

LE MONOTHEISME ET LES ANIMAUX

Par François Sigaut*

Dans nos relations avec les animaux, une difficulté permanente tient au fait que sans être tout à fait nos semblables, les animaux ne sont pas non plus des êtres inertes, propres à être traités comme des choses. Nous pouvons certes personnifier certains animaux, ceux par exemple que nous choisissons pour nous tenir compagnie. Nous pouvons en réifier d'autres, comme les poulets élevés en batterie. Mais ces deux attitudes ont leurs limites, qui seront marquées dans les deux exemples choisis par le ridicule et l'inhumanité. Une société dans laquelle l'une des deux attitudes dominerait absolument et l'autre serait absente offrirait à nos yeux un tableau bien étrange, que nous aurions tôt fait sans doute de trouver pathologique. L'hypothèse est invérifiable d'ailleurs, car il n'est pas vraisemblable qu'une telle société existe ou ait jamais existé. Dès lors qu'il s'agit d'animaux, personnification et réification ne sont pas pour nous une véritable alternative, en ce sens que nous ne sommes pas libres de choisir entre les deux, nous ne pouvons que les combiner dans des dosages variant à l'infini. Il n'est pas en notre pouvoir de prêter aux bêtes une humanité qu'elles n'ont pas, ni de refuser l'évidence de notre propre part d'animalité. Nous sommes donc condamnés, dans nos rapports avec les bêtes, à une hésitation perpétuelle entre des solutions toujours bancales. Je me demande si ce n'est pas pour cette raison que les rapports entre les hommes et les animaux ont, d'une société à l'autre, une telle valeur diagnostique. C'est en tous cas la question que j'aimerais poser dans cet article.

Nos rapports avec les animaux se situent sur plusieurs

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centre de Recherches Historiques, Paris.

registres, où la polarité personnification/réification se manifeste de façons différentes. Il y a par exemple le registre des comportements affectifs, qui vont de la peur ou de la répulsion (loups, serpents, rats, araignées...) à la familiarité réciproque la plus complète. Il y a le registre du droit, où si l'animal est le plus souvent la chose d'un maître, les procès d'animaux du XVIIe siècle et le militantisme actuel en faveur des droits des animaux montrent qu'il n'en est pas toujours ainsi. Il y a le registre philosophique et scientifique, sur lequel "personnification" se traduit par "anthropomorphisme" et "réification" par "anthropocentrisme". Dans le premier cas, l'animal est plus ou moins assimilé à l'homme, la différence entre les deux est de degré plutôt que de nature. Dans le second au contraire, l'homme, seul être libre et raisonnable, se distingue radicalement des animaux qui ne sont que des mécaniques. On doit probablement à G. Canguilhem (cité par D. Lecourt, 1991) l'idée que la pensée scientifique ne parvient trop souvent à éviter un de ces deux écueils que pour échouer sur l'autre. Il y a le registre du travail partagé, celui des soins du corps (je pense sur ce dernier point aux recherches de Michèle Salmons), etc. Il y a enfin le registre de la religion. C'est sur celui-ci que je voudrais me placer.

Mais avant d'entrer dans le vif de mon sujet, je dois au lecteur une explication. Je ne suis en effet spécialiste ni des relations hommes-animaux, ni des religions. Mon domaine de compétence est la technologie - l'histoire et l'ethnologie des techniques. J'en suis ici si loin qu'il n'est sans doute pas superflu de dire en quelques mots comment j'ai été conduit à m'en écarter à ce point.

*

Il y a eu d'abord le "Tableau des produits animaux", publié dans Production pastorale et Société en 1980 (7: 20-36). C'était le résultat d'un certain agacement envers l'ethnocentrisme ambiant dans la littérature archéologique et ethno-

logique, dès lors qu'il s'agissait des utilisations de l'animal. La plupart des animaux finissent mangés, et les ossements qu'on retrouve en grand nombre dans les sites archéologiques en portent les traces bien visibles. Mais est-ce pour les manger qu'on les chassait ou qu'on les élevait ? Rien n'est moins sûr, et lorsqu'on voit l'importance des utilisations industrielles de l'animal dans certaines sociétés, il est permis d'en douter. L'autruche africaine ne survit plus guère aujourd'hui qu'en troupeaux domestiques. Sa viande est parfaitement consommable, et consommée. Pourtant, c'est pour ses plumes qu'on a domestiqué cet oiseau au début du siècle. Et lorsqu'on trouve dans la "Loi des Hittites" (2e millénaire av. J.-C.) qu'un mouton vivant ne vaut que la valeur de sa toison, il vaut mieux ne pas affirmer trop vigoureusement que le mouton a été domestiqué pour sa viande. La même remarque vaut pour ces non-utilisations qu'on a un peu trop tendance à qualifier d'interdits, ou, pire, de tabous. Si nous-mêmes ne mangions pas de porc, l'interdit judéo-musulman sur la viande de porc nous intéresserait sans doute beaucoup moins, et si nous mangions du chien, sa fréquente non-consommation nous intéresserait un peu plus...

La bonne volonté, toutefois, est à elle seule à peu près impuissante contre l'ethnocentrisme. Il me semblait qu'il y fallait des moyens de méthode plus efficaces. D'où l'idée d'un tableau à double entrée croisant, d'une part la liste des espèces animales, et d'autre part celle des divers produits dont l'existence était attestée dans telle ou telle société. L'intérêt de ce tableau était sa neutralité, en quelque sorte. Obligeant à se poser, pour chaque animal, la question de toutes ses utilisations possibles et impossibles, il permettait au moins à ce niveau d'écarter les préjugés culturels. Il y a (ou il y a eu) des chiens à viande et à laine, des moutons de bât, des cochons de trait, des chameaux de combat, des taureaux de compagnie, etc., et le minimum qu'on puisse demander à quiconque se réclame de l'anthropologie est de prendre toutes ces "utilisations" avec le même sérieux que celles qui nous sont plus familières.

Il va de soi que mon but n'était pas de compiler un tableau universel et exhaustif, répertoriant toutes les espèces zoologiques (avec souvent les distinctions nécessaires en fonction du sexe ou de la race) et tous les produits que l'industrie humaine a été capable d'en tirer. Une telle entreprise eût été illusoire. Le tableau publié dans Production pastorale et société n'était donc qu'une esquisse. J'eus la chance, toutefois, de le voir susciter quelques réactions. Avec diverses corrections et améliorations, ce tableau est devenu un outil d'analyse permettant de représenter sous une forme commode la partie "utilisations" du système domesticoire d'une société, ce qui facilite à la fois la compréhension de celui-ci et sa comparaison avec d'autres. C'est à ce titre que J.-P. Digard le cite dans le chapitre VIII de L'homme et les animaux domestiques (1990: 186-190).

Un aspect, toutefois, est resté relativement dans l'ombre. C'est celui des non-utilisations, dont le pluriel s'oppose au singulier de chaque utilisation. Car lorsqu'un produit est utilisé, cela suppose, (1) qu'il existe, c'est-à-dire qu'il est matériellement disponible; (2) qu'il est connu; (3) qu'il est socialement acceptable; et (4) qu'il est apprécié à une valeur plus ou moins forte mais jamais nulle. Lorsqu'encore une fois un produit est utilisé, tous ces paramètres sont positifs à la fois et il est donc inutile, voire impossible, de les distinguer. Un seul signe, le signe + par exemple, suffit pour représenter la présence du produit dans le tableau.

Il n'en va évidemment plus ainsi lorsqu'un produit n'est pas utilisé. Cela peut être, (1) parce qu'il n'est pas matériellement disponible; (2) parce qu'il n'est pas connu; (3) parce que son utilisation n'est pas socialement acceptable; ou enfin (4) parce qu'il est considéré comme sans valeur. Il est clair qu'on ne peut pas marquer par le même signe, le signe - par exemple, une absence qui a des causes aussi différentes. Des causes qu'il faudrait en outre subdiviser plus ou moins en fonction des situations sociales. Je laisse à chacun le soin de tirer des exemples de sa propre expérience. Je me borne à préciser que lorsqu'il y a refus social d'une consommation (cas

n° 3), ce refus peut être associé, (3.1) à la peur d'un produit dangereux ou vénéneux; (3.2) au dégoût pour un produit considéré comme répugnant; (3.3) au mépris pour un produit dont la consommation est entachée de ridicule; et (3.4) à un interdit explicite, de nature juridique ou religieuse. Ces différentes motivations sont souvent difficiles à démêler. Un produit mal connu sera d'autant plus facilement considéré comme dangereux. Un interdit explicite, comme dans le cas de la viande de porc, suppose naturellement que le produit est connu et reconnu comme consommable (par d'autres), mais s'accompagne souvent d'un fort sentiment de dégoût à l'idée de consommer cette viande, et de mépris pour ceux qui en consomment. Mais mépris ou dégoût peuvent fort bien exister sans interdit. C'est le cas des escargots, des grenouilles et des abats (triperie) en Angleterre, où ces produits sont encore largement considérés comme répugnants et tout juste bons pour les Français (ou les Ecossais).

Je ne suis pas certain que les catégories que je viens de proposer - ignorance, peur, dégoût, mépris, interdit, etc. - soient les seules possibles, et encore moins les meilleures. De toutes façons, chaque société produit les siennes, qu'il serait vain de vouloir ramener à un modèle unique. Reste que là encore, mon but n'est pas une catégorisation universelle, qui ne serait qu'illusoire, il est de proposer une méthode pour sortir des ornières ordinaires de l'ethnocentrisme. Nous vivons en France dans une société qui n'a pas d'interdits alimentaires explicites. Il est donc assez naturel que la notion d'interdit nous fascine et que nous ayons tendance à la faire intervenir un peu trop facilement dans les phénomènes de non-consommation que nous cherchons à expliquer. Je crois que c'est une facilité dangereuse, et que l'interdit n'est jamais une explication suffisante. Il n'est, en toute rigueur, que l'interprétation indigène de certains faits de non-consommation : non seulement il ne les explique pas, mais il exige lui-même d'être expliqué. Si bien que lorsqu'on postule un interdit là où il n'y en a pas, on ne fait qu'embrouiller inutilement le problème.

J'ai bien sûr à l'esprit un exemple précis de problème malencontreusement embrouillé par un interdit inventé. C'est celui de la non-consommation de la viande de cheval dans l'Europe d'autrefois. On sait que les Européens ne mangeaient pas de cheval (et une majorité d'entre eux n'en mangent toujours pas) avant que médecins et hygiénistes n'entreprennent une vigoureuse propagande en sa faveur dans le dernier tiers du XIXe siècle. Depuis lors, on s'est beaucoup interrogé sur cet étrange phénomène. Une des explications les plus couramment avancées est que cette consommation aurait été interdite autrefois par l'Eglise pour lutter contre d'anciens cultes païens comportant le sacrifice de chevaux. L'ennui est qu'on n'avance jamais de preuves solides, ni du culte en question, ni d'un interdit jeté par le christianisme sur la viande de cheval — interdit que tout ce qu'on sait de cette religion rend très improbable.

Une brève excursion dans la littérature devait me le confirmer (Sigaut 1992). Non seulement le christianisme ignore les interdits alimentaires, mais il les condamne, et cette condamnation a été, dès les origines, ce qui l'a séparé du judaïsme. Le tournant est pris avec la vision de Pierre dans les Actes des Apôtres (10, 9-16 et 11, 2-9) et les admonestations de Paul dans au moins deux de ses épîtres. "Ce que Dieu a purifié, toi ne le dis pas souillé" dit l'ange à Pierre. A quoi Paul ajoute : "Mangez de tout ce qui se vend au marché sans poser de questions par motif de conscience, car la terre et tout ce qu'elle contient sont au Seigneur". (Première épître aux Corinthiens, 10, 25-26.) Le christianisme rejette la Loi juive dans ce qu'elle a d'arbitraire et de discriminatoire. "Vous le savez", dit encore Pierre, "il est absolument interdit à un juif de frayer avec un étranger ou d'entrer chez lui. Mais Dieu vient de me montrer à moi qu'il ne faut appeler aucun homme souillé ou impur". (Actes, 10, 28). En 314, le concile d'Ancyre pose une limite aux renonçants qui ont fait voeu de s'abstenir de la chair : "On leur ordonne de la toucher au moins pour faire voir par là qu'ils ne la croient pas impure". (Salmon, in Dassance 1842, I: xxxviii.) Vers 860 enfin, le pape

Nicolas Ier renvoie la cause devant le tribunal de la médecine. "On peut manger de toutes sortes de viandes si elles ne sont pas nuisibles par elles-mêmes", écrit-il dans sa Lettre aux Bulgares. Pour le christianisme, les règles à observer en matière d'alimentation ressortissent à l'hygiène, à la bienséance et à la morale, pas à la théologie. Nous devons réprimer notre gourmandise (un des sept péchés capitaux), maîtriser nos appétits et faire pénitence, et pour tout cela il y a le jeûne et l'abstinence. Mais l'opposition entre pur et impur, si prégnante dans d'autres religions, n'y a plus de sens. "Dieu ne fait pas acception des personnes", c'est-à-dire qu'il ne tient pas compte de nos distinctions sociales. "Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus", proclame Paul (Epître aux Galates, 3, 28). Dieu ne tient pas davantage compte de nos distinctions zoologiques, si on peut dire, puisque tous les animaux sont ses créatures. Ce sont les hommes qui ont malencontreusement étendu au monde animal une distinction entre le pur et l'impur qui n'aurait jamais dû s'appliquer qu'à leurs propres intentions et à leurs propres actions. Considérer qu'il y a des animaux purs et des animaux impurs relève de l'idolâtrie, ou au mieux de la superstition.

On voit que l'abolition des interdits alimentaires n'était pas chose mineure. Ce fut sur ce point que Juifs et Chrétiens se séparèrent définitivement à partir du concile de Jérusalem en 49. Ce fut encore un des points sur lesquels l'Eglise romaine se sépara des Eglises grecques au XIe siècle. Le concile de Jérusalem est considéré par certains historiens (par exemple P. Johnson 1976) comme le moment fondateur du christianisme. La question, soulevée par Pierre et surtout par Paul, était de savoir s'il fallait imposer aux païens convertis l'observance de la Loi juive. Après une discussion dont l'Epître aux Galates (2) et les Actes des Apôtres (15) nous donnent des comptes-rendus assez différents, l'assemblée adopta le compromis proposé par Jacques, le chef de l'Eglise de Jérusalem. Il ne fallait pas tracasser inutilement les païens convertis. Mais quatre

interdits restaient "indispensables" : les viandes immolées aux idoles, le sang, les viandes étouffées (c'est-à-dire non saignées) et l'impudicité. Ce dernier ne nous intéresse pas ici. Les trois premiers sont restés en vigueur dans la plupart des églises orientales jusqu'à nos jours, quoiqu'il semble parfois relever davantage de la coutume que de préceptes explicitement religieux (Vacant et al. 1930, art. "Abstinence"). En Occident, on les trouve rappelés de temps en temps par tel synode ou tel concile, mais on ne sait pas dans quelle mesure ils étaient effectivement appliqués; ils sont en tous cas définitivement abandonnés à partir du IXe siècle. En témoigne la Lettre aux Bulgares de Nicolas Ier, déjà évoquée. Et vers 1050, le patriarche Michel Cérulaire reproche vigoureusement aux Latins leur indifférence à cet égard : "Vous êtes à demi-païens", écrit-il au pape Léon X, "parce que vous mangez des animaux étouffés, dans lesquels se trouve encore le sang. Ne savez-vous pas que l'âme est dans le sang...?" (Flandrin 1992: 173). L'ancienne ligne de clivage entre Juifs et Chrétiens s'était déplacée. Elle passait désormais entre Grecs et Latins.¹

L'abolition des interdits alimentaires telle qu'elle s'est produite dans notre histoire repose donc sur un double refus. Refus de toute discrimination entre les créatures basée sur des critères de pureté matérielle : devant Dieu, il n'y a pas d'animaux purs ou impurs, pas plus qu'il n'y a de Juifs ou de Grecs. Et refus du sang comme siège de l'âme, qui revenait à admettre la matérialité de celle-ci. Ces deux refus marquaient une coupure radicale avec ce que je suis tenté d'appeler une physique archaïque, dont le judaïsme et l'islam ont certes repris certains éléments, mais qui est probablement bien plus ancienne et plus générale que ces deux religions. Le sang était aussi le siège de l'âme chez les Mongols païens, par exemple, qui en tiraient des préceptes pratiques diamétralement opposés à ceux des Musulmans et des Juifs : pour eux, il fallait éviter dans toute la mesure du possible de faire saigner l'animal sacrifié (ou l'homme exécuté) (Méchin 1992). Et à la fin du XVIIe siècle, Leibniz note à propos des Siamois alors à la mode que "les payens de l'Orient connoissent l'immortalité

de l'âme, sans en pouvoir comprendre l'immatérialité" (Leibniz 1962: 65, citant Du royaume de Siam, par S. de La Loubère, 1691).

Il faudrait en savoir davantage sur cette ancienne physique, sur ses contenus dans les différents domaines, sur ses manifestations pratiques non seulement dans l'alimentation et les sacrifices, mais aussi dans la médecine, dans les rites funéraires, dans le droit, etc. Je ne ferai ici qu'une remarque. Cette physique était apparemment répandue dans une grande partie de l'Asie. L'était-elle également en Europe ? Nous n'en savons rien. Mais dans la négative, on pourrait se demander si le double refus du christianisme latin ne doit pas autant aux traditions indigènes de l'Occident qu'à la force persuasive des arguments de Saint Paul. Dans cette hypothèse, le clivage entre Latins et Grecs n'aurait fait que remettre en vigueur une ligne de fracture culturelle plus ancienne.

Mais laissons ces spéculations, dont je n'ai pas l'impression qu'on puisse actuellement tirer quelque chose de solide, et revenons au terrain plus sûr des pratiques. Nous avons vu comment le christianisme avait aboli les interdits alimentaires. Il mit autant d'énergie, sinon davantage, à abolir les sacrifices sanglants. Cet aspect est plus connu – le refus de sacrifier aux idoles tient une grande place dans la martyrologie de l'Eglise primitive – et je n'y insisterai donc pas. Il faut savoir pourtant qu'il s'agissait d'un point particulièrement sensible pour les païens eux-mêmes. Malgré la vigueur de la répression anti-païenne dans le bas-empire, le sacrifice y resta clandestinement pratiqué jusqu'en plein VI^e siècle (Harl 1990). Il me semble donc que comme l'a fait le christianisme des premiers siècles en les associant dans la même condamnation, nous devons nous aussi associer le sacrifice et l'interdit. L'un est l'envers de l'autre en quelque sorte. On ne consomme ni n'importe quel animal, ni l'animal tué n'importe comment : ces deux principes, qui reposent comme on l'a vu sur une certaine physique, sont aussi ceux du sacrifice.

Nous pouvons en outre associer à l'interdit et au sacrifice l'abattage rituel, dans lequel on tue l'animal dans un but profane, mais en respectant les formes qui sont celles du

sacrifice (je dois cette suggestion à Anne-Marie Brisebarre). Cela nous permet de dresser un tableau très simple, mais que je crois significatif, des pratiques des grandes religions monothéistes dans ce domaine. Ces religions sont, bien sûr, le judaïsme, le christianisme et l'islam, mais il faut distinguer le judaïsme actuel, dit réformé ou rabbinique, qui s'est formé pour l'essentiel après la chute définitive du temple de Jérusalem au second siècle de notre ère, du judaïsme ancien tel qu'il nous est connu par la Bible. Comme la plupart des autres religions de l'Antiquité (sauf, semble-t-il, en Egypte), le judaïsme ancien pratiquait le sacrifice sanglant et avait une caste de prêtres-sacrificateurs. Le judaïsme réformé a renoncé aux prêtres et aux sacrifices, mais a maintenu et même probablement développé, à la faveur des exégèses accumulées, son système d'interdits alimentaires.²

Quant à l'islam, il a maintenu le sacrifice, sans toutefois conserver de prêtres-sacrificateurs, et un système d'interdits, bien moins complexe il est vrai que le système juif. Voici le tableau qui résume tout cela :

	<u>Sacrifices sanglants</u>	<u>Interdits alimentaires</u>	<u>Abattage rituel</u>
Judaïsme ancien	+	+	?
Christianisme	0	0	0
Judaïsme réformé	0	+	+
Islam	+	+	+

A quoi sert ce tableau ? Que peut-il nous apprendre ? Je ne suis pas certain qu'il puisse servir à grand'chose d'autre qu'à orienter, ou plutôt à guider certaines de nos réflexions. Je vais en tous cas essayer de présenter brièvement les réflexions qu'il m'a inspirées.

La pratique du sacrifice animal sanglant appartient, je l'ai dit, à un fonds commun à beaucoup de peuples méditerranéens et à d'autres. Dans ce domaine, le judaïsme ancien ne semble pas avoir été véritablement original, sauf peut-être sur un point : l'importance croissante, dans les derniers siècles, de l'obligation de sacrifier dans le Temple, à Jérusalem. Avec le développement démographique de la diaspora, le temple devint peu à peu une sorte d'usine à sacrifices. Comme l'écrit Paul Johnson (1990: 13) :

Rien ne pouvait dissimuler la grande affaire du Temple, qui était l'abattage rituel, la consommation et la combustion sur une échelle gigantesque du bétail sacrificiel. L'endroit était aussi vaste qu'une petite ville. Il y avait littéralement des milliers de prêtres, d'assistants, de gardes et de mignons. Pour le visiteur non prévenu, la dignité et la charité de la vie des juifs de la diaspora, les commentaires et les sermons réfléchis des synagogues d'Alexandrie, tout cela disparaissait dans la fumée des bûchers, les beuglements des bêtes épouvantées, les ruisseaux de sang, la puanteur d'abattoir, la machinerie sans déguisement d'une religion tribale portée par la richesse moderne à une échelle industrielle.

Il ne faut certes pas postuler chez nos ancêtres d'il y a deux mille ans et plus une sensibilité qui est la nôtre aujourd'hui. Les spectacles sanglants n'étaient pas particulièrement réprochés dans l'Antiquité. Il y avait par ailleurs des raisons plus directement morales pour contester les sacrifices. Longtemps avant le Christ, Jérémie (7: 11) avait parlé du Temple comme d'une caverne de voleurs, et Osée (6: 6) avait opposé à l'holocauste la connaissance de Dieu. Pour autant, il ne faut pas exclure les effets mécaniques, si je puis dire, d'un processus d'industrialisation du culte. Au delà d'une certaine limite, le sacrifice devient de la boucherie : il exige une gestion similaire et il donne le même spectacle. Alors sans doute les arguments doctrinaux ou moraux prennent la force de l'évidence.

Je me demande si ce n'est pas à ce point que l'islam

actuel est en train d'arriver. En matière de sacrifices animaux, l'islam non plus ne présente guère d'originalité. Il a simplement repris les pratiques anciennes, en les plaçant dans le cadre calendaire et festif qui lui est propre, et sans conserver les prêtres-sacrificateurs du judaïsme ancien. Tant que les sociétés musulmanes restaient à dominante rurale et pastorale, ces pratiques se sont perpétuées sans difficultés particulières. Il n'en est plus de même aujourd'hui, avec une urbanisation qui atteint des densités inconnues il y a deux ou trois générations, et avec la massification du pèlerinage à La Mecque. Les mêmes causes commencent à produire les mêmes effets : à La Mecque par exemple, il est devenu nécessaire d'avoir recours à des sacrificateurs professionnels (A.-M. Brisebarre, ce vol.), ce qui représente le retour par la petite porte des anciens prêtres-sacrificateurs qu'on avait chassés par la grande. En Europe, l'évolution des sensibilités donne aux fêtes musulmanes (et à l'abattage rituel, tant musulman que juif) un caractère de cruauté de plus en plus mal accepté par l'opinion non-musulmane. Il y a là deux conceptions profondément enracinées qui s'affrontent, et on ne saurait porter cet affrontement sur le compte du racisme, même si les racistes essayent d'en tirer parti. La question intéressante me semble être celle-ci. Du fait des conditions actuelles, la pratique du sacrifice animal dans l'islam ne peut que donner de plus en plus le spectacle d'une boucherie. Quels effets cette dérive aura-t-elle à l'intérieur de l'islam lui-même ? L'histoire du sacrifice dans l'antiquité nous montre que cette question est importante. Elle ne nous permet pas d'y répondre.

Les interdits alimentaires, malgré la symétrie logique qui les associe aux sacrifices, ont des effets sociaux diamétralement opposés. Le sacrifice unit, l'interdit distingue et sépare. Non-juif, rien ne m'interdit de manger à la table d'un ami juif, mais s'il est pratiquant et orthodoxe, cet ami ne pourra jamais accepter de manger à la mienne. L'interdit fait obstacle aux relations de commensalité et d'hospitalité, et il crée une hiérarchie entre preneurs et donneurs de nourriture. Ceux qui s'astreignent aux interdits les plus rigoureux ne peuvent par là même recevoir de nourriture de personne d'autre

qu'eux-mêmes. Ils se placent donc en position de donneurs exclusifs, c'est-à-dire au sommet de la hiérarchie. Ceux qui n'observent pas d'interdits ne peuvent être au contraire que des preneurs. Ils sont au bas de la hiérarchie, ce qui, lorsque celle-ci est fondée sur la polarité du pur et de l'impur, équivaut au degré maximum de souillure. C'est ce principe qui prévaut en Inde, dans un contexte religieux tout différent du nôtre puisqu'on y ignore le monothéisme. C'est ce même principe, on l'a vu, qui conduisit les premiers chrétiens à rejeter les interdits alimentaires dans ce qu'ils avaient de discriminatoire. La question intéressante ici, me semble-t-il, est celle de l'ordre des causalités. L'interdit est-il premier, la discrimination sociale n'en étant qu'une conséquence fâcheuse mais non voulue ? Ou est-ce au contraire la discrimination qui est première, c'est-à-dire recherchée, l'interdit n'en étant qu'un moyen parmi d'autres ?

Il est évident qu'il y a une réponse différente à cette question dans la conscience de chaque Juif et de chaque Musulman pratiquant. Mais il me semble qu'il y a aussi une réponse différente qu'on peut lire dans l'histoire des trois grandes religions qui font une place à l'interdit alimentaire dans leurs pratiques, l'islam, le judaïsme moderne et le judaïsme ancien.

L'islam, comme le christianisme, se veut une religion universelle, ouverte à tous. Les interdits qu'on y observe sont, en gros, ceux du christianisme primitif et des christianismes orientaux (le sang, les viandes étouffées...), auxquels s'ajoutent la viande de porc et quelques prescriptions techniques sur l'abattage. Dans l'aire où l'islam se répandit aux premiers siècles de son expansion, la plupart des peuples conquis observaient sans doute déjà ces divers interdits. Si bien que les prescriptions islamiques ne pouvaient guère avoir d'effets socialement discriminatoires. Il en alla autrement par la suite peut-être, lorsque l'islam entra en contact avec d'autres peuples, en Afrique Noire ou en Asie, qui ignoraient ses interdits. Mais c'est une autre histoire, qui ne pouvait pas être prévue par le prophète ni par ses successeurs immé-

diats. Dans l'islam, autrement dit, tout indique que les interdits alimentaires sont premiers, et que leurs effets discriminatoires, s'ils en ont, ne sont que des conséquences non voulues.

Il en était probablement de même dans le plus ancien judaïsme. J'ai déjà suggéré que l'interdit du sang et des viandes étouffées renvoyait à des conceptions "physiques" plus anciennes et plus générales que telle ou telle religion. En outre, il est vraisemblable que la religion des Hébreux avant l'exil à Babylone différait beaucoup moins des religions environnantes que ce que nous en disent des textes réécrits pour la plupart après l'exil (Lane Fox 1992). Les Hébreux adoraient un Dieu jaloux, les autres peuples aussi. Ils observaient certains interdits, leurs voisins en observaient d'autres, ou les mêmes. Rien de tout cela n'était vraiment discriminatoire. D'ailleurs, les livres de la Bible qui traitent de cette période rapportent de nombreux échanges, notamment d'épouses, entre les Hébreux et leurs voisins. Les sentiments de scandale et d'horreur avec lesquels ces faits sont rapportés appartiennent à des périodes ultérieures, celles de la rédaction définitive des divers textes qui nous sont parvenus. Il y a peu d'indices sûrs que ces sentiments aient été répandus à l'époque des faits eux-mêmes.

Il semble que ce soit à partir du retour de l'exil (en 538 av. J.-C.) que les choses aient changé. Le premier soin des nouveaux chefs de la communauté, Néhémie et Esdras, est de purger le peuple juif des étrangers. Toutes les épouses non juives et leurs enfants doivent être renvoyées, et les Juifs s'engagent à ne plus prendre d'épouses étrangères ni à donner leurs filles à des étrangers. Comme le dit un commentateur, "Esdras est vraiment le père du Judaïsme, avec ses trois idées essentielles : la Race élue, le Temple, la Loi." ("Bible de Jérusalem", p. 405.)

Que s'est-il passé pendant et après l'exil qui a poussé les chefs religieux à des décisions aussi radicales ? Je l'ignore. Tout ce que je puis faire est de proposer une hypothèse vraisemblable, quoique spéculative. A lire des livres

comme ceux d'Esther et de Daniel, on est gagné par l'impression qu'à l'époque de la domination perse, les chefs religieux juifs firent un rêve : obtenir pour leur peuple un statut clérical privilégié au sein de l'empire. Ce statut était justifié par la relation particulière du peuple juif avec le Dieu unique et par la puissance symbolique qui en découlait. En contrepartie, il fallait que le peuple mérite et manifeste à la fois la réalité de cette relation en observant un mode de vie d'une sainteté et d'une pureté aussi grandes que possible. Dans ce plan, les interdits alimentaires prenaient évidemment une importance décisive. Ils étaient un des moyens pratiques les plus efficaces pour signifier en même temps la pureté suprême du peuple juif et son absolue singularité.

En forçant le trait, je dirais que les chefs religieux juifs ambitionnèrent de faire de leur peuple les brahmanes de l'empire perse. J'ignore absolument ce qui, dans la société achéménide, a bien pu les inciter à faire ce rêve étrange. Ce qui est sûr, c'est qu'au lendemain de la conquête macédonienne, le réveil fut brutal. Tout, dans le monde hellénistique, s'opposait à de pareilles ambitions. Les livres des Macchabées nous donnent le témoignage de la violence des affrontements qui se produisirent alors, au centre desquels nous retrouvons... les interdits alimentaires.

C'est sans doute à partir de cette époque qu'on peut parler de "paradoxe juif", celui d'une "loi universelle portée par un peuple particulier" (Eslin 1992). Jusqu'à la destruction définitive du Temple en 70, l'histoire juive devient celle des controverses et des conflits engendrés par ce paradoxe. On a vu quelle solution fut adoptée par l'église primitive au concile de Jérusalem en 49 : c'était le choix d'un universalisme sans restrictions. Face à l'expansion du christianisme qui en résulta, les Juifs qui voulaient rester eux-mêmes n'avaient plus d'autre voie que celle de cultiver leur singularité, entre autres en développant le système de leurs observances rituelles de façon toujours plus méticuleuse. Si cette façon de voir n'est pas complètement erronée, alors il est probable que les interdits alimentaires du judaïsme moderne ont bel et bien été maintenus et étendus dans un but de discrimination

sociale.³

Reste à dire un mot du christianisme. Sa place dans notre tableau est remarquable, puisque c'est la seule religion qui ait complètement répudié à la fois les sacrifices animaux, les interdits alimentaires et l'abattage rituel. On a dit et redit que le christianisme avait désenchanté le monde. Ce n'est pas faux, mais je me demande s'il ne serait pas plus exact de dire qu'il a liquidé l'ancienne physique, dont les conceptions vagues mais puissantes étaient sous-jacentes aux croyances et aux pratiques religieuses de l'antiquité. Pour nous, la question est de savoir ce que cette élimination de l'animal révèle sur le christianisme lui-même et sur son devenir.

Je me bornerai à dire que cette élimination, bien qu'intellectuellement logique (c'est peut-être un des rares points vraiment logiques dans la théologie si invraisemblablement compliquée qui est celle du christianisme), n'est guère tenable sur le plan social. Le christianisme populaire a toujours fait une large place aux animaux. Et il y a aujourd'hui des théologiens qui s'interrogent. Le christianisme prétend en effet donner un sens à la souffrance humaine. Cela étant, quid de la souffrance animale ? On ne peut plus la nier comme le faisaient les cartésiens. Comment alors admettre que Dieu, malgré son infinie bonté, y soit insensible ? Et s'il y a un salut possible pour l'homme, rebelle et pécheur, comment n'y en aurait-il pas pour l'animal, qui ne pêche pas ?

Tel est le genre de questions que pose le célèbre théologien Eugen Drewermann, dans un court texte récemment traduit, intitulé De l'immortalité des animaux (1992). L'extraordinaire de ce petit livre, comme le dit très justement Michel Damien dans sa postface, c'est qu'il soit publié par un éditeur catholique ! La chose eût été impensable il y a seulement vingt ans. Le christianisme aujourd'hui se trouve devant des difficultés multiples et graves. Je ne suis pas sûr que son indifférence radicale à l'égard du monde animal soit, dans le monde tel qu'il évolue en ce moment, une difficulté mineure.

Je concluerai par une dernière et brève remarque. On a vu combien il y avait d'implications et de connotations entremêlées dans la notion d'interdit alimentaire telle que nous l'ont léguée le judaïsme et l'islam. Il me semble que cela doit nous inciter à la prudence. L'interdit alimentaire (et probablement l'interdit en général) n'est pas une notion simple et transparente, que nous pouvons faire intervenir sans autre précaution partout où nous observons des faits de non-consommation alimentaire qui nous paraissent faire l'objet d'une sanction sociale. Encore une fois, la non-consommation des grenouilles en Angleterre est bien socialement sanctionnée (par le dégoût ou le ridicule) sans qu'il s'agisse d'un véritable interdit. Appliquer cette notion sans discernement en dehors de l'univers culturel judéo-musulman où elle a un sens précis fait courir tous les risques de l'ethnocentrisme et de la naïveté.

Le 24 décembre 1993

Liget et Ravis - Gⁱ, Des bêtes et des hommes,
CTHS, 1995

N O T E S

1. Pour plus de détails sur les interdits alimentaires dans le christianisme latin jusqu'au IXe siècle, voir Bonnassie (1989) et Laurioux (1989). Ce dernier distingue à juste titre les interdits d'espèce (corneille, lièvre, castor...) et les interdits d'état (animaux étouffés, charognes, etc.). La question est celle du statut doctrinal de ces interdits, et surtout celle de leur application. S'agissait-il d'articles de foi, de mesures de bienséance recommandées par l'Eglise en vertu de ses pouvoirs temporels, ou encore d'opinions particulières, soutenues par tel évêque ou tel théologien mais n'engageant que lui ? Etant donné que 15 % seulement des pénitentiels du haut Moyen Age abordent ce sujet, certains d'ailleurs pour nier qu'il y ait des interdits, la réponse n'est pas douteuse. En dépit des traces qu'on en retrouve ici et là, les interdits alimentaires dans le christianisme latin du haut Moyen Age n'étaient vraisemblablement qu'une survivance héritée du christianisme grec, mais qui, sans base populaire ni doctrinale, ne pouvait pas avoir une grande importance.

2. On considère souvent que le judaïsme est une seule religion, qui s'est perpétuée sans changements importants depuis Moïse jusqu'à nos jours. Il n'en est rien. Déjà, on a de bonnes raisons de penser que la religion restaurée à Jérusalem par Esdras et Néhémie après l'exil à Babylone était assez différente de celle d'avant l'exil. Plus importante encore fut la césure déterminée, au début de notre ère, par le développement du christianisme, les révoltes contre les Romains et la destruction définitive du Temple de Jérusalem en 70. Le judaïsme qui se réorganise après ces événements diffère de l'ancien sur des points tellement essentiels (abandon du temple, des sacrifices et du clergé au profit des synagogues, de la lecture en commun des textes canoniques dont le corpus est clos, et du rabbinat), qu'il n'est certainement pas exagéré, comme le propose A. Paul (1990) après d'autres, de voir dans le judaïsme réformé une religion nouvelle.

Dans cette perspective, il n'est plus exact de dire que le christianisme est né du judaïsme (actuel). En fait, les deux religions sont presque contemporaines. Avec peut-être un siècle de décalage, elles ont toutes deux poussé sur le tronc commun du judaïsme ancien en se séparant l'une de l'autre. Elles revendiquent chacune une part de l'héritage commun. Mais ce n'est pas seulement cet héritage qui les réunit. Pendant les deux ou trois premiers siècles de leur existence, christianisme et judaïsme réformé se sont largement déterminés l'un contre l'autre, donc l'un par rapport à l'autre.

3. Il me semble significatif que les Juifs n'aient jamais prospéré en Inde, malgré leur présence ancienne dans ce pays (Assayag 1991, citant Roland 1989). D'une part, la niche sociologique à laquelle ils pouvaient aspirer était déjà occupée par les Brahmanes. Et d'autre part, leurs prescriptions rituelles, alimentaires et autres, perdaient l'essentiel de leur pouvoir discriminant, dans un pays où l'un des principes les plus fondamentaux de l'organisation sociale est que chaque groupe se définit par ses rites propres. Il y a là, semble-t-il, un aspect remarquable du "paradoxe juif". Dans une société de castes, la manière des Juifs de se singulariser est reconnue comme parfaitement normale et légitime par l'idéologie ambiante. Mais du coup, les Juifs ne sont plus qu'une caste ordinaire parmi des centaines d'autres, et leur singularité est noyée, pour ainsi dire, dans la masse de toutes les autres singularités semblables. Dans une société sans castes, à l'inverse, leur singularité se manifeste avec une force d'évidence d'autant plus grande qu'elle transgresse les principes de l'idéologie ambiante, surtout si la société est monothéiste. Mais alors, c'est sa légitimité qui n'est plus reconnue.

Bibliographie

- ASSAYAG (J.), "Recension de Jews in British India, par J. G. Roland, Brandeis University Press, 1989", L'homme, 1991, 119: 142-143.
- "Bible de Jérusalem" (La), La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Editions du Cerf, 1956.
- BONNASSIE (Pierre), "Aliments immondes et cannibalisme dans l'Occident médiéval", Annales E.S.C., 1989, 44, 5: 1035-1056.
- DIGARD (Jean-Pierre), L'homme et les animaux domestiques, Paris, Fayard, 1990.
- DREWERMANN (Eugen), De l'immortalité des animaux, Paris, Editions du Cerf, 1992 [Olten, Walter-Verlag, 1990].
- ESLIN (Jean-Claude), "Une discorde de deux mille ans", Esprit, 1990, 162: 76-134.
- FLANDRIN (Jean-Louis), Chronique de Platine, Paris, Odile Jacob, 1992.
- HARL (K. W.), "Sacrifice and pagan belief in fifth- and sixth-century Byzantium", Past & Present, 1990, 128: 7-27.
- JOHNSON (Paul), A history of christianity, Londres, Penguin, 1990 [Weidenfeld & Nicolson 1976].
- LANE FOX (Robin), The unauthorized version, Truth and fiction in the Bible, Londres, Penguin, 1992 [Viking 1991].
- LAURIOUX (Bruno), "Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le Haut Moyen Age", in A. Couret et F. Oge (dirs.), Histoire et animal, vol. 1, Des sociétés et des animaux, Toulouse, Presses de l'I.E.P., 1989, pp. 73-87.
- LECOURT (Dominique), "Introduction", in B. Cyrulnik, La naissance du sens, Paris, Hachette, 1991, pp. 7-23.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), Philosophische Schriften, vol. 6, Nouveaux essais, Berlin, Akademie-Verlag, 1962.
- MECHIN (Colette), "Le souffle et le sang", Ethnozootechnie, 1992, 48: 43-48.
- PAUL (André), "Les faux jumeaux", Esprit, 1990, 162: 125-134.
- SIGAUT (François), "Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent", Production pastorale et société, 1980, 7: 20-36.
- SIGAUT (François), "La viande de cheval a-t-elle été interdite par l'Eglise ?", Ethnozootechnie, 1992, 50: 85-92.
- VACANT (A.), MANGENOT (E.) et AMANN (E.), Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey & Ané, vol. 1, 1930.