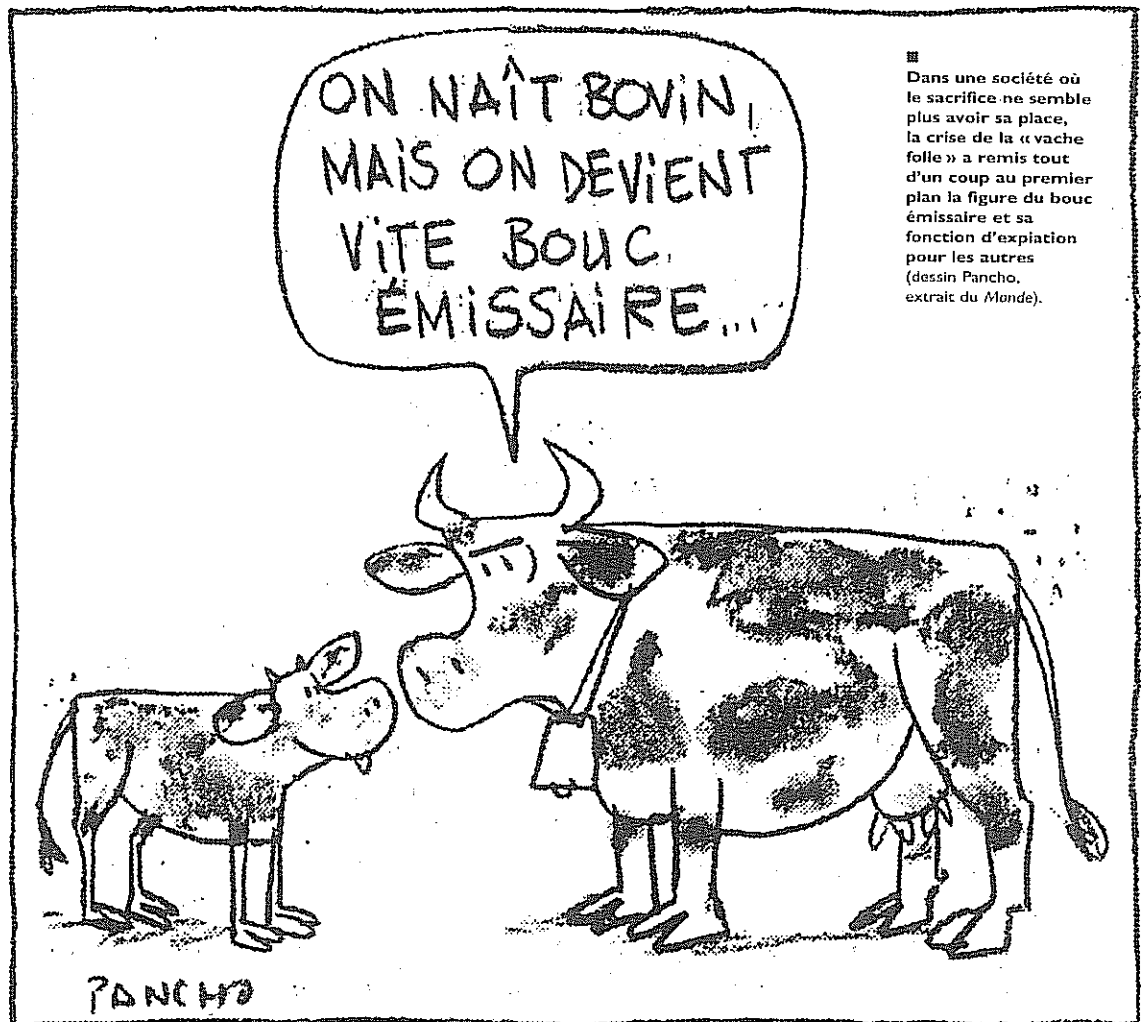


# Crise de la « vache folle » et déclin de la raison sacrificielle\*

Mondher Kilani Université de Lausanne



LA CRISE DE LA « VACHE FOLLE » EST l'occasion de poser un certain nombre de questions qui relèvent des liens entre l'homme et l'animal, de la mise à mort de ce dernier et plus généralement de la consommation de viande. Ces

questions seront soulevées dans le cadre de deux hypothèses.

La première postule que toutes les sociétés, quelles qu'elles soient, y compris la société industrielle, participent de la raison sacrificielle, certes chacune

\* Ce texte a été en partie présenté au séminaire annuel de la Société suisse d'ethnologie tenu à Berne le 12 décembre 1999 sur le thème de « Ordre, risque et menace ». Que ses participants soient ici remerciés pour leurs remarques. Mes remerciements vont également à Claude Calame et Marianne Kilani pour leur lecture critique du manuscrit et leurs nombreuses suggestions.

à sa manière et selon sa propre configuration. Le propos ici serait d'établir une différence entre, d'une part, une conception qui marque une nette césure ontologique entre l'homme et l'animal (l'instrumentalisation de l'animal consisterait à lui enlever tout sens afin de le récupérer pour le tuer) et, d'autre part, une conception qui affirme, au contraire, une continuité ontologique entre ces deux entités (l'animal participerait du même univers de sens que l'homme, même si c'est ce dernier qui le projette sur l'animal, voir Erikson 1997, Descola 1999).

La seconde hypothèse est d'avancer que la mise à mort de l'animal et sa consommation ressortit partout à une raison cannibale. Si l'on considère que tout régime carné est un mode indirect d'anthropophagie – 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, voir Vialles 1998<sup>1</sup>) que du point de vue symbolique (l'animal est un être vivant qui possède une âme et qui souffre) –, chaque société se confrontera à sa manière à cette pratique. Certaines sociétés ne nieront pas l'anthropophagie, mais tenteront de la « civiliser » parce qu'elles postulent une fusion identitaire entre le tueur et sa victime et pensent que le caractère anthropomorphe associé à certaines viandes autoriserait plutôt qu'il n'interdirait leur consommation (Erikson 1997). D'autres sociétés, comme la société moderne, refouleront et masqueront cette pratique, allant jusqu'à considérer l'anthropophagie comme l'antithèse du lien social. Mais celle-ci ne manque pas cependant de resurgir, comme dans le cas de la crise de la « vache folle » que la raison productiviste ne peut traiter. Cette dernière n'arrive pas à intégrer la composante symbolique sous-jacente à toute consommation de viande.

Plus fondamentalement, la métaphore cannibale me permettra de 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 au lien social, rapport à l'altérité, rapport à la nature, rapport à la catastrophe.

### La maladie de la « vache folle » ou la menace cannibale

« Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es. » Ce vieil adage populaire est atteint de trouble depuis que la paisible vache s'est prise soudain d'une crise de folie, suite au ramollissement de son cerveau victime de l'encéphalopathie spongiforme bovine (ESB). Notre identité alimentaire semblait jusqu'ici assurée à travers l'image d'une vache robuste et saine grâce à l'expertise des producteurs, vétérinaires et autres sélectionneurs préposés à son bien-être. On croyait savoir ce qu'on mangeait et l'on découvre soudain l'horrible vérité, l'insoutenable : la vache, notre vache, est « cannibale » ! On l'engraisse avec des farines fabriquées à partir de cadavres d'autres animaux et même du placenta humain. En alimentant le bœuf de viande morte, de déchets d'abattoir, voire de déchets humains, et en s'en nourrissant lui-même, l'homme généralise le cannibalisme à toutes les espèces : le bœuf mangeant du mouton engraisé de farines de bœuf, le poulet engraisé à son tour de farines de bœuf ou de mouton portant les germes de la maladie qui passe ainsi de corps en corps jusqu'à l'homme<sup>2</sup>. La frontière des espèces se trouve donc doublement transgressée : non seulement l'homme, certes par nécessité et à son corps défendant, s'alimente en dévorant d'autres espèces vivantes, mais à cause de ses besoins croissants il est en train de transformer des espèces jusqu'ici réputées herbivores en carnassiers. Une boucle dangereuse qui ressemble fort à de l'autophagie est en train de se nouer.

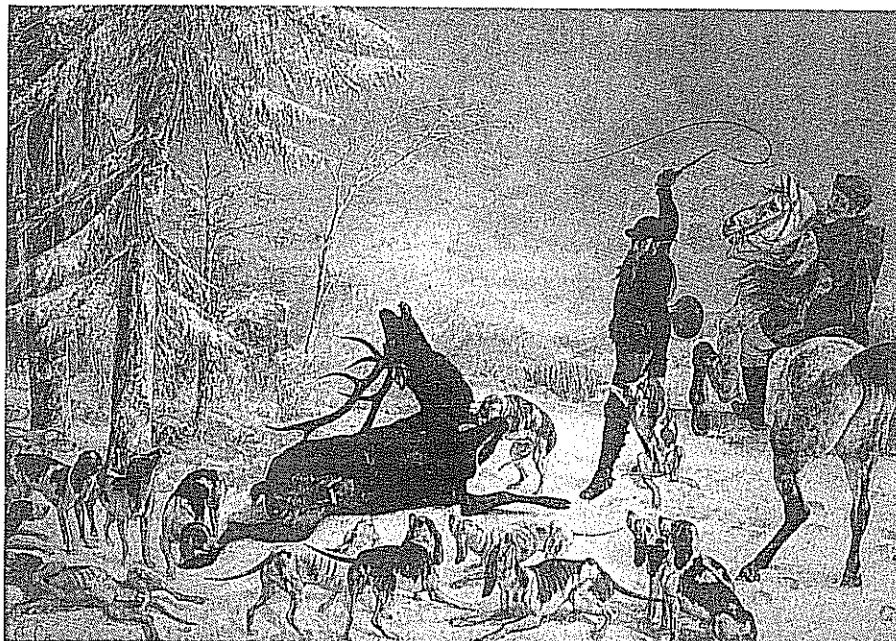
Selon les représentations traditionnelles de la physiologie des vivants, les aliments ingérés transmettent leurs qualités au mangeur, et l'on devient en quelque sorte ce que l'on mange. Il y a lieu alors de se demander si, en raison

1. Selon Vialles : « La transitivité des assimilations conduit à voir dans le vivant le plus semblable à soi l'aliment le plus propre à restaurer ses forces » (1998 : 142).

2. Identifié en 1996, le nouveau variant de la maladie de Creutzfeldt-Jakob ou nv-MCJ est une forme inédite de la MCJ, encéphalopathie spongiforme humaine connue depuis longtemps. Le nv-MCJ est dû à une contamination par l'agent infectieux de la vache folle. Le nv-MCJ, comme l'encéphalopathie spongiforme bovine, comme la tremblante du mouton, est une dégénérescence cérébrale fatale, d'incubation très lente, transmissible par un agent infectieux énigmatique. En 1999, on comptabilisait 41 décès dus à la nv-MCJ, dont 40 en Grande-Bretagne et 1 en France.

3. Voir, par exemple, l'*Encyclopædia Universalis* qui admet que le terme « se dit d'un animal mangeant les animaux de sa propre espèce ».

4. Les anthropologues américanistes, par exemple, ont bien montré comment la chasse obéit à un devoir de réciprocité à l'égard de l'animal et à de strictes règles concernant sa mise à mort et la consommation de sa viande (Descola 1999, Hugh-Jones 1996, Feit 2000). Dans un tout autre contexte, celui du monothéisme sémitique, la chasse est également réglée – comme dans l'islam où elle n'est autorisée qu'à condition de maintenir la fiction d'une mort canonique, c'est-à-dire d'une mort donnée par effusion de sang (Benkheira 1998) –, voire totalement interdite – comme dans la tradition juive où elle « renvoie au personnage d'Esau, symboliquement associé au sang qu'il verse en dehors de tout rituel » (Nizard-Benichimol 1998 : 49).



■ Scène de chasse en Occident où le malaise conceptuel de la mise à mort de l'animal y a encore, malgré tout, sa place, à l'instar des sociétés traditionnelles. Ici, la « ruse symbolique » consiste à croire que la bête, tant bien que mal, souscrit à son destin de victime dans le cadre d'une relation d'échange avec le chasseur. *L'Hallali du cerf*, Gustave Courbet, 1867 (photo C. Choffet, coll. musée des Beaux-Arts et d'Archéologie, Besançon).

de cette règle de la transitivité, le cannibalisme de la vache que l'homme met dans son assiette n'induit pas chez lui le même comportement cannibale (voir Vialles 1998 : 140-141). Le terme de cannibale, qui a été spontanément avancé par les différents médias et l'opinion publique pour caractériser les herbivores soumis au régime des farines animales, semble avoir entretenu dès le début l'équivoque entre deux sens différents : entre, d'une part, le fait de manger son « semblable », comportement qui peut être décrit par le terme de cannibalisme, y compris en ce qui concerne les animaux qui mangent leur propre espèce<sup>3</sup> (ce serait le cas de la vache qui mange ses semblables) et, d'autre part, le fait pour l'homme de manger de l'« humain », l'anthropophagie. Tout se passe comme si le fait de manger la vache, désormais perçue comme carnivore et par extension cannibale, induisait une perturbation telle dans les représentations que le régime de l'homme de carnivore s'en transforme à son tour en cannibale, c'est-à-dire en anthropophage.

### L'homme et la viande d'animal : le lien trouble

En tout temps et en tout lieu, l'homme a eu des scrupules à consommer une nourriture obtenue par la mise à mort d'êtres animés. Dans toutes les cultures, le régime carné pose la question de la légitimité de cet acte intentionnel et

brutal. On ne mange pas, en effet, des animaux morts mais des animaux tués par la main de l'homme. La mise à mort de l'animal pose problème parce que ce dernier est ressenti comme semblable. Comment dans ces conditions ôter la vie d'un animal, sans commettre un sacrilège, sans qu'aucune souillure ne vienne polluer celui qui donne la mort et celui qui en consommera le produit ? Il faut que cette inquiétude soit dépassée afin que l'homme puisse manger l'animal. Faisant de nécessité vertu, l'homme a partout tenté de mettre des garde-fous et de contenir la pratique de la mise à mort de l'animal dans le cadre de rituels aussi complexes que diversifiés. Songeons, entre autres, au rituel de la chasse chez les peuples dits « primitifs » dont la clef réside dans deux problèmes existentiels fondamentaux, à vocation universelle, c'est-à-dire la ligne incertaine qui sépare l'homme de l'animal et la conscience que la survie des humains dépend de la destruction d'autres éléments du règne vivant<sup>4</sup>.

La mort d'un animal est ainsi par définition chargée de signification, tout comme la consommation de sa chair. La nourriture carnée établit une chaîne entre ce que nous mangeons et ce que mangent ceux que nous mangeons. Étant ou devenant ce que l'on mange, les choix alimentaires seront dès lors guidés « par la recherche ou l'évitement de telle ou telle qualité, en telle ou telle quantité » (Vialles 1998 : 141), et la prise

de connaissance des qualités de chair des animaux consommés passera par la connaissance de leur nourriture. D'où le sentiment d'inconfort qui nous prend lorsque le soupçon s'insinue dans le contenu de nos assiettes. La contamination de la chair de bovins perturbe notre relation au socle fondamental de notre existence, la nourriture. Cette dernière implique un lien de confiance non seulement avec les éléments qui nous sustentent, mais également avec la nature et nos semblables. L'ingestion de la « vache folle », « bidoche » désacralisée et souillée, vidée de sa mémoire, nous plonge dans un malaise profond et suscite en nous les pires paniques. Au rejet d'une viande sur laquelle pèse un grave doute sanitaire vient s'ajouter le spectre d'une viande « cannibale » qui nous épouvante à cause de la transitivity des assimilations qui ferait de nous-mêmes des cannibales.

En vérité, il n'y a pas besoin de la crise de la « vache folle » pour éprouver confusément ce sentiment. C'est l'effusion de sang, au principe du régime carné, et moment dangereux entre tous, qui semble produire les sentiments les plus troubles chez les humains, quelle que soit leur société. Les Tucano d'Amazonie vont ainsi même jusqu'à préférer le poisson à la viande, manifestant par là leur modération, le souci de contrôle de soi et le côté policé de leur société par contraste avec les populations voisines mangeuses de « viande rouge » et stigmatisées pour leur « cannibalisme » (Hugh-Jones 1996 : 125). Le cannibalisme est une hantise qui habite la conscience de tous ceux qui mangent de la viande. Notre régime alimentaire nous adjoint de voir dans l'animal le plus semblable à nous (généralement le mammifère) l'aliment propre à réparer nos forces, et selon cette logique à voir finalement dans l'anthropophagie le régime alimentaire idéal, car rien n'est plus semblable à la chair humaine que la chair humaine. Or, en même temps, cette simple idée nous épouvante et nous faisons tout pour nous abstenir de manger nos semblables. Ce dilemme, nous le résolvons en adoptant une solution médiane qui

exclut le cannibalisme mais non le régime carnivore : on ne mangera pas de la chair humaine, mais de la chair animale humanisée.

Pour revenir à la situation actuelle, on peut dire que la distance mise par les contemporains pour éloigner le danger que recèle la viande rouge, et le sentiment trouble de cannibalisme qui sous-tend le régime carné se sont traduits par le camouflage maximal de l'aspect physique (forme, goût, odeur et couleur) de la nourriture carnée absorbée. Cela est l'aboutissement d'un long processus qui a débuté au siècle passé et qui a, notamment, consisté à exiler les abattoirs vers la périphérie des zones urbaines et à produire des règlements de plus en plus contraignants censés nous laver au sens propre et symbolique de l'acte de tuer les animaux que nous mangeons<sup>5</sup>.

Avec l'érection de l'abattoir, on aboutit à la construction de la fiction d'une mort « propre », sans sang versé, ni victime, ni sacrificateur. La mise à mort moderne des animaux est rejetée aussi bien du discours que de la vie sociale<sup>6</sup>. Elle n'a plus rien de sacrificiel. L'intention de donner la mort, qui est au fondement de l'acte rituel et qui le valide aux yeux des participants, est totalement évacuée au profit d'une dissémination des responsabilités dans une succession d'actes techniques séparés dans le temps et dans l'espace et accomplis par plusieurs acteurs (voir Vialles 1988 et Brisebarre 1995)<sup>7</sup>. Une disjonction se produit ainsi entre la mort et la souffrance, entre l'homme et l'animal, sans toutefois que l'homme moderne échappe complètement au sentiment sacrificiel, car l'abattage industriel, même pratiqué dans l'anonymat et à l'abri des regards, relève finalement d'une mise à mort non criminelle car autorisée et susceptible, à ce titre, de réduire le sentiment de culpabilité du consommateur.

Le consommateur moderne se nourrit d'une viande dont il sait abstraite-ment d'où elle vient, mais il ignore comment et par l'intermédiaire de quelles opérations. Comme le souligne le sociologue des mœurs Norbert Elias, cité par

Vialles (1988 : 142), « on oublie autant que possible qu'un plat de viande a quelque rapport avec un animal mort ». Cette viande privée de son principe vital, lors de son abattage et de son ingestion, a ouvert la porte aux plus grands excès du système de production industriel. L'homme use désormais de l'animal comme s'il n'était pas souffrance. Il produit, sélectionne, calibre et stocke de la « viande sur pied » à qui il fait subir les pires transports, les tueries en série dans les abattoirs et les dépeçages mécaniques à la chaîne. La « tuerie » des bovins<sup>8</sup> se déroule à l'abri des regards, dans la plus grande indifférence, à l'exception des défenseurs inconditionnels des animaux. Les bovins et autres bétails n'occupent pas, pour leur malheur, une place de choix dans notre taxinomie animale. Classée dans une catégorie purement fonctionnelle du règne animal, considérée comme un rouage important de l'industrie agroalimentaire, la vache ne bénéficie pas de la compassion des contemporains, à l'inverse des chiens et des chats, ces animaux de compagnie qui sont intégrés dans les foyers et font partie de la famille. Imaginons le scandale, le tollé, voire le mouvement de révolte qui s'emparerait de leurs maîtres si l'on se mettait à les supprimer au nom d'une épidémie quelconque !

### **L'homme et l'animal : césure radicale ou continuité ontologique ?**

A partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le rapport à l'animal est devenu ambigu, en ce qu'il se caractérise par un double mouvement contradictoire d'éloignement et de rapprochement. D'un côté, on constate un emploi instrumental de certaines espèces et, de l'autre, l'élévation de certaines autres catégories à un statut privilégié. D'un côté, la société industrielle s'est mise à produire en masse et intensivement des animaux dans le cadre de structures de plus en plus technicisées et concentrationnaires pour fournir les plus vastes marchés et nourrir les grandes métropoles. De l'autre, la société de loisirs s'est mise à idolâtrer

5. Voir à ce propos l'étude de Vialles (1988).

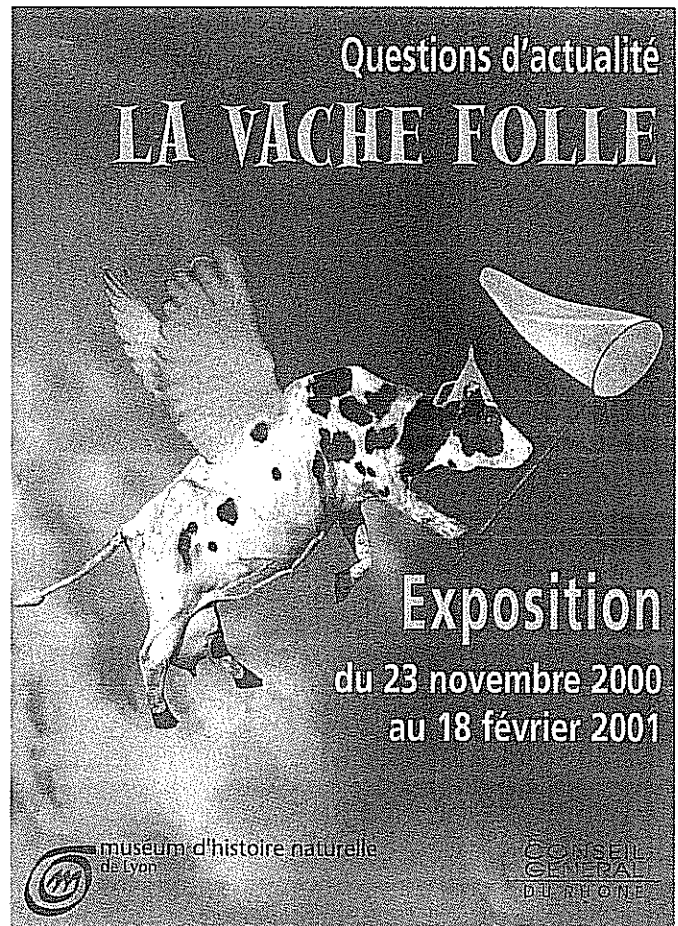
6. Elisabeth de Fontenay a, de ce point de vue, bien mis en exergue, dans son livre *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (1998), le silence dans lequel se trouvent emmurées les bêtes menées à l'abattoir, qu'elle compare au destin qui a été réservé aux hommes dans les camps d'extermination, faisant ainsi écho à des écrivains comme Isaac Bashevis Singer, Elias Canetti ou Primo Levi, qui dénoncent, à partir de l'obsession de l'abattoir, la même souffrance muette par laquelle passent les animaux et les hommes.

7. Par contraste, dans l'abattage rituel juif, « la suppression de la vie animale et la consommation carnée par l'homme [continuent d']être un acte de sanctification, [un acte d']élévation de l'un et de l'autre » (Nizard-Benchi-mol 1998 : 50). Quant à l'islam, qui pratique encore directement le sacrifice sanglant à travers l'Aid-el-Edha (fête du sacrifice), il manifeste par cet acte une parenté entre l'homme et l'animal, permettant de substituer l'un à l'autre, à l'image de ce qui se produisit avec Abraham et son fils.

8. Il n'est pas inutile de relever ici qu'un tel traitement de l'animal passe généralement en Europe pour être moins cruel que la technique de l'égorgeage dans l'abattage rituel musulman. Un point de vue que ne partagent pas, bien sûr, les musulmans qui considèrent leur façon de faire comme plus soucieuse du bien-être de l'animal et qui voient de l'« hypocrisie » dans la méthode consistant à faire semblant de ne pas tuer l'animal. 9. C'est ainsi, par exemple, que les Chuar se représentent « les animaux chassés comme des affins », et c'est « cette catégorie générique de l'affinité qui [sert] de gabarit mental pour conceptualiser la relation au gibier » (Descola 1999 : 39). Une

quelques espèces, principalement chats et chiens, élues pour partager l'intimité de l'espace familial. On exploite d'un côté et l'on adore de l'autre, comme pour atténuer un sentiment de culpabilité vis-à-vis de ceux qu'on fait souffrir et qu'on mange. On soustrait chiens et chats au monde animal et nous les mettons sur un piédestal, comme pour mieux masquer l'usage intensif que nous faisons de ce dernier (Digard 1990). Toutefois, comme le remarque à juste titre Erikson (1997 : 124), le « dédouanement psychologique » ou la « mauvaise conscience » ne suffisent pas à expliquer totalement cette double attitude de l'homme occidental par rapport à l'animal. Celle-ci relève plus fondamentalement d'une coupure radicale, dans notre tradition, entre l'homme et l'animal, qui se traduit par la disjonction manifestée « entre espèces fournissant de la viande et espèces apprivoisables », à l'inverse de ce qui se passe, par exemple, chez les Amazoniens, pour qui existe une « logique des passerelles ontologiques entre l'homme et l'animal »<sup>9</sup>.

Le sentiment de césure entre l'homme et l'animal habite depuis longtemps la philosophie occidentale. En lisant son corpus, Fontenay (1998) montre que la coupure qui met systématiquement en opposition l'homme et l'animal structure de manière constante cette tradition. L'animal y apparaît comme le « contre-modèle qui permet de penser l'humain dans sa différence », et un usage idéologique y est fait de l'idée de cette différence : « L'affirmation d'un propre de l'homme est toujours en même temps celle d'une supériorité (sur l'animal) qui lui confère un droit absolu (sur ce dernier) » (Burgat 1999 : 805). Cet humanisme métaphysique caractérise également le discours de l'Eglise sur l'animal. Celle-ci, en effet, admet une nette coupure entre humains et animaux, une différence de nature qui fait de l'homme le maître de la nature dont il peut user librement. Même plus tard, confrontée au darwinisme et à l'idée de la continuité des espèces, l'Eglise catholique persistera à voir dans le passage du corps à l'esprit, spécialement sous



son aspect moral, un « saut ontologique » et à penser qu'aucune philosophie, fondée sur la continuité de l'homme et de l'animal, ne saurait fonder la dignité de la personne humaine. Les tenants du vitalisme et du monisme matérialiste, eux-mêmes, maintiennent de leur côté l'adhésion à la philosophie cartésienne, dont leurs découvertes ruinaient pourtant le fondement, en ne tirant pas les conséquences de la continuité du vivant sur le plan de la sensibilité.

La césure entre l'homme et l'animal a ouvert la voie à une réification de celui-ci qui a été de pair avec la sérialité propre au système industriel. L'élevage industriel a contribué à faire de la vache une chose, un « objet », un simulacre de vache entièrement programmée. Par la sélection, le traitement aux hormones et la manipulation génétique, la vache est rentabilisée au maximum sous forme de

Sur cette affiche, la vache semble faire ses adieux à un monde qui l'a injustement traitée. Elle va jusqu'à se parer des signes de la folie dont on l'accuse dans l'espoir de se libérer du terrible stress auquel elle est soumise, Muséum d'histoire naturelle de Lyon, 23 nov.-18 fév. 2001 (création Zigzagone).

telle philosophie, en clarifiant les droits et les devoirs vis-à-vis des animaux, permet de résoudre le « malaise conceptuel » face à leur mise à mort et à leur consommation.

10. Certes, la vache peut encore occuper une place privilégiée dans certaines franges de notre société. En témoigne le travail de deuil auquel doivent faire face aujourd'hui beaucoup de producteurs qui vivent un véritable traumatisme chaque fois qu'il s'agit de se défaire d'une ou de plusieurs vaches victimes de l'ESB, comme la résistance active manifestée par certains face à l'élimination de leurs bêtes.

11. On pourrait ici assimiler le comportement des Amazoniens vis-à-vis des animaux qu'ils chassent et qu'ils mangent à celui des cannibales vis-à-vis de leurs ennemis. Selon Guille-Escuret (2000 : 202), en effet, « les cannibales peuvent adopter ceux qu'ils peuvent manger : ils ont conscience de consommer leurs pareils. L'ennemi y est proie, on échange avec lui les vivants et les morts, les femmes et les hommes, les adultes et les enfants. On l'intègre ou on le consomme ». Dans les deux situations, nous avons affaire à une logique de l'assimilation et de l'absorption, ce qui n'est pas le cas chez les « civilisés » qui n'envisagent une telle relation ni avec leurs ennemis hommes ni avec les animaux, qu'ils soient familiers, domestiques ou de chasse. L'Européen, en effet, ne mange sûrement pas son animal de compagnie et il est très rare qu'il entretienne une relation proche avec les animaux qu'il mange.

12. Erikson précise, en effet, que la proximité ontologique préexistait entre l'homme et l'animal, comme si elle ne suffisait pas, « se voit encore renforcée par une logique de la fusion identitaire du tueur et de sa victime, fusion découlant du principe fort répandu en Amazonie selon lequel tout meurtrier se confond avec sa victime par le biais du sang qu'il absorbe symboliquement en la tuant » (Erikson 1997 : 123-124).

13. A l'époque des grandes colonisations, les Européens étaient convaincus du caractère

parties de viande. Elle en devient un artefact, un montage visant à la seule satisfaction des besoins nutritifs et économiques<sup>10</sup>.

### Le cannibalisme à l'horizon du mangeur occidental

Mais une telle réification des animaux de rente réussit-elle à évacuer toute menace cannibale de l'horizon du mangeur occidental ? En Europe, il est clair qu'on répugne qu'un animal qui a sa place au foyer finisse dans la casserole. Chez nous, la chair de chien ou de chat est taboue et sa transgression suscite le même sentiment que celui que l'on manifeste face à l'inceste, cet équivalent structural du cannibalisme. A l'inverse de ce qui se passe dans certaines sociétés, l'anthropomorphisme prêté au chien ou au chat interdit sa consommation. Nous nous efforçons « de séparer radicalement le familier et le comestible, alors que les Amazoniens sont pour leur part soucieux d'un juste équilibre entre les deux » (Erikson 1997 : 122). Ces derniers sont pour un savant dosage entre l'exocannibalisme (le dehors, la chasse) et l'endocannibalisme (le dedans, le domestique), entre la continuité et la discontinuité<sup>11</sup>, alors que nous considérons, au contraire, l'anthropophagie comme l'antithèse du lien social et la reléguons au-delà de notre horizon. Bien à tort d'ailleurs, car si l'on se penche sur les représentations qui sous-tendent notre propre consommation de viande, nous pouvons y relever que l'anthropophagie demeure malgré tout à la limite de notre alimentation. Notre régime alimentaire est, en effet, sous-tendu par le même souci de l'équilibre entre le lointain et le proche. Comme le note Vialles, nous mangeons à « bonne distance », ni trop loin, ni trop près : « De notre consommation de viandes sont exclues deux sortes de semblables : les animaux familiers qui sont, justement, (comme) de la famille, et ainsi humanisés ; et les carnivores qui, à ce titre, sont semblables à l'homme carnivore [...]. On voit que ce choix résulte de la tension entre deux

exigences contraires : d'une part l'exclusion du (trop) semblable à l'homme, en vertu de l'interdit de l'anthropophagie ; d'autre part la recherche d'une similitude, pour restaurer au mieux son propre corps » (Vialles 1998 : 143). Bref, pour suivre les précieuses indications d'Erikson concernant l'Amazonie, et en les élargissant à d'autres régions du monde, y compris à la nôtre, comme nous venons de le voir, on peut avancer que le caractère anthropomorphe associé à certaines viandes autorise plutôt qu'il n'interdit leur consommation et, « poussant le raisonnement un peu loin, on pourrait même postuler que les sociétés amazoniennes envisagent l'anthropophagie comme une composante inéluctable de toute ingestion de venaison, quelle que soit l'espèce consommée » (Erikson 1997 : 123-124).

Cet imaginaire anthropophagique qui pose quelque part une fusion identitaire entre le tueur et sa victime<sup>12</sup>, non seulement n'est pas totalement absent de l'univers de l'Occidental, mais est clairement manifeste dans son rapport avec certains animaux spéciaux. L'accusation d'anthropophagie, portée contre l'homme exotique, ce « mangeur de chien<sup>13</sup> », pourrait lui être retournée concernant sa propre attitude vis-à-vis du cochon. Proche des humains, au point que les porcelets sont admis dans l'espace domestique et portent un nom, le cochon en Occident est mis à distance au fur et à mesure qu'il grandit pour être affublé du titre de « monsieur » et pour finir en « méchant » le jour où il est mis à mort pour la boucherie<sup>14</sup>. La consommation d'un animal aussi proche et familier que le cochon frise le cannibalisme. Elle développe un sentiment de honte et de culpabilité qui s'attache bientôt au cochon lui-même et qu'une association, propre à la tradition occidentale, identifie au juif accusé d'être aussi sanguin que lui, comme le montre Fabre-Vassas dans son étude *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon* (1994). Par un retournement symbolique saisissant, le juif – désigné par ce qu'il s'interdit – accomplit aux yeux de l'Occidental chrétien l'acte qui est à

barbare des populations qui mangeaient le chien, les assimilant à des tribus cannibales. C'est ainsi qu'un naturaliste anglais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle s'étonnait du fait que les Aborigènes australiens traitent le dingou à la fois comme un animal domestique et un animal de boucherie, attribuant cette « anomalie » au cannibalisme pratiqué dans la région (Millet 1995 : 82). Or, un tel « scandale » ne pouvait l'être qu'aux yeux des Européens qui ne comprenaient pas que, d'un système culturel à l'autre, des logiques différentes puissent présider aux rapports entre l'homme et l'animal. Dans certaines sociétés exotiques, comme celles de Hawaï, par exemple, le chien, bien qu'animal familier fréquentant l'espace intime, était aussi un mets délicieux, voire un mets des dieux que l'on élevait pour le sacrifier. Cette attitude marque bien, comme nous le relevons plus haut, la proximité ontologique entre l'homme et l'animal dans certaines sociétés.

14. La sensibilité moderne, dans son souci de ne retenir que l'aspect valorisé du cochon, a su effacer des représentations le porc vil et grossier pour le remplacer par la figure du petit porcelet éternellement rose, jeune, joyeux et agréable, à l'image de l'adorable enfant choyé et chéri des familles modernes. Or, il n'y a pas si longtemps dans les campagnes européennes, il fallait particulièrement déshumaniser le cochon afin de l'abattre sans remords ni culpabilité. Ainsi, c'est le statut ambigu du cochon (animal familier que l'on mange) qui expliquerait, selon Leach (1980), la puissante charge d'injure qui lui est associée et le ferait participer de l'univers du sacré et du tabou.

15. Nous pourrions dire, toutes proportions gardées, que nous avons pris en mangeant de la vache « cannibale » les mêmes risques – inconsciemment bien sûr –

qu'ont pris les Fore de Nouvelle-Guinée en mangeant – aussi inconsciemment – la cervelle de leurs morts. A l'issue de sa recherche sur le terrain chez les Fore, Glasse (1968) a, en effet, fortement postulé que la consommation de la cervelle humaine, à travers la pratique du cannibalisme des morts, serait à l'origine de la propagation dans cette population d'une maladie neurologique qui ressemble à la maladie de Creutzfeldt-Jakob. Gajdusek, virologue, a également effectué une recherche épidémiologique dans la région et est arrivé aux mêmes conclusions.

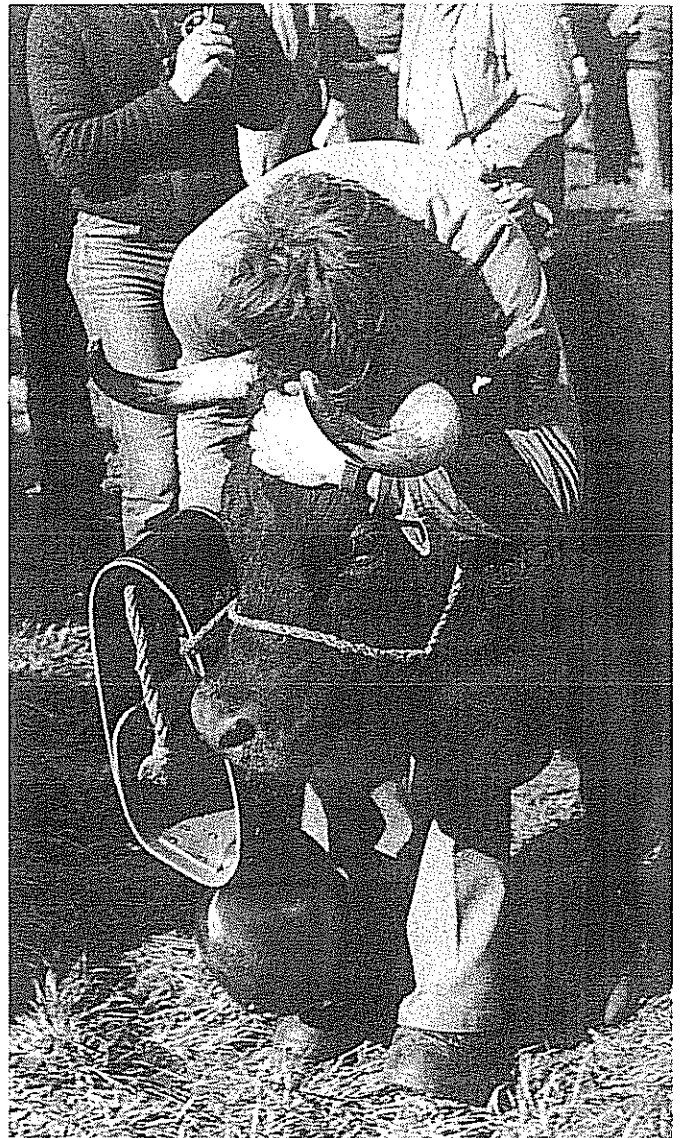
16. Il est prévu, à l'échelle de l'Europe communautaire, l'abattage d'au moins deux millions de vaches, selon la décision d'un Conseil agricole européen tenu le 4 décembre 2000. L'abattage en question concerne les animaux âgés de plus de 30 mois et sa raison principale est « un soutien exceptionnel en faveur du marché de la viande bovine » (voir *Libération* du 24 janvier 2001).

l'horizon de sa propre pratique, l'immolation d'un animal aussi familier que le cochon. La figure du cochon-juif permet au chrétien de conjurer son propre cannibalisme (le cochon est d'une part traité comme un enfant de la maison et de l'autre mangé comme une viande emblématique), et elle lui permet également, ainsi que le note encore Fabre-Vassas, dans une sorte de miroir inversé, d'expulser la part originelle de judéité qui est en lui.

### La destruction des bovins et le déclin de la raison sacrificielle

La crise de la « vache folle » a mis à mal la belle construction d'une mort propre sans victime ni sacrifiant, sans abus ni excès pour les animaux. Avec la perspective que l'animal que nous refusions jusqu'ici de tuer en toute connaissance de cause avait désormais la possibilité de nous tuer, le bel ordonnancement construit jusqu'ici derrière les façades cachées des chaînes de production et des usines d'abattage menace de s'écrouler. Voilà que la « folie » de la vache qui annonce une hécatombe du cheptel bovin risque, par contagion, de nous rendre nous-mêmes fous (c'est l'hypothèse selon laquelle un lien étroit existerait entre la maladie de la vache et son équivalent chez l'homme, la maladie de Creutzfeldt-Jakob). Nous sommes atteints dans notre propre chair, mais aussi dans notre identité profonde<sup>15</sup>.

Après avoir mis le plus de distance entre lui et l'animal sacrifié, après avoir expulsé les animaux, notamment sous l'influence du christianisme, « tout à la fois du sacré divin et de l'intimité humaine », selon les termes de Fontenay (1998 : 205), l'homme moderne assiste au retour du refoulé et se trouve obligé, pour parer à la crise, d'immoler à son tour non pas une vache, mais un nombre considérable de vaches ! Il est soudain confronté à la nécessité de détruire des centaines de milliers de vaches, et il doit en outre faire face à des « sacrifices » financiers énormes, comme à des dépenses faramineuses afin d'enrayer l'épidémie. Non seulement les bêtes



vont payer un tribut en devenant cendres<sup>16</sup>, mais les contribuables vont payer, par l'intermédiaire des compensations monétaires publiques, le prix d'un cheptel qui va partir en fumée. Il faut payer au nom d'une logique un peu particulière qui consiste à indemniser les empoisonneurs sur le dos des victimes, les empoisonnés. Une logique que la population est loin de toujours comprendre et d'admettre et qui risque d'aggraver le déficit de sens qui caractérise notre système de production économique et nos structures politiques de décision. Une telle attitude, à vrai dire,

■ Une relation très affectueuse avec sa vache ! Pour cet éleveur valaisan, la vache n'existe pas seulement pour sa cétine, mais aussi et surtout pour ses cornes, pourvoyeuses de prestige social. Combat de reines de la race d'Hérens en Valais, Suisse, 1967 (photo J.-M. Biner).

est une nouvelle illustration de la « part honteuse » de notre société, cette part qui, selon Georges Bataille (1967 [1949]), consiste pour la société capitaliste industrielle à détruire d'énormes quantités de biens au nom de la seule rationalité économique, de la seule loi de l'offre et de la demande, indifférente aux souffrances des bêtes et des hommes, et sourde au sens du monde.

Le domaine sacrificiel a fait l'objet de nombreux commentaires, analyses et controverses, mais tous les chercheurs s'accordent pour lui conférer une place centrale, bien que diversifiée, dans toutes les civilisations, traditionnelles autant que modernes. La plupart des analyses relèvent que les scènes sacrificielles sont censées établir des rapports privilégiés avec l'au-delà, contribuer au bon fonctionnement du cosmos et renouveler le lien social ; que les mythes qui les sous-tendent se fondent sur l'évocation d'actes ou de meurtres primordiaux ; et enfin que ces événements constituent la base de commémorations rituelles, collectives et individuelles. Le sacrifice aurait toujours un caractère institutionnel : c'est un fait collectif rassemblant des communautés entières conscientes d'assister à un événement primordial ; il est fondé sur un clivage entre profane et sacré dont il accomplit le passage à travers un certain nombre de rituels bien réglés et d'acteurs bien déterminés ; enfin il fait appel à une victime expiatoire sur laquelle puisse être transférée collectivement la violence du groupe. Dans cette configuration, les sacrifices d'animaux « reçoivent une fonction alimentaire ou communautaire et une fonction expiatoire » (Fontenay 1998 : 207), et leur structure consiste à mettre en place « la possibilité d'une mise à mort non criminelle en fondant l'autorisation de tuer les animaux » (Burgat 1999 : 811).

Qu'en est-il de cet imaginaire et de cette pratique dans la société moderne ? Le sacrifice devient-il purement symbolique, comme le prétend une lecture évolutionniste, marquée par le biais chrétien<sup>17</sup> ? Perd-il son caractère sacré, sauf lorsqu'il s'agit du « sacrifice

moral » pour sauver la patrie ou pour accomplir le bien collectif, ces valeurs constitutives de notre modernité ? Une chose est en tout cas certaine : la société moderne abhorre la violence et les manifestations sanglantes contenues dans le sacrifice. Celles-ci heurtent sa sensibilité. Cette attitude *a priori* a conduit les modernes à oublier et à effacer les autres facettes qui accompagnent le phénomène sacrificiel, pour ne retenir que sa « barbarie » et son caractère « diabolique ». Ce faisant, ils accentuent la distance vis-à-vis des autres, relégués dans un temps ancien jugé dépassé par rapport au progrès civilisationnel accompli par l'Occident, escamotant du coup la propre violence de notre société, la violence fondatrice de l'ordre capitaliste moderne.

Contrairement au sacré, qui neutralise et expulse la violence au-dehors, la rareté économique capitaliste incorpore et emprisonne la violence en excluant les hommes. Dumouchel et Dupuy affirment que « la rareté est construite par le rejet des obligations traditionnelles de solidarité, par l'abandon de chacun à son propre sort » (1979 : 198). Cette extériorité des membres de la société transformerait potentiellement tous les individus en victimes sacrificiables. La violence ne disparaît pas de notre univers, mais elle se déplace, se tapit sournoisement dans l'intériorité des individus et tourne au ressentiment. L'indifférence généralisée fait surgir des sacrifiés, que la société a elle-même sacrifiés par son indifférence. Comme le note Armengaud (1998 : 880-881), « on "dissimile" certains individus ou certains groupes de l'humanité. [...] Parfois la dissimulation est favorisée par un fait de disparité socio-économique, comme la condition de pauvreté sans défense [...] ».

Dès lors, on peut repérer plusieurs catégories de sacrifiés que notre société fabrique : outre les pauvres, les sociaux, les immigrés, les vieux, etc. Il faut fabriquer des « coupables » qu'il n'est pas nécessaire de tuer, mais qu'il faut au contraire maintenir pour assurer « l'équilibre de la masse », l'équilibre général. Ces êtres sacrifiés font en effet

17. La révélation chrétienne se réclame d'un transfert du sacrifice sanglant au domaine symbolique. Avec la figure du Christ, Agneau de Dieu qui incarne une victime innocente, parce qu'il se laisse immoler pour payer la dette des hommes, prendrait fin le schéma classique du bouc émissaire. Dans le mythe chrétien, la fondation sacrificielle de l'humanité est coextensive au sacrifice du « fils de Dieu ». Le sacrifice du Christ rend par là même métaphoriques tous les anciens sacrifices animaux. Il désigne désormais le « sacrifice de soi ». Ce point de vue est particulièrement partagé par R. Girard, auteur de *La Violence et le sacré* (1972).

18. Pétonnet (1979 : 252) rapporte ainsi les propos d'une habitante des banlieues : « Pourquoi ils nous laissent comme ça ? Ils le font exprès, c'est pas possible autrement. Il leur faut une classe juste un peu au-dessus des clochards. – Mais qui "ils" ? Le gouvernement ? – Non, pensez ! Le gouvernement n'est même pas au courant. Non ! Les autres, les riches, tous. »

19. Comme de dire, par exemple, à propos des SDF (sans domicile fixe), que c'est le froid qui les tue et non la misère de notre société ! (« Un SDF trouvé mort de froid », « La nuit dernière, le froid a encore tué un SDF » titrent de temps en temps les journaux.)



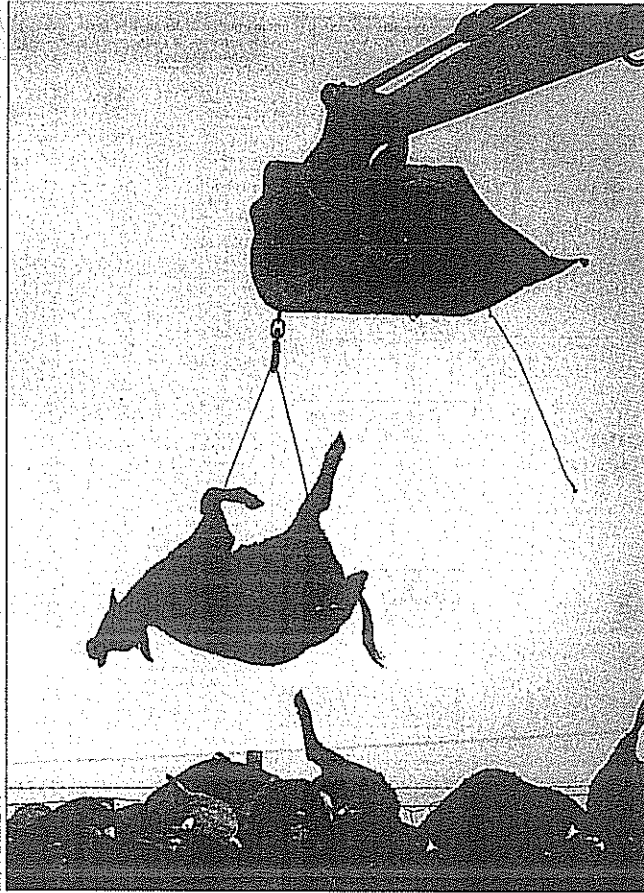
**Heddon  
On the Wall,  
25 février 2001  
Invasions et  
contaminations**

C'était dimanche dernier, dans le nord de l'Angleterre. Des employés du Ministère britannique de l'agriculture rassemblaient des vaches et porcs abattus afin de les incinérer au plus vite, sur place, dans une ferme de Heddon On the Wall. La pelle mécanique utilisée comme une grue renforce l'idée de l'urgence presque panique du moment: brûler au plus vite les animaux afin que ne puissent se répandre les redoutables agents infectieux de la fièvre aphteuse. Les deux pattes – bien silhouettées par le contre-jour – de la vache pendue dans les airs suggèrent le nom anglais de la maladie: «foot-and-mouth disease», la maladie du pied et de la bouche.

Les bûchers de ces derniers jours ont impressionné plus d'un Britannique. Beaucoup d'entre eux ont par exemple été surpris de découvrir des feux nocturnes à moins de 30 kilomètres du centre de Londres. Ces incandescences sont autant de réminiscences des supplices de jadis et, surtout, des grandes épidémies. A commencer par la peste, dont l'Angleterre a eu sa part, maintes fois, de brutales manières.

Et comment ne pas être troublé par le lieu de la photo, un village du Northumberland accolé à ce qui reste du mur d'Hadrien. Le fameux édifice a été construit pour repousser les invasions des Pictes, des hordes d'Écossais affreux et tatoués qui flanquaient une trouille bleue aux Romains. Menaces et tempêtes, invasions et contaminations, cette photo s'inscrit drôlement dans l'histoire de la grande île.

Léo Debraine



■ Un des nombreux charniers européens dans lesquels on brûle les vaches dans l'espoir de se « purifier » de la maladie. Ces charniers ont beaucoup scandalisé la population. Certains propriétaires de bétail ont même tenté, contre la loi, de soustraire leurs bêtes à ce traitement extrême (photo J. Mitchell/Reuters, texte : L. Debraine, extrait du Temps, 3 mars 2001, Genève).

partie de la communauté, mais ils s'en distinguent « par une qualité de légère extériorité, par un type de rapport qui exclut le risque de vengeance », comme le note Pétonnet dans l'analyse qu'elle fait des habitants des banlieues défavorisées en tant que « catégorie sacrificable » (1979 : 251 et 252)<sup>18</sup>. Ainsi, notre société a également ses victimes expiatoires, des victimes assez proches de la communauté, mais suffisamment en marge, pour que le transfert collectif de la violence s'effectue.

La destruction des bovins, à la suite de la maladie de la « vache folle », se fait également au nom de l'équilibre général. La victime est ici rendue responsable de l'accident survenu, elle est chargée de toute l'impureté de l'épidémie que l'on tente d'éliminer en même temps que l'animal. Mais cette vache bouc émissaire n'est cependant qu'une fiction, une réalité désincarnée : de

corps, elle est devenue viande, d'être animé elle est devenue unité de gros bétail (UGB) dont on estime le poids et évalue le prix. La fiction de la vache exprime l'indifférence à la souffrance de notre système économique et sa capacité à éliminer pour mieux relancer la machine. Voici, en effet, un marché, régissant tous les secteurs de l'économie et de la société, poussant au productivisme le plus forcené et à la concurrence la plus féroce, qui par ses excès mêmes a produit la maladie de l'encéphalopathie spongiforme bovine, mais qui dans un retournement spectaculaire accuse la vache d'être à l'origine de la maladie<sup>19</sup>. Aussi a-t-on pris très vite l'habitude de parler de la « maladie de la vache », mais jamais des ratés d'une rationalité économique obnubilée par ses seuls gains, d'un complexe agro-industriel qui joue à l'apprenti sorcier en transcendant la barrière des espèces.

Nous accusons la vache de déraison, laissant supposer que l'homme y échappe. Il n'est pas jusqu'aux termes utilisés qui ne marquent ce parti pris : à l'affectation de la vache, on associe la « folie », l'« insanité », alors qu'à celle de l'homme, on associe un terme portant le nom de deux savants, ceux de Creutzfeldt-Jakob. En passant de la vache à l'homme, la « folie » animale s'humanise et se décline scientifiquement. La bête et le fou sont relégués dans l'ordre de l'animalité pure, dans le désordre d'une nature dont nous ne serions pas responsables. Alors que le terme de *vaccin*, proposé en 1801 – pour désigner la préparation du virus de la vaccine (variole de la vache) qui, inoculé à l'homme, le préserve de la variole –, supposait un passage positif de la vache à l'homme, le langage actuel exprime la situation inverse : le passage de la vache à l'homme est ressenti comme une agression insupportable le renvoyant dans l'ordre animal. Ou peut-être le terme de « folie » renvoie-t-il plutôt à la proximité que nous ne manquons pas de toujours ressentir avec la vache, à la conviction que la vache appartient encore à notre société et que sa folie relève de notre propre pathologie ? La caractérisation de la « vache folle » ne renverrait-elle pas finalement à un anthropomorphisme inconscient qui identifie la vache à l'homme et réciproquement. La « vache à lait » nourricière est en effet une figure maternelle par excellence, mais voilà qu'en la sortant de son rôle bienfaiteur on l'a transformée en une mauvaise sorcière, en une dangereuse créature dont la fréquentation et la consommation recèlent tous les dangers, toutes les terreurs.

La scène sacrificielle moderne se présente de la manière suivante : le productivisme effréné de notre système soumet des millions de créatures (bovins, ovins, gallinacés, porcins) à des régimes hautement stressants et toxiques, afin d'alimenter l'énorme masse de consommateurs que nous sommes et la machine économique qui régit nos besoins et nous impose son univers d'objets, et quand cette énorme machine est

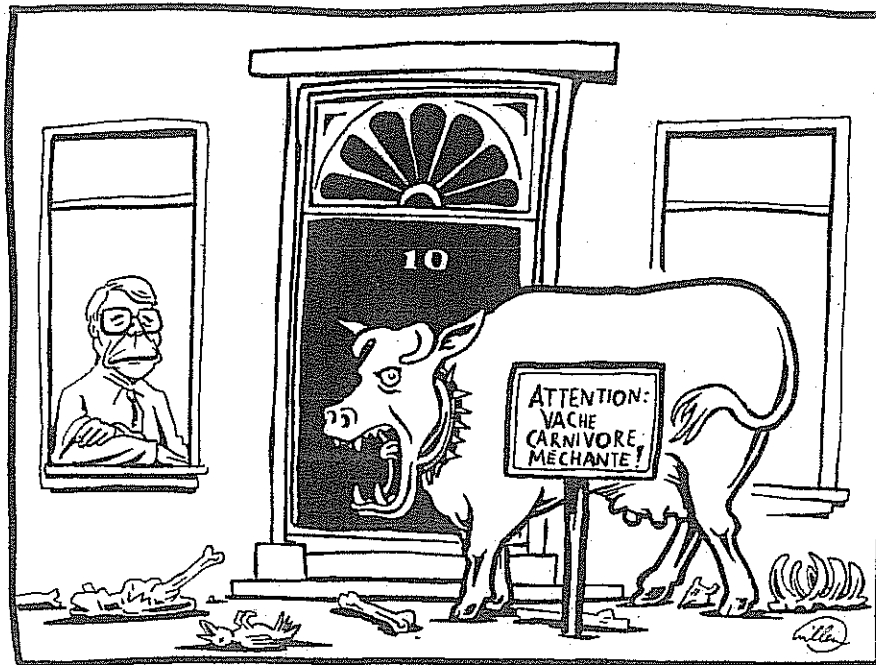
grippée et que ces millions de créatures succombent aux traitements qu'elles subissent, on les brûle afin de pouvoir recommencer le cycle, après avoir fait payer aussi le prix aux citoyens contribuables.

Cette manière de traiter les bêtes rappelle plutôt la logique des génocides modernes planifiés par une raison bureaucratique froide et tatillonne, corsetée dans un appareillage juridico-politique rigide et légaliste, qu'elle n'a affaire avec l'holocauste antique. Dans l'holocauste antique, la victime était nécessairement un animal et le sacrificateur, un prêtre. Ces deux figures, même comprises au sens figuré, à l'évidence sont absentes des génocides contemporains. Les nazis voulaient certes réduire leurs victimes à des bêtes, mais serait-il légitime d'assimiler les bourreaux à des prêtres ? Et peut-il s'agir de sacrifice là où il n'y a pas d'intention sacrificielle ? Enfin, le sacrifice humain d'Abraham n'était-il pas le sacrifice consenti en totale communauté intentionnelle par Isaac ou Ismaël<sup>20</sup> ? Si le génocide des victimes du nazisme participe de l'indicible, c'est justement qu'il est difficile de lui associer une signification, de lui trouver une raison sacrificielle au sens habituel du terme. Comme le souligne Vidal-Naquet (1993 : 83-84), « l'histoire de la destruction des Juifs et des Tziganes n'est pas quelque chose dont les nazis se sont vantés. En un sens, ils en étaient fiers, mais ils ont eu conscience que c'était quelque chose de tellement exceptionnel qu'ils devaient le dissimuler, non seulement aux victimes, [...] mais vis-à-vis du peuple allemand et vis-à-vis d'eux-mêmes ». De nouveau, nous pouvons introduire ici un parallèle entre les camps d'extermination nazis et les abattoirs industriels modernes dans leur volonté de masquer les tueries. Comme les abattoirs pour animaux, les chambres à gaz « ont été, à la fois, l'arme du crime et l'instrument de la négation du crime. Il n'y a là aucun paradoxe, puisque les chambres à gaz sont un instrument de meurtre anonyme. Personne n'est responsable. Personne n'est un meurtrier ». Il n'y a pas

20. Voir l'article de Kochmann (1990).

21. Expression utilisée dans le journal *Le Monde* et rapportée par Brisebarre (1997 : 205).

22. Lors de la nouvelle affaire de la « fièvre aphteuse » qui a éclaté au mois de février 2001 en Grande-Bretagne, ce pays a décidé d'abattre environ 800 000 à 1 million de têtes de bétail afin d'empêcher la diffusion du virus. Selon les spécialistes, une vaccination généralisée de tous les animaux cibles serait parfaitement efficace pour arrêter l'épidémie. Mais cette politique serait très onéreuse, non pas à cause du coût des vaccins, mais de ses effets sur les exportations britanniques. Les pays réputés indemnes de fièvre aphteuse refusent d'importer des animaux provenant de pays qui ont pratiqué la vaccination préventive. Ainsi, et malgré la forte émotion que suscite, encore une fois, la destruction massive d'animaux auprès de la population, la question continue à être uniquement posée en termes économiques de coûts et de bénéfices.



■ L'ironie du destin de la vache qui, de laitière et pourvoyeuse de bien-être et de confort, s'est vite transformée en une méchante créature semeuse de mort (dessin Willem, extrait de Libération).

jusqu'au terme de « traitement spécial » (*Sonderbehandlungen*), pour désigner les exécutions par chambre à gaz, qui ne souligne cette dénégation.

Or, face à la destruction massive des bêtes que nous pratiquons aujourd'hui pour des raisons économiques ou sanitaires, nous n'hésitons pas à user abusivement du langage de l'holocauste. C'est ainsi que s'agissant de la mévente des veaux, à la suite de l'apparition de l'ESB, les autorités européennes ont envisagé un vaste plan de suppression des veaux qu'ils ont baptisé du nom de « prime Hérode », allusion au gouverneur romain de Judée qui fut chargé de massacrer tous les nouveau-nés contemporains de la naissance du Christ. Mais est-ce vraiment « Hérode [qui] sévit dans les étables<sup>21</sup> » ou est-ce la pure nécessité économique qui est à l'origine de l'élimination des veaux, considérés comme quantité négligeable, simples sous-produits de la machine économique<sup>22</sup>? Hérode voulait empêcher l'apparition du Sauveur, Agneau de Dieu qui allait se laisser immoler pour payer la dette des hommes, mais à quoi était destinée la « prime Hérode »? Était-elle censée empêcher les veaux de subir le régime concentrationnaire auquel les

bovins sont soumis, ou visait-elle à les éliminer pour rétablir l'équilibre de la machine et produire de nouvelles victimes plus aptes à sauver le système économique?

Le bûcher de bovins annoncé ne sera pas rédempteur, ni ne permettra de reconstituer du sens. Nous restons, si j'ose dire, sur notre faim concernant l'identité de ce que nous mangeons. Ce faisant, nous n'échappons pas à ce que nous avons renvoyé au temps des superstitions : le sacrifice (il y a longtemps que la boucherie n'entretient plus de rapports avec les dieux ou avec Dieu); au fait que l'absence d'une relation directe avec l'animal est perturbatrice de l'identité, que la transgression de certains tabous peut être mortelle. Ainsi, semble-t-il, du fait de manger, ou de donner à manger aux vaches, de la « viande morte », celle provenant de carcasses ou de déchets d'animaux, dont le sang n'a pas été versé pour les « désanimer ». A la prescription du Deutéronome (XIV, 21) : « Vous ne pourrez manger aucune bête crevée », il faudrait peut-être ajouter le conseil suivant : « Vous ne donnerez pas à manger de la viande étouffée à vos vaches, ni de la viande tout court. »

### L'autophagie généralisée du système

L'objet du scandale dans la « vache folle » n'est pas tant la maladie en elle-même ou sa transmission à l'homme que le mode autophagique à base de farines de viande et d'os (FVO) provenant de sa propre espèce et d'autres espèces d'animaux. L'homme a créé la pandémie et y contribue par la connexion généralisée qu'il réalise entre les espèces. Avec la transformation de la vache herbivore en carnassière, l'anthropophagie revient hanter les consciences. La panique face à la « vache folle » renvoie inconsciemment à l'imaginaire du cannibalisme, cette pratique-limite à travers laquelle une société expérimente, pour un instant et afin de mieux l'exorciser, les abîmes de son annihilation.

Les modernes ont toujours eu une forte propension à stigmatiser le cannibalisme, le considérant comme une expression de la sauvagerie. Or, lorsqu'on se penche sur la pratique contemporaine de l'autophagie, on s'aperçoit que celle-ci manifeste des aspects plus inquiétants et plus destructeurs que la pratique exotique du cannibalisme. Si l'une peut apparaître humaine (elle permet d'organiser et d'articuler l'espace du dedans et du dehors, du pur et de l'impur, de l'étranger et du semblable<sup>23</sup>), l'autre emprunte une voie inédite jusqu'ici. Elle relève tout d'abord d'une logique de la dissociation entre celui qui ingère et celui qui est ingéré (pensons notamment au rapport très lointain et purement instrumental que nous entretenons avec les animaux que nous mangeons). Elle relève ensuite d'une autophagie généralisée qui touche tout le monde vivant et tous les ordres de la société.

Aujourd'hui, l'industrie et le commerce des organes et des substances animales, la greffe des organes aussi bien humains que d'origine animale, le génie génétique, la manipulation des protéines animales marquent l'interconnexion généralisée à l'intérieur d'une espèce et entre les espèces, et bouleversent bon nombre de représentations symboliques s'agissant de notre relation

au règne animal et végétal et à l'ordre social et culturel. Le caractère autophagique de notre système actuel tient à cet effet de retour sur soi, de plus en plus prégnant, à cette tendance toujours plus profonde à l'autodestruction. En plaçant l'homme dans le circuit de l'utilitaire et du recyclable, la société utilitariste le transforme en une ressource consommable comme les autres. Les éléments du vivant deviennent des choses, et parmi ces choses, on compte non seulement les animaux mais aussi bien l'homme, ses organes, son sang.

L'interconnexion entre les espèces ne peut se faire sans conséquences. La greffe sur l'homme d'organes provenant d'autres espèces animales, par exemple, a inévitablement un effet sur le mode de pensée. Il faut trouver nécessairement une place à l'intérieur de notre humanité à l'animal dont l'organe est greffé. Ce dernier fera désormais partie de notre identité. De la même façon, la question est de savoir ce qui se passe aujourd'hui dans notre imaginaire quand on s'accorde pour recycler le placenta humain dans l'industrie du cosmétique, ou quand on apprend que des cliniques fournissent du placenta humain à l'industrie agroalimentaire qui l'incorpore aux farines animales ? L'effet symbolique de telles pratiques, pour être négligé par la raison utilitariste, n'en est pas moins réel et il devient urgent de le traiter en conséquence.

La pensée utilitariste se représente l'autophagie (les farines animales, les greffes d'organes, les produits cosmétiques à base de déchets humains, etc.) comme la solution rationnelle à nos problèmes. Le nourrissage des animaux à viande par des déchets d'animaux de la même espèce a été considéré comme le moyen le plus économique pour éliminer les déchets carnés. En fait, notre société moderne est la seule dans l'histoire à avoir pensé « utile » la dévoration de l'espèce par elle-même et des espèces entre elles. L'appréhension commune du cannibalisme exotique rapporté à une simple raison alimentaire dont le but serait pour certaines populations de compenser leur carence en protéines

23. L'anthropophagie exotique est une logique de l'assimilation plutôt que de la disjonction. Comme le remarque Erikson à propos des sociétés amazoniennes, « l'on s'assimile à tout ce que l'on tue, [et] on ne mange que ses semblables [...] ». En Amazonie, on tempère son anthropophagie plutôt qu'on ne la nie et on mange comme on se marie : ni trop près, ni trop loin » (1997 : 124).

24. Voir Kilani 1996.

« Le cannibale, c'est toujours l'autre » ou l'imagerie occidentale de l'anthropophage sous ses dehors les plus cruels. *Les Anthropophages de la Nouvelle-Calédonie*, illustration de Castelli dans *Le Journal des voyages*, 1878 (extrait du catalogue d'exposition *Kannibals & vahinés. Imagerie des mers du Sud*, RMN, 2001, Paris).



(telle est l'analyse proposée par l'anthropologue américain M. Harris 1979) est en quelque sorte l'aveu de cette pensée utilitariste. Cette analyse néglige la dimension symbolique et rituelle du cannibalisme dans les sociétés exotiques (avant d'être un acte de manducation,

celui-ci est d'abord une « catégorie bonne à penser <sup>24</sup> »). Elle décrit en creux notre propre société capitaliste et rationnelle, qui semble fonctionner essentiellement sur le registre de la violence permanente. Une société qui a inauguré un cycle infini de destruction

et de recyclage généralisé qui transcende les espèces et les ordres, et qui ne se préoccupe pas du sens qui nous lie à toutes ces entités.

### Références bibliographiques

- Armengaud F., 1998. « Au titre du sacrifice : l'exploitation économique, symbolique et idéologique des animaux », in Cyrulnik B. (ss la dir. de), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, pp. 856-887.
- Bataille G., 1967 (1949). *La part maudite*, Paris, Ed. de Minuit.
- Benkheira M. H., 1998. « Sanglant mais juste : l'abattage en islam », *Etudes rurales*, n° 147-148, pp. 65-79.
- Brisebarre A.-M., 1995. « Regards croisés sur la "fête du mouton" en France », in Lizet B. & G. Ravis-Giordani, *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal : un jeu sur la distance*, Paris, Ed. du CTHS, pp. 279-289.
1997. « A propos des vaches folles », *Journal des anthropologues*, n° 68-69, pp. 201-209.
- Burgat F., 1999. « La question animale », compte rendu de *Le silence des bêtes d'E. de Fontenay*, *Critique*, n° 629, pp. 800-813.
- Descola P., 1999. « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », in Héritier Fr. (ss la dir. de), *De la violence*, t. II, Paris, Odile Jacob, pp. 19-44.
- Digard J.-P., 1990. *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard.
- Dumouchel P. et J.-P. Dupuy, 1979. *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil.
- Erikson Ph., 1997. « De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe », *Terrain*, n° 28, pp. 119-124.
- Fabre-Vassas C., 1994. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard.
- Feit H.A., 2000. « Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James », *Terrain*, n° 34 : « Les animaux pensent-ils? », pp. 123-142.
- Fontenay E. (de), 1998. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- Girard R., 1972. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- Glasse R., 1968. « Cannibalisme et kuru chez les Fore de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, VII, pp. 22-36.
- Guille-Escuret G., 2000. « Epistémologie du témoignage. Le cannibalisme ni vu ni connu », *L'Homme*, n° 153, pp. 183-206.
- Harris M., 1979 (1977). *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Paris, Flammarion.
- Hugh-Jones S., 1996. « Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, n° 26, pp. 123-148.
- Kilani M., 1996. « 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, Fascicule 89, pp. 47-67.

Kochmann R., 1990. « Peut-on (se) représenter le non-représentable? », *La mort en ses miroirs, Actes du colloque EIDOS 1996*, Paris, Méridiens Klincksieck, pp. 151-168.

Leach E. R., 1980. « Aspects anthropologiques de la langue. Injures et catégories d'animaux », in Leach E. R., *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, pp. 263-297.

Millet J., 1995. « Manger du chien? C'est bon pour les sauvages! », *L'Homme*, octobre-novembre, n° 136, pp. 75-93.

Nizard-Benchimol S., 1998. « L'abattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation », *Etudes rurales*, n° 147-148, pp. 49-64.

Pétonnet C., 1979. *On est tous dans le brouillard*, Paris, Galilée.

Vialles N., 1988. « L'âme de la chair : le sang des abattoirs », in Farge A. (ss la dir. de), *Affaires de sang*, Paris, Imago, pp. 141-156.

1998. « Toute chair n'est pas viande », *Etudes rurales*, n° 147-148, pp. 139-149.

Vidal-Naquet P., 1993. « Qui sont les assassins de la mémoire? », in *M*, n° 61-62, pp. 82-89.