

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (1998)
Heft: 3-4

Artikel: La construction de la nature et de la culture par la relation homme-animal
Autor: Rivera, Annamaria
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870344>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CONSTRUCTION DE LA NATURE ET DE LA CULTURE PAR LA RELATION HOMME-ANIMAL

Le point de départ de ce texte est l'hypothèse que la manière de penser l'animalité dans les différentes sociétés révèle le rapport et éventuellement l'opposition qu'on y établit entre la nature et la culture. Pour démontrer cette thèse, ce texte s'appuie sur des exemples aussi bien « exotiques » que modernes. Il montre ainsi combien la comparaison de l'homme avec l'animal contribue à provoquer dans les cultures une bestialisation des hommes et une naturalisation du social. Ce texte s'arrête notamment sur la manière de représenter l'animalité dans les « naturalismes » qui se veulent scientifiques.

1. Exorde

Le titre donné à cette étude évoque un sujet trop vaste et ambitieux pour qu'il puisse être traité en profondeur ici. Je me bornerai à quelques observations fragmentaires qui partent d'une hypothèse majeure : la manière de penser l'animalité révèle quel est le rapport et éventuellement l'opposition établis entre la nature et la culture. Pour expliquer cette hypothèse, je m'appuierai essentiellement sur le célèbre exemple des Nuer, tel qu'il est présenté par Edward E. Evans-Pritchard (1968 [1940]), pour parvenir à quelques remarques sur le rapport entre l'homme et l'animal dans différentes sociétés ainsi que sur la manière de représenter l'animalité dans les « naturalismes » qui se veulent scientifiques.

Cet exorde sera consacré à la réaffirmation d'une quasi-banalité : la postulat même de la dichotomie nature/culture est arbitraire ; il s'agit d'une construction culturelle qu'il convient de mettre en question. Dans l'avant-propos de la deuxième édition (1967) de ses *Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss qualifiait la « ligne de démarcation » entre nature et culture comme « ténue et tortueuse ». Et il se demandait si, loin d'être une donnée objective de l'ordre du monde, elle n'était pas plutôt « une création artificielle » de la culture humaine, « une œuvre défen-

sive » créée par une partie de l'humanité dans le but d'affirmer sa propre existence et de revendiquer sa propre originalité. Déjà dans le discours prononcé en 1962 en commémoration de Rousseau, Lévi-Strauss (1973 : 45-56) évoquait le cercle vicieux introduit par l'homme occidental avec la séparation radicale de l'humanité et de l'animalité, qui devait servir plus tard à construire un humanisme réservé à des minorités toujours plus réduites. En reprenant le même thème dans la conférence fameuse et controversée présentée à l'Unesco en 1971 (« Race et culture »), et republiée dans *Le Regard éloigné*, il remarquait que cette séparation radicale, accomplie par l'humanisme occidental, avait « permis que soient rejetées, hors de frontières arbitrairement tracées, des fractions chaque fois plus proches d'humanité » (1983 : 46).

Cet appel à un humanisme « sagement conçu » se basait sur la conscience qu'aucune idéologie universaliste ne peut naître d'une relation avec les autres êtres vivants fondée sur la violence pure et l'exploitation. Il a été interprété par certains comme une rupture radicale avec la tradition humaniste, une rupture partant du postulat d'un homme défini non plus par sa liberté, mais par sa nature biologique.

Il s'agit d'un jugement sévère, qui manque sa cible. En réalité les vrais « biologismes », les naturalismes « authentiques » sont ceux qui, au-delà d'usages langagiers qui visent à en établir la scientificité, finissent par ne plus reconnaître la « continuité discontinue » entre l'homme et les autres êtres vivants en niant toute dialectique historique réelle entre nature et culture. Derrière certains naturalismes scientifiques contemporains (surtout la sociobiologie et certaines éthologies), mais aussi derrière certaines anthropologies « écologiques » ou « matérialistes », se cache l'idéologie qui postule l'existence d'un ordre phénoménal et inné, statique et immuable, appelé *nature*; un ordre séparé de cette entité artificielle, perfectible, variable, que l'on nomme *culture* (Wagner 1992 [1975]). Mais certaines approches fondées sur le déterminisme culturel restent également prisonnières de la dichotomie alors qu'elles se réfèrent en fait à une culture conçue comme découlant d'un ordre quasi-naturel (l'esprit humain, par exemple), un ordre inné et préexistant. Certaines études sur la parenté partent de la conviction que le fait biologique et généalogique appelé « parenté » est quelque chose de naturel et d'indiscutable.

2. *Nature/Culture*

La dichotomie nature/culture a obsédé notre siècle, même si on peut en saisir les racines dès les origines de l'histoire occidentale : il suffit de penser à l'opposition instituée par le Grecs entre *nómos* et *phúsis*. L'idée d'une discontinuité radicale entre la culture et la nature, entre l'homme et l'animal, s'affirme comme thème central du rationalisme classique et de la philosophie des Lumières. Son développement atteint son point culminant avec la notion cartésienne de l'animal-machine, complètement soumis à la volonté de l'homme. Cette même opposition entre nature et culture a permis de fonder l'anthropologie scientifique contemporaine qui a trouvé sa raison d'être dans un concept de culture constitué à partir d'une logique contrastive et dilaté jusqu'à intégrer tout ce qui n'est pas nature.

En réalité cette logique contrastive, sinon binaire, devrait être interrogée soit dans une recherche sur l'invention et la construction de notre concept de nature, soit dans une étude comparative et relativisante des différentes manières de penser, dans les différentes sociétés, le rapport de la nature avec la culture, et en particulier le rapport de l'homme avec l'animal. On ne peut pas se contenter d'affirmer — comme on le fait dans certains manuels d'anthropologie — que « l'homme n'est pas un animal qui se limite à se nourrir, à se reproduire, à combattre ». Cette affirmation simpliste donne pour acquise la « bestialité » des animaux ; elle ne permet pas de mettre en question la variété des représentations de la relation entre l'homme et l'animal. Précisément parce qu'elle dresse des barrières indiscutables entre Nous (les humains) et les Autres (les animaux), elle rassure : elle indique de manière péremptoire où placer la distinction entre Nature et Culture ; elle ne remet pas en question l'évidence du fondement primaire de l'anthropologie ; elle offre finalement le pouvoir illusoire de critiquer les formes de naturalisation du social.

Quant à ces formes, elles aussi sont façonnées par une logique de la dichotomie qui se révèle finalement d'ordre métaphysique, comme j'aurai encore à le préciser. Pour l'heure, je me limite à remarquer combien unilatérales et arbitraires sont les différentes conceptions naturalistes de l'histoire et de la culture qui affirment de différentes manières que la nature agit sur l'homme comme une force coercitive et que les conditions naturelles déterminent la formation et le développement historique des cultures. Les différentes tendances néofonctionnalistes, tels le matérialisme ou

l'écologie culturels, déchiffrent en définitive chaque expression culturelle, y compris religieuse, comme une réponse rationnelle à des contraintes environnementales.

En proposant un dépassement aussi brillant que convaincant de l'opposition entre « l'idéal et le matériel », Maurice Godelier remarquait que « nulle action matérielle de l'homme sur la nature [...] ne peut s'accomplir sans mettre en œuvre dès son commencement dans l'intention des réalités "idéelles", des représentations, des jugements, des principes de la pensée, qui, en aucun cas, ne sauraient être seulement des reflets dans la pensée de rapports matériels nés hors d'elle » (1984: 21). Pour renverser les conceptions naturalistes, il est assurément nécessaire d'affirmer que c'est la nature transformée par l'action et les processus symboliques de l'homme, et non pas la nature en tant que telle, qui constituent le fondement de la culture, de l'histoire et des sociétés humaines. Mais une telle affirmation n'est pas suffisante: il conviendrait d'ajouter que la nature, en quelque sorte *cultivée* par ces processus et devenue ainsi histoire et société, interagit avec l'homme et la culture. En transformant la nature, à travers la domestication *matérielle* et *symbolique* des plantes et des animaux, l'homme est à son tour transformé par la nature cultivée. La relation avec les animaux, en particulier les animaux domestiques, a suscité une immense production de symboles, de mythes, de fables, d'idées et de croyances, « toute une culture qui influe, en retour, sur le traitement dont ils sont l'objet de la part de l'homme » (Digard 1990: 70). Comme Jean-Pierre Digard le précise, l'aspect le plus remarquable des systèmes de domestication, « réside incontestablement dans la richesse et la complexité des représentations des animaux et dans l'influence *déterminante* — on pourrait même dire la tyrannie — que celles-ci exercent sur les formes et les modalités de la domestication ». Bien plus que les « impératifs » écologiques, techniques ou économiques, « cette véritable socialisation des animaux contribue [...] à orienter les choix qui confèrent à chaque système domesticatoire sa physionomie et son style particuliers » (Digard 1990: 252).

Le cas du pécari en Amérique amazonienne, qui a été analysé par Philippe Descola (1986 et 1994), est particulièrement intéressant parce qu'il dément l'idée que la domestication de l'animal est exclusivement déterminée par des contraintes écologiques et par les qualités intrinsèques des différentes espèces animales. Bien que rien ne s'oppose à la domestication du pécari, les Indiens d'Amazonie préfèrent le chasser et le consommer. Seuls

les jeunes individus peuvent être capturés et traités comme des animaux familiers, et dans ce cas ils sont l'objet d'un tabou alimentaire. Lorsqu'il est apprivoisé, le pécari est considéré comme *alter ego*; lorsqu'il est chassé, il est représenté comme membre d'une société animale complètement extérieure à la société des hommes et ayant ses propres lois de fonctionnement. Cette société animale est imaginée comme le résultat d'une œuvre de domestication réalisée par un être surnaturel, le Maître des Animaux. « Les animaux chassés sont donc déjà domestiqués dans l'imaginaire, et bien plus complètement que ne le sont les animaux familiers, mais d'une façon qui interdit aux hommes de tenter l'opération pour leur propre compte » (Descola 1994: 340).

3. *Oppositions complémentaires*

La dichotomie nature/culture est d'habitude mise en relation avec une série d'oppositions binaires telles que inné/acquis, hérité/environnement, instinct/intelligence, spontané/construit, universel/particulier. Dans l'état actuel de nos connaissances des cultures humaines mais aussi du monde animal, ces oppositions sont tout à fait arbitraires. Elles dépendent d'une idéologie étroitement liée à cette forme particulière de rationalité qu'est la rationalité occidentale; celle-ci n'est pas encline à s'interroger sur son arbitraire, ni sur sa partialité. Comme Roy Wagner écrivait dans *The Invention of Culture* (1992 [1975]), ce qui est arbitraire et imposé n'est pas uniquement la culture humaine, laquelle, de même que l'être physique de l'homme, est autant « naturelle » que construite. De même en va-t-il de la distinction entre nature et culture: elle n'est qu'un produit de notre idéologie, une vision du monde. Et il ajoutait: « Nous créons la nature et nous nous contons des fables sur la manière dont la nature nous a créés » (p. 164).

Pour dépasser ce dualisme, il faudrait abandonner la vision substantialiste de la dichotomie et des deux entités opposées. Il faudrait « dés-essentialiser » et « dé-réifier » aussi bien la nature que la culture, pour affirmer que la différence entre naturel et culturel consiste dans une polarité relative, sinon dans une dialectique, à inscrire avec rigueur dans les dimensions du social et de l'histoire, c'est-à-dire dans la dimension du symbolique.

L'axiome de Lévi-Strauss selon lequel ce qui est universel et spontané appartient à la nature alors que le système de normes réglant la société et variant donc d'une structure sociale à l'autre

appartient à la culture, cet axiome est démenti, selon Lévi-Strauss lui-même, par le scandale du tabou de l'inceste. Mais — comme le fait remarquer Sergio Benvenuto (1996) — s'il y a scandale, c'est parce que le tabou de l'inceste remet en question non seulement et avant tout la dichotomie nature / culture, mais surtout son équivalence avec l'opposition entre l'universel d'un côté et le variable-particulier de l'autre. On renverse ainsi l'idée que la nature correspond *toujours* à l'universalité et la culture *toujours* à la particularité-variabilité. En effet, ajoute Benvenuto, même sur le plan biologique, chaque individu représente en puissance un point de fuite par rapport à son standard spécifique ; la nature est un atelier permanent de variations, elle est production de singularité et de diversité : « la "nature" de chaque animal c'est d'être un mutant » (p. 129). Ce que nous appelons la « nature » d'une espèce — y compris l'espèce humaine — n'est que l'*une* des possibilités rendue opérante par telle espèce, une « fixation » provisoire et donc susceptible de changement (p. 137).

4. *Instinct/intelligence*

De même, et pour envisager une autre des dichotomies que le sens commun (scientifique ou pas) réfère à l'opposition entre nature et culture, la différence animal / homme n'est pas réductible à l'opposition instinct / intelligence. L'animal, lui aussi, est capable d'intelligence et d'abstraction ; ces capacités le conduisent à quelques activités sophistiquées de symbolisation. Des anthropologues, tels qu'Edmund Leach et Roy Wagner, ont souligné plusieurs fois le caractère « remarquablement "culturel" des styles de vie de la plupart des animaux » (Wagner, 1992 [1975]: 158), et le fait que « le principe selon lequel la compréhension de son environnement est obtenue seulement grâce à l'expérience, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la culture, est probablement valable pour toutes les créatures vivantes » (Leach, 1980b : 788).

Quant au prétendu « instinct », il conviendrait non seulement de dépasser les *bêtises* sur les « animaux esclaves de leurs propres instincts » et sur les « instincts latents dans chaque animal-homme », mais surtout de mettre radicalement en question l'idée qu'il est possible de distinguer et d'isoler des « impulsions naturelles ». Les modes d'expression des instincts et des émotions relèvent de l'*enculturation*, qui est un processus bien plus complexe que celui de l'éducation. Ce processus se développe souvent au-delà du niveau de la conscience. Il ne concourt pas uniquement à

transmettre des connaissances, du sens, des éléments intellectuels, mais aussi des habitudes, des modèles d'expression, des sentiments et des émotions, des automatismes qui ne sont naturels qu'en apparence. Il en va d'ailleurs de même pour les animaux. Il y a vingt ans, Leach remarquait que « des expériences faites récemment sur des animaux ont suggéré l'hypothèse que même un sentiment apparemment primaire comme la douleur doit être "appris" avant de pouvoir être senti » (Leach 1980b : 788).

Ainsi le principe selon lequel les émotions elles-mêmes sont des artefacts culturels devrait être étendu également aux animaux, pour le moins aux animaux dits « supérieurs ». Cela signifierait qu'entre les opérations mentales de l'homme et celles des autres animaux, il n'y a pas de discontinuité absolue, mais plutôt des différences de degré. Leach soulignait aussi qu'il faut probablement imaginer que la dialectique entre l'héritage biologique et l'artifice est valable pour les animaux également ; et que la distinction catégorielle entre nature et culture n'est par conséquent pas applicable uniquement à l'humanité.

Cela n'équivaut pas à affirmer que l'homme n'est rien de plus qu'un singe nu ou à soutenir la thèse d'un parcours évolutif linéaire traçant une continuité absolue et sans médiation entre l'animalité et l'humanité. Bien au contraire, les variations technologiques et la conscience historico-réflexive propres à la société humaine peuvent nous conduire à envisager une continuité assez relative ainsi qu'une dialectique qui est toujours une dialectique historique. Pour reprendre encore une fois le raisonnement de Leach, mais à partir d'une étude précédant celle citée jusqu'ici (1980a/1972), on dira que s'il est vrai que parmi les animaux on trouve des traditions « culturelles », c'est-à-dire des traditions transmissibles de comportements appris et des systèmes de communication hautement ritualisés, en revanche, à ce que nous savons, seul l'homme a « conscience que l'individu vivant vieillit et meurt » ; seul l'homme est conscient « que la société dont il fait partie se perpétue ». Les rituels humains se différencient du « ritualisme » des animaux en ce que les premiers « sont centrés sur le problème d'affirmer la continuité en dépit de la menace de mort » (1980a/1972 : 27).

5. La métaphore de l'animalité

Dans la sémantique des rapports de domination, le recours à la métaphore de l'animalité est une tendance constante. L'exemple

le plus éclatant de métaphores animales mises au service de la « bestialisation » des humains est représenté par le racisme. Le racisme nazi faisait un recours constant à un lexique relevant du domaine de la chasse et de celui de la zootechnique : il s'agissait de dénier toute forme d'humanité aux « races inférieures ». Le jargon bureaucratique en usage dans les camps de concentration était fait de termes réifiant, normalement utilisés pour se référer à des animaux. Primo Levi (1986 : 77) rappelle par exemple comment « à Auschwitz *manger* se traduit par *fressen*, verbe qui en bon allemand s'applique seulement aux animaux ». Le caractère métaphorique de l'assimilation du « sauvage », du « nègre », du Juif à la bête « se révèle être un moment essentiel de la stratégie de déconstruction de l'unité du genre humain qui s'est progressivement affirmée dans la conscience commune de l'Europe » ; « il contribue au passage conscient du domaine descriptif au discours axiologique et prescriptif » (Burgio, 1998 : 57). Pour remonter aux origines d'un tel procédé, on pourrait rappeler la taxinomie raciale complexe imposée par les Espagnols dans le Nouveau Monde, où ils introduisirent la mythologie de la *limpieza de sangre*. Elle prévoyait toute une série de classifications intermédiaires entre « blancs » et « noirs ». Les dénominations de cette nomenclature étaient empruntées aux noms des animaux d'élevage : il n'y avait pas uniquement le *mulato* (*mulâtre*, mot qui provient évidemment de *mulo*, équivalent de *mulet*), mais aussi le *barcino*, le *cambujo*, le *calpamulo*, le *cuatralbo*, le *jarocho*, etc., des termes d'origine zootechnique et plus généralement zoologique (Ortiz, 1975 [1946]).

Donc, en paraphrasant Keith Thomas selon lequel « la domestication est [...] l'archétype d'autres types de subordination » (Thomas, 1985 : 55), on pourrait dire que la domination et la « chosification » des animaux ont représenté le modèle pour la réification, la hiérarchisation et la domination des êtres humains. Probablement, le fait de percevoir, regarder, considérer et traiter les animaux comme des choses — des objets inertes que l'on peut facilement maîtriser et exploiter — peut être considéré comme l'équivalent général ou comme une métaphore synthétique de tous les processus de réification qui investissent le monde des hommes et le domaine du social. Comme le soulignait Léon Poliakov (1975 : 9), « les barrières interspécifiques [...] ont fini par trouver leur pendant [...] dans les barrières hiérarchisantes "inter-raciales" ».

6. Rapports matériels et symboliques avec les animaux

On pourrait objecter que la transmutation symbolique, l'échange métaphorique entre l'humain et l'animal — « l'anthropomorphisation » des animaux et « l'animalisation » des hommes — constitue un fait presque universel qui concerne la plupart des cultures et des sociétés, même et surtout celles étudiées par l'ethnologie. En effet, dans toutes les sociétés les hommes utilisent les animaux comme symboles pour leurs propres interprétations du monde. Non seulement symbole et référent métaphorique, l'animal peut être *intermédiaire* entre les hommes et le monde surnaturel ou même avoir lui-même un statut divin.

Dans les systèmes totémiques, « l'homme n'est pas seulement en association très étroite avec un kangourou ou un faucon, il *est* kangourou ou faucon. Au Dahomey, le roi était un homme mais il était *aussi* une panthère, son double. Pour les Sibériens, l'animal est l'un des aspects de l'humain : seule l'enveloppe extérieure change. Pour les religions et les philosophies orientales, l'homme et l'animal participent de la même essence [...] » (Bahuchet, 1993 : 450). Cette rapide synthèse des modes de relation symbolique des hommes avec les animaux donne une idée vague et sommaire de la richesse et de la complexité de la question. Il est possible ici de faire uniquement une allusion au fait que, s'il n'existe pas de société qui ne connaisse quelque forme de relation matérielle et symbolique avec les animaux, les modes d'expression de ce rapport changent selon les conceptions et les représentations de la relation nature / culture, lesquelles, à leur tour, sont liées *dialectiquement* aux *structures* et *représentations* du social et de l'économique.

Dans plusieurs sociétés non-occidentales, la ligne de démarcation entre l'homme et l'animal est conçue comme étant hautement problématique et incertaine. Notamment dans les sociétés pastorales africaines (le cas des Nuer décrit par Evans Pritchard reste le plus classique, mais on peut citer aussi les Dinka du Soudan, les Masai du Tchad, les Peul de l'Afrique occidentale), les frontières entre l'humanité et l'animalité (et donc entre la nature et la culture) sont conçues comme floues et franchissables : au point que l'animal domestique (le bovin dans le cas des Nuer) partage l'espace social des hommes en façonnant leur ordre symbolique, en influençant leur affectivité, en conditionnant la construction de leur identité. Chez les Nuer, au-delà de son utilité matérielle, le bovin est « l'opérateur à partir duquel s'organisent les relations so-

ciales, prennent forme les rites et les croyances, se concrétisent les ambitions et les satisfactions des hommes » (Kilani, 1994 : 175). Entre l'homme et l'animal s'instaure une véritable symbiose.

Avec les bovins, le berger nuer entretient des relations faites d'attention, de gestes affectueux, d'actes rituels qui vont jusqu'à la consécration de chants. Le bovin est à tel point intégré dans l'espace social des hommes que se nourrir de sa chair serait perçu, en dehors du caractère exceptionnel de certains rites sacrificiels, comme un acte d'anthropophagie. Chez les Nuer, les bovins ont leur généalogies, que chaque éleveur connaît parfaitement ; chez les Peul du Niger, il existe une correspondance presque parfaite entre les lignages humains et les lignées de bovins (Bonfiglioli, 1988). De manière plus générale, dans les sociétés pastorales africaines, le bétail, en plus de son utilité matérielle, est au centre des rapports et des activités sociales, sinon de la dimension symbolique de la culture : il constitue le moyen pour acquérir un statut social et du prestige, il est l'objet de circulation dans les échanges cérémoniels, il est étroitement associé aux rituels accompagnant la naissance, le mariage et la mort.

Mais les sociétés africaines d'éleveurs ne sont pas les seules à avoir connu une telle relation de voisinage affectif, sinon de symbiose, avec les animaux domestiques. Un autre exemple ethnographique bien connu est celui des horticulteurs mélanésisiens qui élèvent des porcs. Comme l'écrit Vittorio Lanternari, également dans ce cas « l'élevage [...] engendre par lui-même une expérience d'identification entre l'homme et l'animal », dans laquelle s'inscrivent des manifestations culturelles comme « l'attribution d'une âme aux animaux qu'on a élevés, le baptême des porcs, la qualité de 'parents des porcs' assumée par les éleveurs, les lamentations funéraires sur leurs 'cadavres', leur qualification de 'frères de l'homme', enfin les nombreuses précautions visant à éviter de tuer et de consommer les porcs qu'on a soi-même élevés, en ayant plutôt recours aux porcs d'autrui ou en déléguant aux autres la fonction sacrificatoire [...] » (Lanternari, 1983 : 299).

Il est néanmoins nécessaire d'ajouter qu'il n'y a pas de société qui ne connaisse certaines formes de domination et de hiérarchisation des autres êtres vivants, des formes de pouvoir de l'homme sur l'animal. Ce constat induit Digard à se demander « si ce n'est pas aussi la recherche de la domestication en soi, et de l'image qu'elle renvoie d'un pouvoir sur la vie et les êtres, qui conduit l'homme à produire des animaux » (Digard, 1991 : 71). Dans les sociétés d'éleveurs de l'Afrique subsaharienne, où l'on retrouve

fréquemment le modèle mentionné d'une relation avec l'animal marquée par le respect, l'affection et la réciprocité symbolique, le statut de quasi-sujet attribué au bovin ne s'étend pas à d'autres animaux. Moutons et chèvres restent par exemple relativement anonymes, ayant une signification limitée dans les relations symboliques et dans les échanges cérémoniaux. Ces animaux sont moins impliqués dans le déroulement de la vie du berger.

7. *Identités animales*

Pour reprendre l'exemple des Nuer, dans le cas du bovin, l'expérience d'identification entre l'homme et l'animal ainsi que la relation de réciprocité constante avec lui se reflètent de manière limpide dans le système de dénomination des animaux. Ceux-ci sont désignés par un nom propre ; de telle manière ils sont parfaitement individualisés. Chez les Nuer, il arrive le contraire de ce qui se passe dans les discours et les pratiques du racisme (mais on pourrait affirmer la même chose à propos du sexisme). Dans cette société, où les hommes prennent comme l'un de leurs prénoms le nom de leur bovin préféré (et où les femmes et les enfants peuvent prendre le nom de l'animal qu'ils traient), l'attribution aux humains de noms d'animaux ne sert pas à « bestialiser » des groupes sociaux dominés ; mais elle contribue, bien au contraire, à humaniser au plus haut niveau les membres de la société. Quant aux appellatifs donnés aux animaux, ils sont le résultat d'un système de nomination très complexe et très riche, qui parvient à décrire les caractères de chaque bovin en se référant aux variations, aux distributions et aux combinaisons des couleurs du pelage ainsi qu'à la forme des cornes et du corps de l'animal. De cette façon, l'animal est individualisé par l'intermédiaire d'un nom qui n'est ni conventionnel, ni « humain » (comme dans le cas de la plupart des noms que nous avons l'habitude de donner à nos propres animaux domestiques), mais ce nom reflète les caractères singuliers d'un bovin particulier. Ainsi on établit un lien entre l'individualité humaine et celle de l'animal, entre la construction de l'identité de chaque homme et celle de son propre bovin.

On pourrait imaginer que le bovin, ainsi individualisé et placé au cœur de la vie sociale et de l'activité symbolique des Nuer, n'était pas tout simplement un *objet* de domestication, de catégorisation, d'exploitation et d'investissement symbolique. Même si Evans-Pritchard ne nous le dit pas explicitement, nous pouvons

conjecturer que l'individualité de l'animal — en grande partie construite par l'homme —, en représentant l'autre pôle de la relation, avait une influence sur la conduite et sur l'activité symbolique de l'homme. Bref, il faudrait admettre que, bien que dominés et/ou sujets d'exploitation, les animaux sont actifs, et par conséquent susceptibles d'influencer des changements dans les attitudes sociales et dans les processus de symbolisation des hommes.

Il est possible de retrouver même dans notre propre société des manifestations qui rappellent le modèle Nuer, ne serait-ce qu'en tant que survivances appelées à disparaître. Dans les Alpes valaisannes, en Suisse, dans le contexte d'une agriculture et d'un élevage qui ne sont pas encore industrialisés, les éleveurs-agriculteurs à temps partiel entretiennent avec leurs vaches de la race d'Hérens, destinées en particuliers aux combats de reines, des relations affectives de familiarité. Également dans ce cas étudié avec soin par Mondher Kilani (1994), le bovin n'est pas considéré comme « bon à manger », mais comme « bon à penser ». L'animal domestique constitue ainsi l'axe de la sociabilité ; il est au centre d'une production symbolique bien illustrée par le système de nomination.

Certes, ce traitement est réservé à une catégorie *déterminée* d'animal, les vaches de combat. De manière plus générale, on peut affirmer que le monde paysan traditionnel en Europe connaissait une hiérarchisation parfois rigide des animaux et un traitement différencié suivant les espèces, avec la réduction de certaines d'entre elles à de simples « instruments de travail ». Néanmoins, dans les sociétés paysannes, la relation directe avec les animaux, dans le contexte de certains rapports sociaux et d'une relation spécifique avec la nature, faisait que les vaches et parfois également les porcs, pour ne pas parler des ânes et des chevaux, loin de représenter de la simple viande de boucherie, avaient un statut individuel marqué par un nom propre, étaient intégrés dans le cercle familial et étaient souvent l'objet d'affection et d'intenses relations symboliques.

8. *L'animal-produit*

La situation est à l'évidence complètement différente dans le cas de l'élevage concentrationnaire propre aux sociétés industrielles, où l'absence d'une relation directe avec les animaux, leur marginalisation, leur réduction à des machines pour la production

de viande, de lait ou d'œufs se révèlent destructrices de la vie des animaux comme de celle des hommes : l'affaire de la vache folle l'a très bien montré. La diffusion de la *consommation* de viande (une consommation que le sens commun perçoit comme un besoin *naturel*) ainsi que la séparation spatiale entre lieux d'abattage-boucherie des animaux et lieux de vente de la viande rendent possible l'effacement symbolique et moral des conditions de production de cette marchandise très spéciale qu'est le corps des animaux. Massivement confinés dans des « camps de concentration » industriels, tués dans des abattoirs automatisés et aseptisés, les animaux ne sont plus perçus comme des êtres vivants et sensibles. Le consommateur qui acquiert de la viande de veau ignore ou veut ignorer que la tendresse de cette *chair* devenue *viande* a été obtenue en contraignant le très jeune animal à l'immobilité absolue dans un espace étroit et obscur, sans qu'il puisse percevoir ni jour, ni nuit, ni soleil, ni pluie, ni prés, ni ruisseaux.

Dans ce cas, la réification de l'animal est totale : les bovins, les poulets, les porcs, les lapins élevés industriellement n'ont pas d'autre statut que celui qui les situe entre la machine et la matière première brute. Les mauvais traitements, les tortures, les mutilations qu'on leur inflige ne sont pas perçus comme tels : ce serait demander à qui produit et à qui consomme une marchandise quelconque de s'inquiéter de son sort. Une telle « désanimalisation » de l'animal, inscrite dans le contexte d'une production en série, rappelle de près la déshumanisation qui fut à la base de la conception des univers concentrationnaires voués à l'extermination. Si *abschlachten* (abattre) était le verbe utilisé par les bourreaux nazis pour désigner le massacre des prisonniers dans les camps, la boucherie des animaux est dite de nos jours « *produire* de la viande ».

9. La raison sacrificielle

Une telle perception et un tel traitement des animaux représente un tournant décisif. La différence radicale d'avec les sociétés « primitives » et traditionnelles, également européennes, ne réside assurément pas dans le fait que les animaux sont mis à mort, mais dans celui que cette mise à mort n'est par perçue comme un acte hautement risqué et problématique qui ne doit donc pas être inscrit dans un régime symbolique et rituel particulier.

Certes, au niveau ethnographique les cas ne manquent pas de mauvais traitements, sinon de massacre d'animaux. Françoise

Héritier rappelle par exemple le rituel de fertilité qui, accompli par les Samo, comporte une métaphorisation impliquant une continuité entre la sexualité humaine, la fertilité des animaux et celle des végétaux. Ce rite prévoyait la mise à mort d'un âne sous une forme particulièrement cruelle :

Tous ses orifices naturels sont bourrés à force de grains et d'épis de mil ; il est ensuite battu à coups de gourdin afin de lui rompre les os sans effusion de sang. Les semences sont alors récupérées, réparties entre les chefs de famille, qui les mêlent à la semence ordinaire pour la fertiliser. La viande est ensuite consommée par la communauté toute entière de façon communautaire (Héritier 1990 : 509).

Quant aux massacres d'animaux, il suffit de rappeler l'histoire de la grande mise à mort de bétail qui eut lieu en pays xhosa en 1856/7. Défaits par les Anglais et confinés dans un territoire aride, les Xhosa vécurent une période dramatique marquée par des épidémies touchant les bovins, la sécheresse et la famine. Dans ce contexte catastrophique, la diffusion d'une prophétie millénariste suffit à déclencher un massacre de bovins : pendant treize mois 400 000 têtes de bétail furent abattues, pour « faire place nette en vue de la résurrection des morts, de la naissance d'une autre humanité, de la sortie de la terre d'un bétail et de végétaux neufs [...] » (Héritier, 1990 : 511).

Il est clair qu'un tel événement est exceptionnel et que, autant dans le premier cas que dans le second, nous nous trouvons face à des actes à la signification essentiellement sacrificielle. Quelle qu'en soit la cruauté, le sacrifice des animaux est accompli dans le but de trouver un nouvel équilibre entre les hommes, les animaux et la nature. Il en va de même dans les sociétés de chasseurs où la chasse est perçue comme un sacrilège, comme la violation d'un équilibre, comme l'appropriation indue de quelque chose qui se situe dans la dimension extra-humaine, souvent sacrée. Puisque la proie appartient à une figure divine, tel le Maître des animaux, elle doit lui être restituée sous la forme d'une offrande de premiers ; et puisque la mise à mort de l'animal est vécue comme une transgression, comme un acte dangereux et problématique, il convient d'accomplir des gestes rituels pour se réconcilier avec la victime, pour en obtenir le pardon et la bienveillance.

10. Animaux de compagnie

Pour Digard, l'insensibilité contemporaine envers les souffrances infligées aux animaux d'élevage va de pair avec l'augmentation de la compassion éprouvée à l'égard des animaux de compagnie. Il soutient que ces deux phénomènes — à savoir l'hyper-domestication, la superprotection, la survalorisation des animaux familiers d'un côté, la « dédomestication », le traitement réifié, la marginalisation des animaux de production de l'autre — se nourriraient l'un l'autre, formant un système. La hiérarchisation en animaux « inutiles », et donc dignes de respect, et animaux « utiles », et par conséquent abandonnés à leur sort de viande de boucherie et de marchandise, serait, à son avis, l'un des moyens élaborés par la culture occidentale contemporaine pour résoudre le sens de culpabilité provoqué par l'assassinat des autres êtres vivants : « exactement de la même manière que les Indiens d'Amazonie doivent se concilier par divers rites les bonnes grâces des animaux qu'ils chassent et adopter certains d'entre eux pour compenser les sévices qu'ils font subir aux autres... » (Digard, 1990 : 237).

L'autre face du rapport avec les animaux dans notre société est donc constituée par la passion pour les animaux de compagnie qui est devenue un phénomène de masse, typiquement urbain. En France, qui occupe à cet égard la seconde place derrière les États-Unis, plus de la moitié des familles possèdent un animal au moins. C'est une coutume qui alimente une industrie plutôt prospère de produits, alimentaires ou non, et différents profits tournant autour des cliniques vétérinaires, des boutiques de toilette, des assurances, voire des agences matrimoniales et des cimetières ou centres d'incinération destinés aux animaux. C'est un phénomène qui assume des connotations d'hyper-consommation et qui, en particulier aux États-Unis, se manifeste sous des formes grotesques d'anthropomorphisation réduisant les animaux à des caricatures ridicules des humains. Dans ce cas, il n'y a à l'évidence aucune relation symbolique avec l'animal qui est réduit à une sorte de *tabula rasa*, sur laquelle on opère des projections de type narcissique. Mais cette propension n'est qu'une partie de la tendance plus générale propre à l'Occident et en particulier aux États-Unis à la *reductio ad unum*, privée de toute médiation symbolique. Au fond, le petit chien élevé comme caricature d'un *whasp* dépend du même goût fétichiste, de la même simulation esthétique de la vie et du réel que celui qui pousse les Américains à embaumer les cadavres pour en faire des simulacres des vivants.

11. Une passion « postmoderne » ?

La passion actuelle pour les *pets* n'est pas réductible à ses versions les plus caricaturales. Elle correspond à un phénomène qui a des racines profondes et une longue histoire. Comme on le sait, l'intérêt pour les animaux de compagnie n'est pas nouveau en Occident puisqu'il est attesté dès l'Antiquité gréco-romaine, et l'Occident n'en a pas l'apanage puisqu'il a connu une diffusion remarquable dans l'Orient et extraordinaire dans l'Égypte antique. Et les exemples ethnographiques de cette passion ne manquent pas :

De l'Amazonie à la Sibérie, de nombreuses sociétés raffolent des jeunes animaux sauvages (ours, porcs, cervidés, singes, rongeurs, oiseaux, etc.) que les chasseurs rapportent vivants au village ou au campement. Choyés et nourris par les femmes, avec des aliments prémastiqués, ou au sein, au même titre que les enfants, ces animaux sont assimilés à la société humaine (Digard, 1998 : 43).

Donc, il n'est pas possible d'expliquer la passion pour les *pets* en ayant uniquement recours à des notions telles que la frustration et la compensation. Rien n'autorise à penser que l'intérêt croissant des adultes pour les animaux de compagnie naisse principalement du besoin de compenser la solitude et la pauvreté des rapports affectifs et sociaux propres à la condition urbaine et post-moderne ; ou des frustrations consécutives à la dénatalité et des difficultés rencontrées désormais dans l'éducation des enfants. Par exemple, les volontaires qui prennent soin des colonies de chats errants ne correspondent en fait pas au stéréotype de la personne seule, de condition aisée, qui compense l'ennui et la pauvreté des rapports affectifs et sociaux par les soins donnés aux animaux. Les membres des myriades d'associations qui s'occupent des animaux sont des personnes des deux sexes, de tous les âges et de toutes les conditions sociales. Quant aux figures traditionnelles que sont les *femmes à chats* comme on les appelle à Paris ou les *gattare* comme on les dénomme à Rome, ce sont en majorité des femmes de condition sociale plus ou moins modeste, qui n'appartiennent pas à des associations et qui ne vivent généralement pas dans un isolement social et affectif remarquable ; nombreuses sont celles qui, parmi elles, possèdent également des chats de compagnie (Delaporte, 1989 : 369).

Ainsi, les explications selon lesquelles les animaux seraient des substituts des enfants et pourvoiraient au besoin d'avoir quelqu'un à soigner et sur qui exercer autorité et pouvoir sont unilatérales : « Les animaux domestiques sont loin d'être de ces éternel enfants, dociles et dressables à merci, qu'on voudrait nous présenter ». La tendance générale va « plutôt vers la reconnaissance d'une autonomie toujours plus large de l'animal » (Héran, 1989 : 389). Certes, la composante de la consommation, dans sa forme ostentatoire, ainsi que la réduction de l'animal à un pur objet d'ordre fétichiste ou à un miroir de son propre narcissisme font partie de ce phénomène, comme le prouve l'habitude fort répandue d'abandonner les animaux quand ils ne répondent plus au désir éphémère de posséder un jouet vivant.

12. Chien ou chat, l'animal c'est Moi

Dans de nombreux cas, l'animal de compagnie assume une fonction symbolique qui est en rapport avec la construction et l'affirmation de l'identité, tant individuelle que sociale. Pour illustrer cette hypothèse, nous pouvons nous référer au paradigme proposé par François Héran qui voit dans l'amour des chats et dans la cynophilie des indicateurs d'identité sociale différenciée. À son avis, le chat, en particulier, avec sa réputation d'indépendance « n'est pas seulement un "totem individuel", une "partie de nous-mêmes que nous tendons à projeter hors de nous"; c'est aussi [...] un "totem collectif", le "signe de ralliement" de tout un groupe, et instrument rituel d'auto-célébration par lequel le clan réaffirme son existence spécifique » (Héran, 1989 : 385). Dans son propre chat l'intellectuel ou l'artiste contemple chaque jour l'image rêvée de son insoumission et de son indépendance. Si cela se passe ainsi, c'est que « la relation des maîtres à leur bêtes réalise une remarquable transposition du rapport qu'eux-mêmes entretiennent avec le reste du monde social. Autant cette relation semble contemplative et gratuite dans le cas du chat, autant elle reste utilitaire et hiérarchique dans le cas du chien » (p. 381). Selon Héran, donc, la possession de chats et la possession de chiens forment un système structural d'oppositions : « à la cynophilie très "cattophobe" des professions dont le sort est lié à la sauvegarde d'un patrimoine [...] ou qui sont préposés à la défense de l'ordre s'oppose diamétralement la cattophilie très "cyno-

phobe" des intellectuels et des artistes, suivis en cela par les instituteurs, les travailleurs sociaux et les fonctionnaires, qu'ils soient employés ou cadres » (p. 378).

À propos du chat, Héran se demande pourquoi, au cours des siècles, cet animal a subi les métamorphoses qui l'ont amené à se transformer de créature maudite, de mauvais génie, d'incarnation du diable et de la sorcière en symbole de fière indépendance et en double tuteur. Il repère ce tournant au moment où, en Europe se construit la représentation de l'intellectuel autonome, détaché du mécénat de cour. L'adoration dont le chat est l'objet de la part de l'intellectuel correspond au mythe de la conquête de sa propre indépendance, une adoration qui passe par la valorisation de la part maudite du chat : le pacte avec le diable, le mystère, le travail nocturne, le caractère solitaire, etc.

Quoi qu'il en soit, chat ou chien, l'animal de compagnie est un support important de l'identité personnelle. Il finit par incarner une part du soi, mais pas uniquement — comme le soutient Héran — de la partie plus publique, plus « découverte », davantage liée au rôle social (une identité sociale qui trouverait son reflet dans la *représentation sociale* de l'animal). À vrai dire, si le chien ou le chat — *ce* chien ou *ce* chat — devient le pôle d'une relation au sens propre, une relation affective et symbolique, c'est aussi parce que son « maître » a opéré un processus d'individuation, soustrayant l'animal au caractère général de la proposition « tous les chats sont indépendants » ou « tous les chiens sont soumis et fidèles ». Un tel processus d'individuation est possible aussi parce que *cet* animal parvient à représenter la partie la plus cachée, la plus intime ou la plus inavouable du soi. Dans certains cas et dans certains moments de la vie, comme le remarque Héran lui-même (1989 : 388), il peut incarner le désir caché de fuite hors du jeu social, des rapports de force ordinaires, de l'agitation du monde.

Il n'est peut-être pas hasardeux d'esquisser une comparaison entre le bovin des Nuer et le chat de l'intellectuel européen, même si celui-ci doit être envisagé plutôt comme une figure relevant de l'idéal-type (*Idealtyp*); de nos jours en effet, le paradigme proposé par Héran se trouve souvent démenti par le fait que plusieurs intellectuels et artistes possèdent des chiens, et par le fait que toujours plus nombreuses sont les personnes qui possèdent à la fois chiens et chats. Le bovin aussi bien que le chat représentent des pivots de l'identité collective (la société nuer, la « société » des artistes et intellectuels au sens large), mais précisément pour cette raison ils sont aussi des supports importants de l'iden-

tité individuelle, jusqu'à en devenir le double. Rappelons que le jeune Nuer prend comme l'un des ses prénoms le nom de son bovin préféré, un nom qui est le résultat d'une processus linguistique sophistiqué d'individuation de l'animal.

Dans le premier cas, les Nuer « parlent le bovin » et, pourrait-on ajouter, ils « *sont* le bovin ». Certes, ils le sont également parce que les bovins sont en particulier économiquement et socialement « utiles ». Cela rend difficile la généralisation du paradigme élaboré par Digard qui oppose les animaux utiles, c'est-à-dire « bons à manger » et par conséquent sujets à mauvais traitements et extermination, aux animaux inutiles, c'est-à-dire « bons à penser », et donc objets de soins et de relations affectives. Dans le second cas, peut-on affirmer que le chat est « bon à penser » uniquement parce qu'il est « inutile » ? N'a-t-il pas peut-être une « utilité » sociale (permettant de se penser comme appartenant à un groupe intellectuel indépendant) et psychologique (renforçant l'identité individuelle) ?

En conclusion, la catégorie de l'utilité n'est sans doute pas en elle-même la plus adaptée pour expliquer la hiérarchisation, dans notre société, entre animaux d'élevage et « de consommation » d'un côté, et animaux de compagnie et animaux sauvages de l'autre. Mais il convient plutôt de parler d'*utilitarisme*, c'est-à-dire de l'idéologie qui autonomise et qui absolutise la sphère de l'utilité en reflétant l'autonomisation de l'économie tout en la favorisant.

13. L'animal « bestialisé »

Certaines idéologies scientifiques contemporaines reflètent la réduction des animaux à des machines pour la production de viande ou bien à des *objets* d'observation et d'expérimentation scientifique, poussée jusqu'au clonage. Pour certains naturalismes scientifiques — notamment pour l'éthologie et pour la sociobiologie —, le rapport humanité-animalité est envisagé comme une dichotomie au caractère souvent paradoxal : le monde animal est inconsciemment anthropomorphisé en projetant sur lui le modèle et l'idéologie concurrentielle de la société marchande et capitaliste. En quelque sorte « embourgeoisé » — comme Marx et Engels l'écrivaient à propos des naturalismes de leur temps — le monde animal est appelé à la rescousse pour interpréter et expliquer l'ordre social.

En paraphrasant Marshall Sahlins (1980a : 163-72), on pourrait dire qu'il s'agit d'un double mouvement de « bestialisation » : les animaux sont « bestialisés » par leur réduction à l'« instinct », à la « territorialité », à l'« agressivité », à l'automatisme du « stimulus-réponse », à la propension innée à la domination-soumission, etc. Et cette « bestialisation » est utilisée comme modèle pour fonder la « bestialisation » des hommes et pour en expliquer la « bestialité » en termes d'instinct, de territorialité, d'agressivité, de stimulus-réponse, de domination-soumission (voir aussi Guille-Escuret, 1985a). En reprenant les termes proposés par Étienne Balibar (1990 : 83), on pourrait dire que de telles idéologies scientifiques formulent la représentation d'« une humanité éternellement sortant de l'animalité, et éternellement menacée par l'emprise de l'animalité ».

De leur côté, certaines tendances de la mouvance autour de l'écologie culturelle sont engagées dans un mouvement apparemment opposé, mais tout aussi paradoxal puisqu'on y suppose que la culture est l'adaptation à une réalité naturelle préexistante et universelle, et qu'on la réduit ainsi au « comportement ». Dès lors, en reprenant les mots de Sahlins, « le mariage devient “un échange de matériaux génétiques”, la chasse : un “échange d'énergie avec l'environnement” [...], la société : une “population d'organismes humains” et le cannibalisme : une “activité de subsistance” » (1980b : 116). L'aspiration à un langage neutre et scientifique finit par produire des analogies et des métaphores naturalisantes aussi paradoxales que les analogies et les métaphores anthropomorphiques utilisées par certains éthologues et sociobiologistes, selon lesquels les sociétés animales connaissent la polygynie et les castes, les esclaves et le despotes, les coûts et les profits, etc. (Sahlins, 1980a : 30).

Nous pouvons considérer les déterminismes naturalisants contemporains comme une expression parmi d'autres de cette pensée symbolique universelle qui tend à l'échange, à la permutation des métaphores entre homme et animal, entre nature et culture : en étendant ce que Sahlins (1980a : 182-3) écrivait à propos de la sociobiologie, on pourrait affirmer que ces déterminismes ne représentent en somme que l'une des nombreuses formes de la pensée totémique. Par conséquent, nous pouvons les analyser en tant que l'un des nombreux modes de représentation du rapport nature/culture, comme l'une de ces nombreuses formes de projection sur la nature et sur les animaux de son propre ordre social et idéo-

logique. Mais ce qui les distingue profondément de ceux propres aux sociétés « primitives » et traditionnelles, c'est la tendance constante vers l'affirmation subreptice d'un dualisme qui dé-réalise la culture comme la nature. Alors que ces théories « bestialisent » l'humanité et le monde social, elles finissent par chosifier et « bestialiser » le monde animal lui-même, en lui reconnaissant (il s'agit en fait d'une projection) la même agressivité, les mêmes tendances à la compétition et à la domination qui sont en fait propres à l'économie du système marchand et capitaliste.

Certaines expressions de la pensée naturaliste font souvent référence à une sorte d'*essence* de l'animalité et à une distinction entre humanité et animalité qui finalement se révèlent, au delà de l'apparence, comme des métaphysiques (Guillaumin, 1992 : 203). Tout en se référant aux *propriétés* spontanées de la matière ou de la nature plutôt qu'à des *processus*, elles finissent par naturaliser le social, mais aussi, en même temps, par hypostasier, essentialiser ou réifier la nature. En effet, le postulat de la continuité animalité-humanité, affirmé dans ces discours naturalistes, n'est qu'une fiction, puisqu'en réalité le pôle unique de ce rapport est constitué par la culture ; par une culture particulière qui projette sur la nature sa propre inclination à la réification et qui transfère du monde social au monde animal sa propre idéologie intrinsèque, modelée sur le fétichisme des marchandises et sur l'individualisme possessif.

Finalement, les déterminismes naturalistes conduisent à effacer complètement les spécificités des autres êtres vivants — de leurs différentes sociétés et de leurs différents comportements — en leur niant tout caractère concret et, pour ainsi dire, toute particularité. Pour les sociobiologistes et pour plusieurs éthologues, la sociabilité humaine est réductible à une sociabilité animale généralisée et homogène. Une telle perspective conduit, à mon avis, à simplifier l'homme mais aussi l'animal, à transformer les sociétés animales en formes imparfaites, voire en caricatures ridicules, des sociétés humaines (Guille-Escuret, 1985b). Quant à l'éthologie en particulier, elle a pour référence principale moins le comportement des animaux que celui des hommes. Comme le montrent si bien son ton et son style souvent moralisants, la littérature éthologique décrit l'animal pour expliquer l'homme, selon la formule de Colette Guillaumin (1992 : 155).

En effet, toutes les théories qui exagèrent la base instinctive des comportements humains, qui soutiennent l'hérédité de certaines qualités intellectuelles et morales, qui expliquent le monde social en termes de reflet d'un ordre naturel ou écologique établi à jamais, représentent une forme de dualisme qui, d'une part, nie à la nature la qualité de système qui change et évolue sans cesse et, de l'autre, efface la flexibilité considérable de la culture.

Annamaria RIVERA

Università di Bari

(Traduit de l'italien par

Claude Calame et Annamaria Rivera)

Références bibliographiques

- BAHUCHET, Serge, 1993, « Animal (règne). L'homme et l'animal », in *Encyclopaedia Universalis* II, Paris : E.U., p. 447-50.
- BALIBAR, Étienne, 1990, « Racisme et nationalisme », in *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, éd. E. Balibar et I. Wallerstein, Paris : La Découverte, p. 54-92.
- BENVENUTO, Sergio, 1996, « Natura/Cultura. Critica ad un paradigma culturale », in *Universalità e differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni tra identità sociali e culture*, éd. G. de Finis et R. Scartezzini, Milano : Franco Angeli, p. 116-42.
- BONFIGLIOLI, Angelo M., 1988, *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau dans un groupe de Wodaabe du Niger*, Cambridge/Paris : Cambridge Univ. Press/Maison des Sciences de l'Homme.
- BURGIO, Alberto, 1998, *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e il revisionismo storico*, Roma : Manifestolibri.
- DELAPORTE, Yves, 1989, « Les chats du Père Lachaise. Contribution à l'ethnozoologie urbaine », in *Histoire et animal* III, éd. A. Couret et F. Oge, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, p. 355-71.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, Philippe, 1994, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », in *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, éd. B. Latour et P. Lemonnier, Paris : La Découverte, p. 329-44.
- DIGARD, Jean-Pierre, 1990, *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris : Fayard.
- DIGARD, Jean-Pierre, 1991, « Animaux domestiques », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, éd. P. Bonte et M. Izard, Paris : PUF, p. 69-72.
- DIGARD, Jean-Pierre, 1998, « Une passion cathartique : les animaux de compagnie », in *Passions ordinaires. Du match de football aux concours de dictée*, éd. C. Bromberger, Paris : Fayard, p. 41-68.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple Nilote*, Paris : Gallimard (*The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford : Clarendon Press, 1940).
- GUILLE-ESCURET, Georges, 1985a, « La bestialité est-elle naturelle ? », in *Misère de la sociobiologie*, éd. P. Tort, Paris : PUF, p. 13-30.
- GUILLE-ESCURET, Georges, 1985b, « La culture contre le gène : une alternative piégée », in *Misère de la sociobiologie*, éd. P. Tort, Paris : PUF, p. 93-116.
- GODELIER, Maurice, 1984, *L'Idéal et le matériel*, Paris : Fayard.
- GUILLAUMIN, Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris : Côté-femmes.
- HÉRAN, François, 1989, « Chats contre chiens. Éléments statistiques pour une histoire sociale des intellectuels », in *Histoire et animal* III, éd. A. Couret et F. Oge, Toulouse : Presses de l'Institut d'Études Politiques, p. 373-96.

- HÉRITIER, Françoise, 1990, «Étude comparée des sociétés africaines», *Annuaire du Collège de France, 1989-1990. Résumé des cours et travaux*, Paris : Collège de France, p. 497-518.
- KILANI, Mondher, 1994, *L'Invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne : Payot.
- LANTERNARI, Vittorio, 1983 (1959), *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari : Dedalo.
- LEACH, Edmund, 1980a, «L'influence du contexte culturel sur la communication non verbale chez l'homme», *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris : Gallimard, p. 25-76 («The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man», in *Non-Verbal Communication*, éd. R. A. Hinde, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1972).
- LEACH, Edmund, 1980b, «Natura/cultura», in *Enciclopedia Einaudi IX*, Torino : Einaudi, p. 756-91.
- LEVI, Primo, 1986, *I sommersi e i salvati*, Torino : Einaudi.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1960, *La Pensée sauvage*, Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris / La Haye : Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1973, *Anthropologie structurale II*, Paris : Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1983, *Le Regard éloigné*, Paris : Plon.
- ORTIZ, Fernando, 1975 (1946), *El engaño de la razas*, La Habana : Editorial de Ciencias Sociales.
- POLIAKOV, Léon (éd.), 1975, «Préface» à *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris / La Haye : Mouton, p. 7-18.
- SAHLINS, Marshall, 1980a, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris : Gallimard (*The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1976).
- SAHLINS, Marshall, 1980b, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris : Gallimard (*Culture and Practical Reason*, Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1976).
- THOMAS, Keith, 1985, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Paris : Gallimard (*Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*, Harmondsworth : Penguin Books, 1983).
- WAGNER, Roy, 1992, *L'invenzione della cultura*, Milano : Mursia (*The Invention of Culture*, Chicago : The Univ. of Chicago Press, 1975).