le cannibalisme sous-jacent à toute consommation de viande. Tout régime carné est en effet un mode indirect d'anthropophagie – l'on ne mange certes pas un être humain, mais son substitut a cependant toutes les qualités de l'humain, aussi bien du point de vue nutritif (le semblable se nourrit du semblable) que du point de vue symbolique (l'animal est un être vivant qui souffre). Ensuite, en engraisant la vache avec des farines animales, l'homme l'a non seulement transformée en cannibale mais a généralisé ce comportement à toutes les espèces domestiques comestibles. Ici encore, selon la même règle de la transitivité des assimilations, il y a lieu de craindre que le cannibalisme de la vache que l'homme moderne met dans son assiette n'induisse également chez lui le même comportement cannibale, autrement dit la perturbation de son univers de significations et de pratiques habituel. À travers la métaphore cannibale, cette étude s'est attachée à montrer comment le déclin de la raison sacrificielle dans la société moderne (notamment le déni de toute dimension symbolique, particulièrement cannibale, en son sein) met à nu toute une série de problèmes (rapport à l'animal, rapport à la nature, rapport à la catastrophe, rapport au lien social, rapport à l'altérité) dont la raison rationnelle n'arrive pas à traiter et qui se traduit par une forte crise non seulement dans le système alimentaire, mais également dans le système de la santé et de la prévoyance, dans le système politique de décision, de prise de risque et de gestion de la catastrophe. Bref, dans cette étude, le cannibalisme a constitué un moyen d'intégrer le problème de la « vache folle » dans des champs de signification, dans des contextes référentiels qui n'étaient pas tout de suite donnés à l'analyse et dont l'accès pouvait demeurer obscur ou difficile.

40. G. Bataille pense que le cannibalisme est source de sacré en ce sens qu'il viole religieusement l'interdit de la chair humaine : « (Dans) le repas de communion qui suit le sacrifice, la chair humaine mangée est alors tenue pour sacrée : nous sommes loin d'un retour à l'ignorance animale des interdits. Le désir ne porte plus sur l'objet qu'aurait convoité l'animal indifférent : l'objet est "interdit", il est sacré, et c'est l'interdiction qui pèse sur lui qui l'a désigné au désir. » (1957 : 80)



Mexique. Mur de remblai fait de têtes de morts en pierre. Cf Simoni. (Ph. MH).

et montre le lien question-réponse au moment où elle offre la possibilité de voir de nouveaux référents. » (1990 : 385)

C'est ici très précisément décrit le processus que nous avons rencontré dans les différents exemples de métaphorisation cannibale présentés plus haut : la manducation de la chair humaine comme métaphorisation des relations d'alliance, la hantise de la dévoration comme métaphorisation du pouvoir, le cannibalisme comme métaphorisation de l'ensauvagement, du désordre ou encore de l'animalité, le cannibalisme comme opérateur de la loi, etc.

En créant des ressemblances, la métaphore montre les éléments de la comparaison, elle fait *voir comme*. Ce « Voir comme » qui nous permet, selon Wittgenstein (1961), d'établir des connexions entre des objets et des contextes hétérogènes, de faire apparaître la forme sur un fond de ressemblances et de différences. Il s'agit plus précisément ici de faire voir une forme de vie, comme un monde possible et non comme un ensemble de faits déduits de théories ou de lois universelles⁴². Cependant, loin de nous ici l'idée de sacrifier à un relativisme épistémologique – que l'on a parfois reproché à l'anthropologie du possible de Wittgenstein – qui supposerait le caractère purement conventionnel et donc relatif de toute signification. Il s'agit, au contraire, de souligner le caractère nécessaire et contraignant de la signification en ce qu'elle détermine une possibilité de vie, comme, par exemple, dans le cas de la manducation obligatoire du corps du défunt qui représente pour les Guayaki une question de vie ou de mort, alors que leurs voisins n'y sont pas soumis, et dont l'absence même justifie, par contraste, la nécessité chez les Guayaki⁴³.

Autrement dit, appliquée à notre objet, cette anthropologie du possible confirme ce que nous avançons plus haut, à savoir la non pertinence d'une définition du cannibalisme en termes stricts de contenus historique ou sociologique positifs, que l'on déduirait directement de la réalité et que l'on considérerait comme l'expression dernière du phénomène, et la pertinence d'une définition sous le rapport de l'efficacité constructive de cette notion par rapport à la réalité, c'est-à-dire en termes de sa capacité de figurer des situations sociales, de donner à penser de nouveaux référents que l'expérience ne donne pas à voir directement ou que nous n'avons pas de moyens directs de conceptualiser. Une telle définition présente un double avantage. Tout d'abord celui de nous fournir un cadre non restrictif pour saisir à la fois la diversité et la complexité du phénomène du cannibalisme, qui ne renvoie pas à des réalités intangibles, partout les mêmes, mais correspond à une multiplicité de représentations, de croyances et de pratiques qui s'actualisent de façon variée et souvent inattendue. Ensuite, celui de créer des champs de ressemblance, des airs de famille avec d'autres formes de l'expérience que le cannibalisme pourrait nous aider à déchiffrer et à mieux comprendre⁴⁴, notamment du côté des modèles de l'humain que les cultures se fabriquent.

Tel est, en effet, l'usage qui a été fait depuis longtemps de la métaphore cannibale. Hautement productive, la métaphore anthropophage a provoqué chez différents

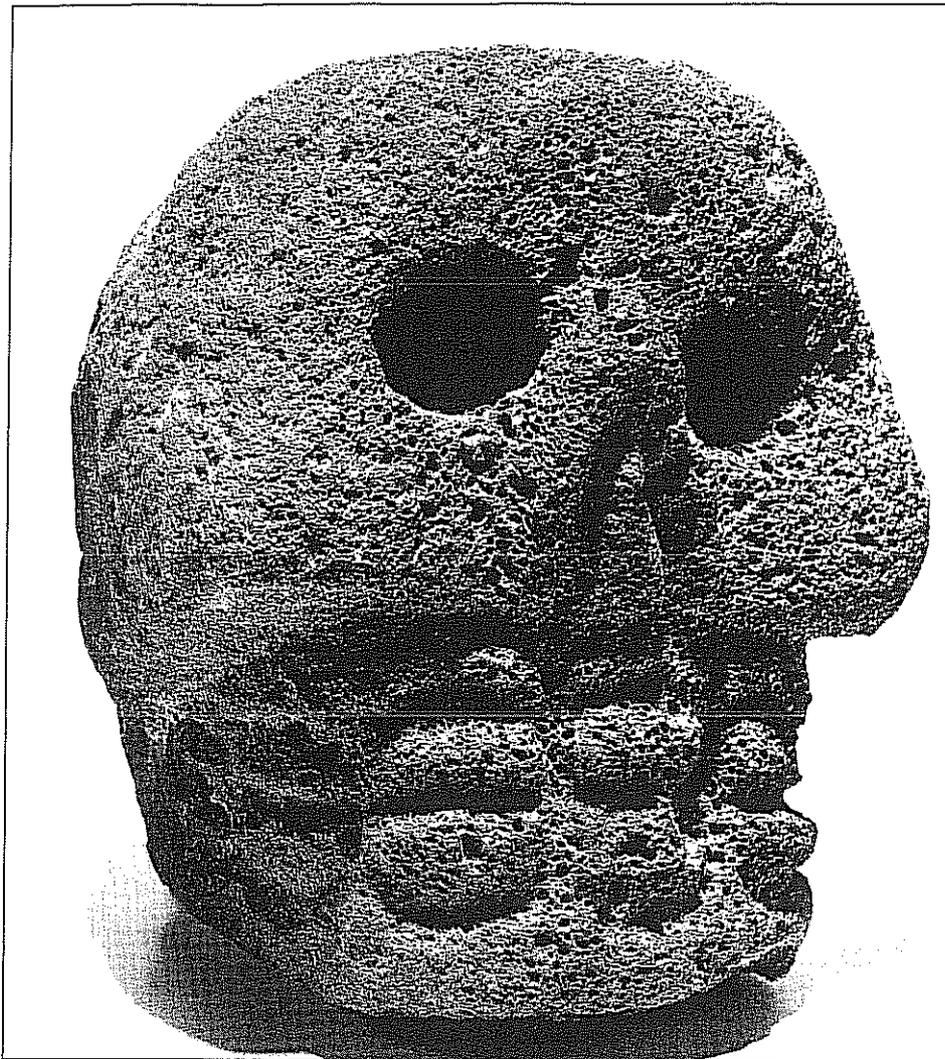
auteurs de différentes époques bien des prospections, bien des introspections. Le premier à avoir exploré cette veine fut sans conteste Montaigne qui, à travers la figure du Sauvage, avait déjà très subtilement saisi la valeur heuristique du contraste entre les formes de vie pour analyser les réalités de son époque : « Voilà des hommes, s'exclame-t-il, bien sauvages ; car, ou il faut qu'ils le soient bien à bon escient, ou que nous le soyons ; il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nostre. » (1941 : 243) L'intérêt d'une telle approche, traduite dans les termes de la philosophie de Wittgenstein, est de vouloir faire voir une forme de vie de façon contrastive, comme un monde possible vu à travers des ressemblances et des différences. Et cette compréhension comme pratique contrastive ne dit pas que « l'autre est égal à moi-même, qu'il est ma différence symétrique, mais plutôt que je ne suis pas l'autre, et que je me comprends par rapport à lui comme un autre possible. » (Borutti 1993) L'allégorie du « Bon Sauvage » noble, vertueux, chevaleresque, bon orateur, courageux et libre permet à Montaigne de dévoiler, par contraste, la sauvagerie des mœurs de ses contemporains, notamment de la noblesse qui aurait perdu, selon lui, ses valeurs essentielles. Lorsque Montaigne interroge à Rouen les Cannibales débarqués sur le Vieux Continent, il place ses questions directement dans le champ du politique. La curiosité de l'auteur des *Essais* pour la fonction monarchique des Brésiliens actualise, par le truchement du Nouveau Monde, « le paradoxe de la Servitude volontaire cher à son ami La Boétie » (Lestringant 1994 : 33). Le scandale du prisonnier sauvage que l'on mange après l'avoir tué cède le pas devant celui de l'ennemi confessionnel que l'on dévore vivant ou que l'on jette aux chiens et aux pourceaux. Plus généralement, l'usure, la corvée, la coercition judiciaire, lui apparaissent comme autant de manières de manger son semblable, autrement cruelles que le cannibalisme des sauvages. La figure du Sauvage qui se mange lui-même à travers son ennemi est contrebalancée par la cruauté des guerres de religion où

41. Ceci rejoint l'idée de Lakoff et Johnson (1980) selon laquelle la métaphore nous donne la possibilité de comprendre des processus que nous n'avons pas de moyens directs ou bien définis de conceptualiser, comme dans la formule « les idées sont des aliments » (1980 : 152). Selon eux, cette métaphore crée, via la métaphore de *l'esprit est un contenant* et celle de *conduit*, de nouvelles similarités métaphoriques entre idées et aliments : les deux peuvent être avalés, digérés, dévorés ; les deux peuvent nous nourrir. On peut analyser de la même façon la métaphore « l'idéologie cannibale ». À travers la similitude créée par la métaphore *l'idéologie est un contenant actif et agissant*, on peut comprendre que l'idéologie puisse, comme le cannibale, ingérer, absorber, mastiquer, dévorer, détruire, normaliser, réduire ; on peut comprendre que les deux puissent se nourrir de nous.

42. Ces idées s'inspirent largement de la lecture qu'effectue Borutti de la pensée de Wittgenstein. Voir, par exemple, Borutti (1993).

43. Cette précision m'est apparue nécessaire à la suite d'une discussion avec Marianne Kilani qui s'interrogeait sur la pertinence de l'usage de la métaphore et sur ses liens avec les contraintes du réel, c'est-à-dire sur sa capacité à les décrire.

44. Comme le notent Lakoff et Johnson, la fonction première de la métaphore est de fournir une compréhension partielle d'un type d'expériences en termes d'un autre type d'expériences. Ceci peut faire intervenir des similarités isolées préexistantes, la création de nouvelles similarités, et bien d'autres choses encore (1980 : 154).



Mexique. Tête de mort en pierre volcanique. (Ph. MH).

l'annihilation totale de l'ennemi est le but recherché. Bref, le modèle d'un homme valeureux et libre qui se construit à travers la guerre et le sacrifice sanglant décline, aux yeux de Montaigne, le modèle d'un homme servile soumis à la volonté et aux forces des puissants.

Depuis Montaigne, la métaphore du cannibalisme n'a pas quitté la scène philosophique et littéraire et le XVIII^e siècle, siècle du retour du Bon Sauvage ou du moins du Sauvage philosophe, va connaître un regain d'intérêt pour le phénomène⁴⁵. C'est ainsi que Voltaire lui consacra un article « Anthropophages » dans son *Dictionnaire Philosophique* et qu'analyse finement Christiane Mervaud dans un article paru en 1994 qui nous inspire ici. Dans le texte de Voltaire, l'effort documentaire n'est pas présent ou du moins pas explicitement affirmé. Il ne met pas en œuvre des matériaux inédits, mais tente de les reconfigurer dans son propre discours. Il utilise des exemples qui appartiennent à la culture des honnêtes gens de son époque (le Cyclope de l'*Odyssée*, des récits bibliques se rapportant

aux sacrifices humains ou des textes de l'Ancien Testament évoquant les menaces de famine où les parents mangeront leurs enfants), ou encore une anecdote de l'époque de Cromwell (qui rapporte la vente « d'excellentes chandelles faites avec de la graisse d'Anglais »). Quant à l'observation proprement dite, elle réside dans la mention d'un témoignage qu'il a recueilli d'une « sauvagesse ». Voltaire n'exprime pas de doute sur la réalité du phénomène (« Il n'est que trop vrai qu'il y a eu des anthropophages, mentionne-t-il ; nous en avons trouvé en Amérique, il y en a peut-être encore ») ; et il n'y a chez lui ni une volonté d'enquête ethnographique⁴⁶, ni une curiosité en éveil pour l'insolite et l'étrange. Son propos est de

45. Lestringant (1994) énumère un certain nombre d'auteurs tels que de Pauw, Swift, Diderot, Rousseau, Bougainville ou Sade qui usèrent, chacun à sa façon, de la métaphore cannibale pour parler de leurs réalités. Le XIX^e siècle, non plus, n'a pas manqué de recourir à cette figure, comme chez Flaubert et Jules Verne, par exemple, ou encore chez Géricault dans le tableau de la Méduse (voir plus haut note 34).



Mexique. Tête de mort en pierre volcanique. (Ph. MH).

lier entre elles différentes formes de barbarie, de brasser des faits dans le but « de provoquer l'examen de conscience de ceux qui se croient civilisés ». Le mouvement de sa pensée étant de réfléchir sur l'homme de la nature et l'homme civilisé, Voltaire utilisera le cannibalisme comme levier pour affirmer l'universalité de la loi naturelle (tous les hommes ont le sens du juste et de l'injuste, y compris les anthropophages), et pour mettre à nu les mœurs de ses contemporains. Le philosophe détourne le thème de l'anthropophagie pour traiter des barbares au cœur de la civilisation. Il déplace la scène du sauvage anthropophage – à la question de savoir si elle avait mangé de la chair de ses ennemis, la sauvagesse qu'il interrogea « s'excusa en disant qu'il valait mieux manger son ennemi mort que de le laisser dévorer aux bêtes, et que les vainqueurs méritaient d'avoir la préférence »⁴⁷ – vers les mœurs du civilisé barbare – « nous tuons en bataille rangée ou non rangée, nos voisins, et pour la plus vile récompense, nous travaillons à la cuisine des corbeaux et des vers » ou encore « je demande qui

était le plus coupable, ou ceux qui égorgaient des Anglais, ou cette femme qui faisait des chandelles avec leur suif »⁴⁸. L'horreur de l'anthropophagie est relativisée. Tout autant que les primitifs, les civilisés sont des assassins. Le thème de l'anthropophagie traverse plusieurs œuvres de Voltaire⁴⁹ et donnera même lieu à la création,

46. Voltaire ne daigne en effet revenir sur ses sources que lorsqu'il s'agit de répondre au doute de ses détracteurs, par exemple lorsque l'un des rédacteurs du *Journal helvétique* s'interroge en 1765 sur la pertinence de l'anecdote des chandeliers confectionnés par une femme de Dublin à partir de la graisse des Anglais tués et de son lien avec l'anthropophagie : « encore un mot sur l'anthropophagie, dira-t-il dans *Questions sur l'Encyclopédie*. On trouve dans un livre [dont il ne cite ni l'auteur ni le titre, mais qui est celui de Sir John Temple, *The Irish Rebellion or an History of the beginnings and first Progress of the general Rebellion, raised within the kingdom of Ireland upon the three and twentieth day of october 1641*, publié en 1646] qui a eu assez de succès chez les honnêtes gens ces paroles [celles de la chandelière] ou à peu près. » (cité in Mervaud 1994 : 107)

47. Cité in Mervaud (1994 : 106).

48. Cité in Mervaud (1994 : 106).

dans *La princesse de Babylone*, d'un mot sur le modèle d'« anthropophages » : le mot « *anthropokaies* » pour désigner ces brûleurs d'hommes que sont les Inquisiteurs.

Plus près de nous, Claude Lévi-Strauss imagine deux types de sociétés : « celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit ; et celles, qui comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'*anthropémie* (du grec *émeîn*, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques. » (1955 : 448) Ici l'anthropophagie est utilisée comme élément de comparaison à un double titre. Pour manifester d'abord la communion émotionnelle du savant avec son objet, la société primitive, « ce rêve d'une présence pleine et immédiate » (Derrida 1966 : 22) définitivement compromis, et pour exprimer ensuite la mauvaise conscience d'une société occidentale, qui a produit des ethnologues dans l'espoir que les autres sociétés « réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à expliquer comment les siennes se sont développées dans son sein. » (1955 : 449) Aux yeux de Lévi-Strauss, parmi la moyenne générale des sociétés qui nous apparaissent féroces, il y en a qui sont particulièrement ogres et « il se trouve que nous sommes du nombre ; non point par hasard, car, n'en eussions-nous pas été et n'eussions-nous pas, dans ce triste concours, mérité la première place, l'ethnographie ne serait point apparue parmi nous : nous n'en aurions pas senti le besoin. L'ethnologue peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole de l'expiation. » (1955 : 450) Voici donc l'aveu final de Lévi-Strauss : l'ethnographie elle-même est une anthropophagie, et de cette qualité particulièrement sauvage qui caractérise les ogres ! Elle est au service d'une société prédatrice qui, au lieu d'apprécier et d'ingérer les différences pour s'enrichir, les broie et les rejette pour se conforter dans l'identique. Cette opinion relève d'une sensibilité plus large – ou l'a t-elle plutôt inspirée ? – qui a marqué l'ethnologie française dans les années 1970. Nous connaissons, en effet, la critique adressée à l'ethnologie dans ces années-là et l'identification des ethnologues à des nécrophages. Une formule qui métaphorisait le lien consubstantiel entre l'ethnologie et la société occidentale, entre le savoir ethnologique et le pouvoir colonial et ses effets destructeurs sur les sociétés qui en subissaient la domination⁴⁹. Certes, il n'est pas question ici de minimiser cette critique, justifiée à plus d'un titre, mais, pour caractériser notre discipline, nous préférons renoncer à la métaphore d'une anthropophagie conçue seulement comme destruction et adhérer plutôt à un modèle anthro-

pophage plus dynamique, c'est-à-dire celui du « savoir anthropologique comme alimentation » (Remotti 1999b).

La métaphore alimentaire conçue comme ingestion d'aliments pour assimiler leur substance, plutôt que simple destruction, peut être appliquée à l'anthropologie pour au moins trois raisons. Elle souligne en premier lieu que la connaissance anthropologique ne procède pas uniquement d'une rhétorique du regard. Le savoir conçu essentiellement comme vision – cette épistémologie caractéristique de la démarche scientifique standard⁵¹ – a pour particularité de disjoindre et de séparer l'observateur et l'observé, la description et l'interprétation, le particulier et le général. La métaphore optique obéit à un idéal de pureté des données et d'abstraction généralisante de la réalité, alors que le modèle alimentaire manifeste la tendance inverse : celle de lier le sujet et l'objet, l'observation et les circonstances de l'observation, la nature des données et le contexte d'interprétation. Deuxième raison : une épistémologie du regard met en avant un observateur omniscient, engagé dans une observation neutre présupposant l'existence de son objet, alors qu'une épistémologie constructiviste, fondée sur la métaphore alimentaire, souligne la dimension relationnelle et interactive de la connaissance. La connaissance anthropologique est au moins en partie le produit d'une collaboration active, d'une interaction dialogique, et les concepts qu'elle élabore sont des concepts métisses résultant d'une négociation entre les points de vue, même si cette négociation s'inscrit dans le cadre d'un rapport de forces, d'une relation a-symétrique entre l'observateur et l'observé, comme c'est justement le cas, nous l'avons vu à plusieurs reprises dans ce texte, de la relation cannibale. Il y a dans le travail de l'anthropologue une intentionnalité qui consiste à vouloir s'incorporer, selon un certain nombre de règles méthodologiques, la réalité de l'autre pour la restituer dans un discours général qui l'associe à d'autres formes de vie, dont celle de sa propre société qui

49. Dans les traités philosophiques comme *Questions sur l'Encyclopédie* en 1770, 1772, 1774, *Traité de Métaphysique* ; dans la somme historique *Essai sur les mœurs* 1758 ou encore dans les contes de *Candide* 1759 et de *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage* 1775.

50. Je pense ici notamment aux représentants du courant dit ethnocidaire en France (voir, par exemple, Clastres 1980 et Jaulin 1970, 1972). Une telle métaphore a, bien sûr, été également appliquée, mais de façon abusive il faut le préciser car elle généralise trop et confond les plans logiques, à la société occidentale dans son entier. Selon Thomas (1978 : 86) : « Si toute société est (ou voudrait être) cannibale, aucune ne l'est autant que la société occidentale "civilisée". Ou bien celle-ci se nourrit de l'autre, le *sauvage*, qu'elle exploite jusqu'à la mort (génocide, ethnocide). Ou bien elle se fabrique ses autres, le *fou*, le *déviant*, l'*opposant*, le *prolétaire*, afin de se donner un sens, de construire sa propre identité, de renforcer son pouvoir hégémonique. L'objet majeur du cannibalisme d'aujourd'hui c'est bien l'affirmation du primat de la culture (occidentale) sur la nature, de la Raison sur la folie, de l'ordre existant sur la révolte, de la Valeur d'Usage sur la valeur d'échange (sic), du Profit sur le symbole... »

51. Pensons justement à la représentation inductiviste du travail de l'anthropologue chez Lévi-Strauss (1958) à travers sa fameuse tripartition entre ethnographie (observation), ethnologie (description) et anthropologie (généralisation). Une représentation linéaire et visuelle largement partagée dans la discipline, alors même que son auteur, ne l'avait proposée que de façon opportuniste dans un texte de présentation académique de l'anthropologie et que dément une partie de son œuvre plus sensible à l'intersubjectivité et à l'implication de l'observateur dans ce qu'il observe.

s'en trouve du coup relativisée et enrichie⁵². Dans le même ordre d'idée, la métaphore alimentaire a l'avantage de souligner les ratés de l'entreprise anthropologique qui peuvent parfois résulter de l'altération des données due au réductionnisme méthodologique ou à l'ethnocentrisme conceptuel. Elle permet de prendre en compte les erreurs et les échecs qu'expérimente l'anthropologue sur le terrain, les « indigestions » ou les malentendus productifs – aspects qui caractérisent également le cannibalisme – à l'origine de la découverte heuristique de l'objet⁵³. Enfin, en troisième lieu, la métaphore anthropophage souligne la nature du projet anthropologique en tant qu'articulation subtile de l'identique et du différent, du même et de l'autre⁵⁴. Elle nous permet de poser la question de la traduction culturelle non comme une réduction de l'autre à soi, mais comme un espace interactif entre deux cultures, un travail sur l'« entre deux » qui nous permet de reconnaître et d'apprécier l'autre dans le même mouvement de sa différence et de sa ressemblance⁵⁵ ?

L'anthropologie est ainsi entendue comme une anthropopoiésis, comme la construction d'un modèle possible de l'humain qui mobilise les procédures contrastives de la comparaison et de la métaphore. N'est-ce pas le même mouvement qui sous-tend la pratique cannibale, où il s'agit de configurer l'identité de l'humain en calculant la juste distance entre le semblable et le différent, le proche et le lointain ? Le cannibalisme autant que l'anthropologie sont une dialectique du même et de l'autre. Manger trop près pour le cannibale, c'est se condamner à se manger

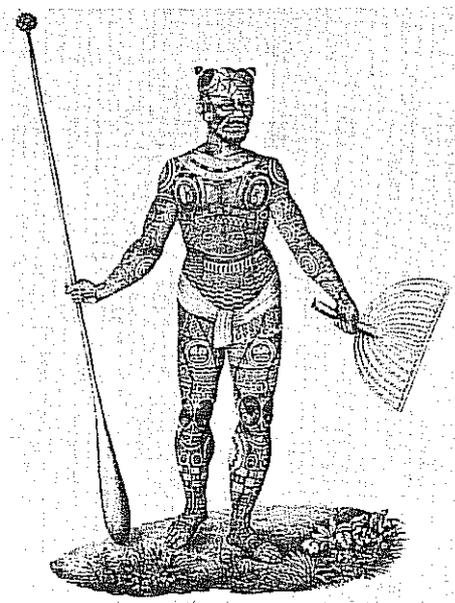
soi-même – donc à mourir ; manger trop loin, c'est risquer de se dissoudre dans l'indifférent et l'indifférencié – et donc aussi de mourir. Pour l'anthropologue, réduire l'autre à soi c'est non seulement prendre le risque de s'enfermer dans la tautologie du même, mais à la limite annuler tout projet de connaissance, qui est d'abord un travail de la distance ; marquer une trop forte distance par rapport à l'autre – la fameuse coupure Nous vs Eux –, c'est enfermer l'autre dans une singularité irréductible et nier en quelque sorte son humanité.

52. Dans son texte « Être affecté » Favret-Saada (1990) montre bien l'importance de la dimension intentionnelle et émotionnelle dans le travail sur le terrain. Elle montre comment l'anthropologue est affecté sur le terrain et comment après la « prise » il y a la « reprise » théorique, ce travail de distanciation effectué à partir des données de terrain pour construire un savoir général.

53. Voir l'instructif texte de Judy-Ballini « Voir et regarder » (1997) qui souligne à la fois le rôle du malentendu culturel et l'implication directe du chercheur dans ce malentendu. Elle montre notamment comment la perception culturelle de la femme à travers son « impureté », expérience à laquelle elle n'a pas échappée sur le terrain et qui l'a déstabilisée en tant que femme européenne, est à l'origine de la découverte de son objet, la construction des rapports sociaux de sexe chez les Sulka de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Plus généralement, sur la valeur heuristique de la gaffe ou de l'erreur expérimentée par l'anthropologue sur le terrain, voir Jamin 1986.

54. Ou comme le dit Segalen (1978 : 24), en tant qu'« ivresse du sujet à concevoir son objet ; à se connaître différent du sujet ; à sentir le Divers ».

55. Comme le souligne Borutti (1991 : 387) « Comprendre, c'est alors pour l'anthropologue, traduire dans l'écriture scientifique la forme de vie de l'autre, objectiver et communiquer dans sa propre langue le sens auquel il a participé dans un corps signifiant et dans un horizon d'existence différents. »



Dessin marquisien. Expo. Kannibals et Vahinés. MNAAO. Cl. musée des Beaux-Arts de Chartres.

Bibliographie

- ALBERT, B., « La fumée du métal. Histoire et représentation du contact chez les Yanomami (Brésil) », *L'Homme* 106-107, 1988 : 87-119.
- ANDRADE DE, O., *Anthropophagies*, Paris, Flammarion, 1982.
- ARENS, W., *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press, 1979.
- ATTALI, J., *L'Ordre Cannibale. Vie et mort de la médecine*, Paris, Grasset, 1979.
- BATAILLE, G., *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
- BAYART, J.-F., « Argent et pouvoir en Afrique noire », *Projet*, n° 232, 1992 : 67-70.
- BLACK, M., « More about Metaphors », in A. Ortony, ed., *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- BLONDIN, D., *Les Deux espèces humaines. Autopsie du racisme ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BLUNDO, G., *Élus locaux, associations paysannes et courtiers du développement au Sénégal*, Lausanne, thèse de doctorat, 1998.
- BORUTTI, S., « Épistémologie et questionnement », *Revue Internationale de Philosophie* 3, n° 174, 1990 : 370-393.
- « Traduction et connaissance », *Revue de Théologie et de Philosophie* 123, 1991 : 369-393.
- « La rappresentazione tra logica e esperienza : le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein », in U. Fabietti, ed., *Il sapere dell'antropologia*, Milano, Mursia, 1993 : 241-262.
- BOTT, F., « Les situationnistes et l'économie cannibale », *Les Temps modernes*, n° 299-300, 1971 : 2175-2181.
- BROWN, P. & D. TUZIN, eds, *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society for Psychological Anthropology, 1983.
- CALAME, C. & M. KILANI, eds, *La Fabrication de l'humain*, Lausanne, Payot, 1999.
- CALAME-GRIAULE, G., « Une affaire de famille », *Nouvelle Revue de psychanalyse (Destin du cannibalisme)*, n° 6, 1972 : 171-202.
- CARRARD, Ph., *Poétique de la Nouvelle histoire. Le discours historique français de Braudel à Chartier*, Lausanne, Payot, 1998.
- CASTORIADIS, C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.
- CELESTINO, O., « Le pishtaco : un défi pour l'ethnologue », *Journal des Anthropologues* 76, 1999 : 113-119.
- CHARTIER, R., « L'histoire aujourd'hui : des certitudes aux défis », *Raison présente* 108, 1993 : 45-75.
- CHARTIER, R., M. GAUCHET, A. PROST & J. REVEL, « Inquiétudes et certitudes de l'histoire », *Le Débat* 103, 1999 : 130-168.
- CHATELET, N., *Le Corps à corps culinaire*, Paris, Le Seuil, 1977.
- CHODOWIEC, U., « La hantise et la pratique du cannibalisme iroquois », *Nouvelle Revue de psychanalyse (Destin du cannibalisme)*, n° 6, 1972 : 55-69.
- CLASTRES, H., « Les beaux-frères ennemis : à propos du cannibalisme tupinamba », *Nouvelle Revue de psychanalyse (Destin du cannibalisme)*, n° 6, 1972 : 71-82.
- CLASTRES, P., *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché*, Paris, Plon, 1972.
- « De l'ethnocide », in *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil, 1980 : 47-57.
- COLOMB, Ch., *La Découverte de l'Amérique. 1. Journal de bord, 1492-1493*, Paris, Maspero (La Découverte), 1984.
- Combès, I., *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, PUF, 1992.
- COPET-ROUGIER, E., « L'altro, l'altro dell'altro et l'altro da sè. Rappresentazioni delle stregoneria, del cannibalismo e dell'incesto », in M. Bettini, ed., *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari, Laterza, 1992 : 155-174.
- DERRIDA, J., « Nature, culture, écriture. La violence de la lettre, de Lévi-Strauss à Rousseau », *Les Cahiers pour l'analyse* 4, 1966 : 1-50.
- DETIENNE, M., « Entre bêtes et dieux », *Nouvelle Revue de psychanalyse (Destin du cannibalisme)*, n° 6, 1972 : 231-246.
- « Pratiques culinaires et esprit du sacrifice », in M. Detienne & J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979 : 7-35.
- DOUEIHI, M., *Histoire perverse du cœur humain*, Paris, Le Seuil, 1995.
- FABRE-VASSAS, C., *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994.
- FAVRET-SAADA, J., *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- « Être affecté », *Gradhiva* 8, 1990 : 3-9.
- GEERTZ, C., « "Du point de vue de l'indigène" : sur la nature de la compréhension anthropologique », in *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986 : 71-90.
- GUIDIERI, R., « Père et fils », *Nouvelle Revue de psychanalyse (Destin du cannibalisme)*, n° 6, 1972 : 85-109.
- GUILLE-ESCURET, G., « Cannibales isolés et monarques sans histoire », *L'Homme* 122-124, 1992 : 327-345.
- « Épistémologie du témoignage. Le cannibalisme ni vu ni connu », *L'Homme* 153, 2000 : 183-206.
- HARNER, M., « The Ecological Basis for Aztec Sacrifice », *American Ethnologist* 4, 1977 : 117-35.
- HARRIS, M., *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Paris, Flammarion, 1979 (1977).
- HÉRITIER, F., « L'identité samo », in *L'Identité*, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1977 : 51-71.
- HUGH-JONES, S., « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain* 26, 1996 : 123-148.
- JAMIN, J., « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », *Études rurales* 101-102, 1986 : 337-341.
- JAULIN, R., *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Le Seuil, 1970.
- éd., *De l'ethnocide*, Paris, UGE, 1972.
- JEUDY-BALLINI, M., « Voir et regarder », *Gradhiva* 15, 1997 : 59-74.
- KILANI, M., « Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser », in *Manger, Le cru et le cuit et quelques autres façons de se nourrir*, Lausanne, Publications de l'Université de Lausanne, 1996 : 47-67.
- « Crise de la "vache folle" et déclin de la raison sacrificielle », *Terrain* 39, mars 2002.
- LAKOFF, G. & M. JOHNSON, *Metaphors we live by*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1980.
- LÉRY, J. de, *Voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Payot, 1927 (1578).
- LESTRINGANT, F., « Du bon usage de la transgression : cannibalisme et rites de vengeance dans l'Europe de l'Âge moderne », *Droit et cultures*, n° 3, 1982 : 5-25.
- *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994.

LEVI, P., *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987 (1957).
 LÉVI, J., « Histoire, massacres, vérité, convenances », *Communiqués* 58, 1994 : 75-85.
 LÉVI-STRAUSS, Cl., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.
 - *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
 - « Le triangle culinaire », *L'Arc* 26, 1967 : 19-29.
 - *L'Homme nu (les mythologiques 4)*, Paris, Plon, 1971.
 McCORMACK, C. P., « Human Leopards and Crocodiles. Political Meanings of Categorical Anomalies », in P. Brown & D. Tuzin, eds, *The Ethnography of Cannibalism*, 1983 : 51-60.
 MERVAUD, Ch., « Les cannibales sont parmi nous. L'article "Anthropophages" du *Dictionnaire philosophique* », *Europe* 781, 1994 : 102-110.
 MOLINO, J., « Anthropologie et métaphore », *Langages* 54, 1979 : 103-125.
 MONTAIGNE, M. de, *Essais*, I (chap. XXXI), Paris, Librairie Garnier, 1941 (1580).
 OBEYESEKERE, G., « "British Cannibals" : Contemplation of an Event in the Death and Resurrection of James Cook, Explorer », *Critical Inquiry* 18, 1992 : 630-654.
 PORTER POOL, F. J., « Cannibals, Tricksters and Witches », in Brown P. & D. Tuzin, eds, *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society for Psychological Anthropology, 1984 : 6-32.
 POUILLON, J., « Manières de table, manières de lit, manières de langage », *Nouvelle Revue de psychanalyse (Destin du cannibalisme)*, n° 6, 1972 : 9-25.
 RANCIERE, J., *Les Mots de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1992.
 REMOTTI, F., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
 - « Thèses pour une perspective anthropopoiétique », in Calame C. & M.

Kilani, eds, *La Fabrication de l'humain*, Lausanne, Payot, 1999a : 5-14.

- « Le savoir anthropologique comme alimentation », in F. Affergan, éd., *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999b : 105-131.
 RICŒUR, P., *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.
 SADE, D.A.F. de, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967 (1797).
 SAHLINS, M., « Culture, protéines, profit », *Libre* 5, 1979a : 105-128.
 - « L'apothéose du Capitaine Cook », in M. Izard & P. Smith, eds, *La Fonction symbolique*, 1979b : 307-343.
 SEGALEN, V., *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*, Montpellier, Fata Morgana, 1978.
 STADEN, H., *Nus, féroces et anthropophages*, Paris, A. M. Métailié, 1990 (1557).
 STASSART, G., « Le Brésil cannibale », *Beaux-Arts*, n° 197, 2000 : 134-136.
 THÉVET, A., *Les Singularités de la France arctique*, Paris, Maspero, 1983 (1558).
 THOMAS, L.-V., « Cannibalisme sauvage et cannibalisme occidental », in *En marge. L'Occident et ses « autres »*, Paris, Aubier Montaigne, 1978 : 59-86.
 VERDIER, Y., *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, 1996.
 VIDAL-NAQUET, P., *Les Assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987.
 VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, Classiques Garnier, 1967, (1764).
 WACHTEL, N., *Dieux et vampires*, Paris, Le Seuil, 1992.
 WITTGENSTEIN, L., II, *Tractatus Logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.

Une histoire
Les cannibales préfèrent les femmes
 Ils prenaient leurs repas en groupe et préféraient les femmes. Deux hommes reconnus coupables d'avoir tué et mangé sept d'entre elles, ont été condamnés hier à la peine d'exécution par la justice du Kazakhstan. Un troisième inculpé a été condamné à huit ans de prison sans que l'accusé russe lui ait été présentée par l'APD. On explique ce qu'il lui a valu cette mansuétude. Le groupe de cannibales choisissait ses victimes parmi les prostituées de la ville. Après les avoir drogués ou saoulés, ils les amenaient et les découpaient en morceaux avant de les cuisiner. En 1991, un jeune ouïgour de 20 ans a été condamné à la peine maximale, quinze ans de prison, pour avoir mangé sa femme Elena, 30 ans, les époux étaient disputés lors d'un pique-nique du côté de Zaporozhje. Vitaly a alors tré, puis démembré le corps de la mère de ses deux enfants. Il avoua une partie de la viande au marché et s'est acheté de l'alcool. Puis il a servi les restes de son épouse à des amis. Alcoolique chronique mais sain d'esprit, ont tué les experts.

Extrait de *Libération*, 2 octobre 2001.