



**HAL**  
open science

## Taxinomies sentimentales

Sergio Dalla Bernardina

► **To cite this version:**

| Sergio Dalla Bernardina. Taxinomies sentimentales. 2008. hal-00277572

**HAL Id: hal-00277572**

**<https://hal.univ-brest.fr/hal-00277572>**

Preprint submitted on 6 May 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **Sergio Dalla Bernardina**

### **Taxinomies sentimentales. Classer, reclasser, déclasser<sup>1</sup>.**

On s'interroge beaucoup, aujourd'hui, autour de la frontière de plus en plus incertaine qui sépare l'homme des autres animaux. Après nous avoir intimé l'ordre, pendant longtemps, de ne pas anthropomorphiser les animaux, de ne pas faire comme Walt Disney, les éthologues nous annoncent la bonne nouvelle : les animaux – et notamment les gros singes – sont non seulement capables de souffrir, mais encore de raisonner, manier les symboles, se projeter dans le futur à peu près comme nous. Ce qui prouve que Walt Disney, finalement, n'avait pas tous les torts. Ce qui prouve aussi que les paysans, dont le savoir en matière d'animaux a été au fil du temps délégitimé et on pourrait dire « confisqué » par le discours scientifique, n'étaient pas non plus complètement dans l'erreur. Bref, on assiste aujourd'hui à la réouverture de l'ancienne frontière, cette frontière ontologique que les textes sacrés (à commencer par la Bible), les bestiaires et les traités de zoologie n'arrivent plus à défendre avec la même autorité.

Attirés par ce nouveau chantier, les philosophes et les juristes s'emparent aussi de la question, nous proposant de revenir sur le statut de l'animal, de reformuler son profil et ses droits. L'ethnologue, bien entendu, sait que cette frontière a toujours été précaire, que dans l'imaginaire folklorique, par exemple, les changements de condition étaient monnaie courante (les métamorphoses, les loups-garous ...) et que les sociétés exotiques conçoivent les liens interspécifiques selon des critères parfois très éloignés des nôtres. Lorsqu'il se penche sur les autres cultures, l'ethnologue cherche justement à reconstituer les relations que les différentes catégories d'acteurs (humains, animaux, plantes, objets plus ou moins animés : ce qu'on appelle les « étants ») entretiennent les uns avec les autres au sein du système dont ils font partie (on parle aujourd'hui de « collectifs »). Pour dresser des bilans taxinomiques, il doit penser les définitions de l'existant (qu'elles soient vernaculaires ou savantes), comme des définitions relativement stables, cohérentes, univoques : si opacité il y a, ce n'est pas dans la société qu'il étudie, c'est dans sa tête à lui. Il cherche donc à fixer le classement des êtres et des choses dans les représentations conventionnelles, dans les savoirs que l'on appelle « ethnoscientifiques », dans les classifications officielles circulant dans la communauté ou chez ses porte-parole agréés.

Cette démarche, nous donnant des informations positives, cumulables et comparables, constitue le noyau dur de toute recherche ethnologique. Elle est dans ce sens incontournable et personne ne songerait à mettre en doute sa pertinence et sa légitimité. Mais elle n'épuise pas toute la réalité du fait de classer. Elle ne rend compte qu'en partie de notre « ferveur

---

<sup>1</sup> Cet article est une variation sur les thèmes centraux de mon ouvrage : *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*, Paris, Métailié, 2007

classificatoire ». Elle nous parle du statut cognitif, juridique, ontologique, de l'animal. Mais elle passe sous silence le devenir de ce statut une fois que l'animal, en tant que protagoniste d'une rencontre, d'une histoire, d'une controverse, est plongé dans l'action, dans la vie réelle, et donc soumis aux affects, aux émotions, aux stratégies plus ou moins conscientes du narrateur. C'est une chose, en fait, de présenter un animal dans le cadre aseptisé d'une description zoologique ou ethno-zoologique, mais une tout autre affaire que de le mettre en scène dans un cadre narratif (évocateur, agonistique, un cadre où il y a lutte, conflit, ambiguïté ...).

Prenons par exemple le récit de chasse. Les auteurs de ces textes savent très bien, en tant que dépositaires d'une vision du monde occidental éminemment « naturaliste », comme le dirait Philippe Descola, que l'animal est autre chose qu'un être humain. Mais si nous lisons leurs souvenirs de chasse en considérant les métaphores, les séquences, les clichés employés pour décrire les différents protagonistes de la narration, les différents « actants » (les bêtes, les auxiliaires, les humains), force est de constater que les frontières entre les êtres perdent une bonne partie de leur consistance. Une des principales fonctions du récit cynégétique est de redistribuer les places.

Si on analyse l'organisation narrative des histoires de chasse<sup>2</sup>, on s'aperçoit que l'animal sauvage change souvent de statut au cours du récit : anthropomorphisé dans un premier temps, lorsqu'il est décrit comme un objet de désir qui envoûte le chasseur et ses chiens (des chiens tout aussi ravies et concupiscentes que leur maître), il retrouve les traits du fauve, de la bête méchante, rusée ou dangereuse, au moment de sa mise à mort. Parfois il change même de sexe : dans des récits italiens, le lièvre est appelé *la lepre* (*la lièvre*) au moment de la rencontre, où il s'agit de contempler la future victime, pour devenir *il lepre* (*le lièvre*) dans la phase finale, où la narration porte sur le côté « viril » de l'échange cynégétique<sup>3</sup>.

Dans le récit de chasse traditionnel on assiste assez souvent à l'humanisation du chien. Cette humanisation va de pair avec l'animalisation des accompagnateurs d'origine rurale, instinctifs, généreux et tout aussi fidèles et reconnaissants qu'un braque ou un pointer.

Or, il ne faut pas penser que les chasseurs sont les seuls « démiurges » profitant des conventions narratives pour bousculer les classifications et établir une nouvelle hiérarchie des êtres, un nouvel ordre ontologique. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la littérature engagée dans la défense des droits des animaux ou sur les documentaires animaliers – un nouveau genre narratif présentant,

---

<sup>2</sup> Personnellement, je me suis penché d'abord sur un corpus du XIX<sup>ème</sup> siècle, plus tard sur des matériaux du XX<sup>ème</sup>.

<sup>3</sup> « Il simbolismo venatorio. Analisi di tre testi poetici dell'800 bellunese », *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena*, Vol. V, 1984 Firenze, Olschki, 1985

derrière les différences de surface, une profonde homogénéité<sup>4</sup> - pour s'apercevoir que là aussi il est question de places. C'est une sorte de jeu des chaises musicales : les rôles changent sans que personne ne soit éliminé. L'animal, réhabilité, est élevé au même rang que l'homme. Sa place, qui était celle de la brute (créature bête, méchante et habitée par des pulsions incontrôlables), ne reste pas vide pour autant: on y installe des humains. Des humains déchus. Dans les reportages exotisants c'est souvent le cas des « indigènes » : Pygmées, Bushmen, Eskimos qui, n'ayant pas assimilé la notion d' « euthanasie », tuent leurs proies de façon cruelle et non sélective (d'où la nécessité de créer des réserves gérées par des blancs)<sup>5</sup>. Dans les témoignages consacrés à nos campagnes, à la place de la bête on retrouve le chasseur, rangé dans la case « prédateur inauthentique » par comparaison avec l'aigle et le loup, qui ne sont plus des prédateurs, d'ailleurs, mais des « techniciens de l'environnement ». Si les anciens « nuisibles » sont présentés comme des êtres attentionnés qui travaillent dur pour nourrir leurs enfants et préserver la biodiversité, les chasseurs, eux, ont perdu la légitimité d'un Gaston Phébus :

« Cocus, laids, stupides, méchants et sales. Sales, très sales », écrit Frédéric H. Fajardie (*Petit traité de la chasse*, Monaco, 2002, Ed. Du Rocher, p. 26) « Le mot dégueulasse, dont je ne raffole pas, est hélas le plus adéquat pour les caractériser. Après leur passage, outre du sang dans les herbages (*ce sont des prédateurs ...*) on trouve en effet pêle-mêle paquets de cigarettes froissés, canettes de bière, bouteilles de vinasse et cartouches tirées ».

A côté des chasseurs, d'autres catégories occupent la place que nous réservions aux fauves il y a encore peu de temps : les vivisecteurs, individus sans pitié dont on se demande s'ils ont vraiment une âme (une question qui était adressée, autrefois, aux animaux). N'oublions pas les marchands de bétail et le personnel des abattoirs. C'est à leur égard, peut-être, que ce système d'ajustements et de compensations classificatoires se révèle le plus clairement, n'hésitant pas à mettre sur un même plan, dans les cas les plus extrêmes, les producteurs de viande et les tortionnaires nazis :

« Ce n'était pas le profit pécuniaire qui était recherché par le nazisme lorsqu'il décimait des ethnies humaines, mais leur extinction. Le néonazisme actuel, qui sévit dans les élevages en batterie, torture les animaux en s'inspirant avant tout de critères de rentabilité.

Question : C'est pire ? Ce n'est pas pire ou l'esprit est-il le même ? ». ( Dr Jacques M. Kalmar de la Ligue française contre la vivisection et

---

<sup>4</sup> Diversité des variantes, uniformité des clichés narratifs. Sur le fonctionnement du récit collectif, révélant sa structure une fois libéré de ses composantes accessoires, je renvoie à la notion de mythisme chez Claude Lévi-Strauss.

<sup>5</sup> On connaît aussi la version du « bon sauvage », protecteur de l'environnement depuis toujours.

l'expérimentation sur les animaux, *Le Nazisme dans les poulaillers*, Editions Les Bardes, Saint-Raphaël – 83700, p. 11).

Perdant ses prérogatives animalesques, la bête « moderne » devient un être sensible que l'on ne qualifie plus de bête, par ailleurs, mais d'« animal autre que l'homme », une créature pleine de bon sens et de « connaissances alternatives », un proche, finalement, dont on poursuit le bien-être (on a découvert que les animaux eux aussi ont une culture, on parlera bientôt de « zoosciences » comme on parle aujourd'hui d'« ethnosciences »...). Si certains mythes de la tradition occidentale, à partir de la Genèse, nous ont aidé à construire la distance qui nous sépare des animaux, ces témoignages du folklore contemporain prouvent l'humanité du protagoniste animal tout en confondant ceux qui s'obstinent à la nier :

« " Elle adorait nager au premier matin, lorsque la mer était lisse comme l'huile, et appréciait la compagnie des enfants. Mais elle avait aussi des côtés mystérieux. Elle était sensible à la musique et elle aimait entendre jouer du violon. Elle semblait aimer la musique notamment pendant les nuits de pleine lune, sur la plage". Cet âme sensible et sociable n'appartient pas à une charmante jeune fille, mais à une truie, plus précisément à une truie vivant à Auckland, dans la Nouvelle Zélande (Antonio Cianciullo, "Batte un cuore nella fattoria degli animali" - A propos de l'ouvrage de Jeffrey Moussaieff Masson, *The Pig Who Sang to the Moon*, Vintage, New Ed éditions 2005 -, in *La Repubblica*, 19 octobre 2005, p.19

La bestialité a changé de lieu. La sexualité débridée du taureau, la violence du loup, la soif de sang de la belette, la grivoiserie du porc, je dirais même la puanteur du bouc, ont quitté le corps de la bête pour s'installer dans d'autres corps, plus adaptés : ce sont, justement, les corps maladroits du boucher, de l'équarrisseur et des autres « tueurs »:

« Je devrais vous parler encore des horreurs qui entourent la mise à mort des bêtes de boucherie, les coups d'assommoir mal assénés par des abatteurs improvisés et incompetents à moins qu'ils ne soient ivres et indifférents à force de patauger dans le sang et de donner la mort ». *L'animal et ... nous !* Albert Jaumain, président de la société protectrice des animaux, Bruxelles, Imprimerie Lucifer, 1946, p. 80

Il en va de même pour les toreros. Dans les jeux carnavalesques décrits par l'anthropologue espagnol Caro Baroja, la jeunesse des campagnes ibériques persécutait avec enthousiasme chiens, chats, coqs, éloignés du cercle des humains par des jeux cruels<sup>6</sup>. C'est avec une fougue

---

<sup>6</sup> Julio Caro Baroja, *Le Carnaval*, Paris, Gallimard, 1979

comparable, que les jeunes espagnols s'en prennent aujourd'hui aux derniers représentants de l'art tauromachique, « chassés de la cité », comme l'étaient autrefois, à la fin du carnaval, les masques des fauves incarnant la bestialité :

« (...) Torero tu es la honte d'une nation  
Torero, tu es la violence à la télévision,  
Torero, tu es assassin par vocation,  
Torero, ton métier me fout la gerbe »  
(refrain de la chanson « Verguenza »  
- La honte – du groupe SKA-P, dans le CD *Planeta Eskoria*)

Dans d'autres milieux, plus sophistiqués, les remplaçants contemporains du « fauve » (et peut-être du « faune ») d'antan sont les mâles de l'espèce *homo sapiens* :

« Il me semble que la "cruauté", - ce qu'on appelle la cruauté et qui est inséparable d'un raffinement – est spécifique de l'homme, de sa perversité, et peut-être aussi de la sexualité masculine. », Elisabeth de Fontenay, « Entretien » avec Mario Cifali, in *La guerre et la pulsion de mort*, Chêne-Bourg/Genève, 2003, p. 144.

Jean-Claude Nouët pousse jusqu'au but cette inversion des représentations traditionnelles qui étaient centrées sur la méchanceté innée de certains animaux, les prédateurs en particulier. Pour ce médecin, ancien président de la Ligue française des droits de l'animal, s'il y a une espèce abritant dans son programme génétique la commande de la cruauté – et il s'agirait de l'unique – c'est bien celle de l'homme<sup>7</sup>.

Dans ce genre de narrations (« narrations » en ce qu'elles ont d'allusif, d'allégorique), la réhabilitation de l'animal implique la stigmatisation, ou au moins la « mise sous surveillance », d'une partie du genre humain. Si on reclasse certaines catégories, c'est qu'on en décline d'autres. Si on innocent les bêtes, comme on innocentait les sauvages au temps de Diderot, c'est pour mieux accabler une partie de nos semblables (les mâles de l'*homo sapiens*, en tant que « porteurs » de la sexualité masculine) ou l'humanité tout court, seule capable de cruauté.

Certes, ces mises en relation ne font pas l'unanimité. Déclasser et reclasser répond souvent à des engagements d'ordre éthique, à des orientations politiques. Dans ce sens, on n'établit pas des taxinomies à la manière de Linné. On lutte pour les imposer ou pour les abolir. La proximité ontologique de l'homme et de l'animal change selon que, pour discriminer, l'on se base sur les capacités intellectives (« il est globalement moins intelligent que nous »), ou sur la sensibilité (« il est capable de souffrir autant que nous »). Cette proximité

---

<sup>7</sup> Jean-Claude Nouët, « L'homme, Animal inhumain » in, (Georges Chapoutier éd.), *L'animal humain, traits et spécificités*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 82-83

change aussi en fonction du métier de celui qui discrimine : le chef de cuisine chez *Buffalo Grill* verra les choses autrement que le conseiller spirituel d'une secte néo-pythagoricienne. Loin d'être acquise, autrement dit, l'animalité des animaux est une donnée qui se négocie.

Par moments, derrière le bruit médiatique du discours ambiant (celui du propriétaire d'animaux d'appartement), on entend d'autres discours, venant des campagnes, qui tirent l'animal du côté de la bête. Si les premiers « sacralisent » l'animal, en faisant planer l'interdit sur tout traitement discriminatoire, les seconds, par des gestes profanateurs, par des actes symboliques plus encore que par des mots, emphatisent la « chose » de l'animal, sa « manipulabilité ». C'est dans ce sens, par exemple que l'on peut interpréter ce fait divers rapporté par la presse italienne :

« Rezzoaglio. Ils l'ont tué et transporté sur le bord d'une route à proximité du hameau de La Squazza, près du col de la Forcella. Pour donner un signal clair de leur aversion pour cette espèce, ils lui ont coupé le museau (...). La police municipale a transféré la dépouille au Muséum d'histoire naturelle de Gènes où on établira les causes de la mort. Un échantillon du sang de l'animal sera en revanche envoyé à Bologne pour examiner l'ADN et établir l'espèce d'appartenance avec certitude. Très probablement il s'agit d'un « *Canis lupus* », une des espèces de la faune italienne parmi les plus intéressantes. g. fer. »

Autour du cadavre du loup deux mondes se font face sans trop se comprendre : des éleveurs, ne niant peut-être pas l'intelligence du loup, mais le rejetant (même un peu hystériquement, dans ce cas), dans le versant de l'altérité la plus flagrante ; des médecins légistes et des généticiens, se penchant sur la dépouille de *canis lupus* comme si c'était la momie congelée d'Ötzi, le « chasseur-cueilleur » retrouvé il y a quelques temps dans un glacier des Dolomites. L'animal que l'on cherche à classer, dans les deux cas, n'est manifestement pas le même.

### *De l'utilité de classer*

L'acte de classer, classe le classeur. Et il le classe du bon côté : « Regardez-moi », disait-on autrefois, « je suis le gardien des frontières, la terreur des fauves qui hantent notre bétail, de la vermine qui menace nos récoltes et même notre condition d'êtres humains, toujours susceptibles de sombrer dans l'animalité ». « Regardez-moi », dit-on aujourd'hui, « je fais partie de ceux qui ont compris l'humanité de l'animal » ; « Je fais partie de ceux qui ont repéré la bestialité des chasseurs, les pulsions sadiques des bouchers et la vanité des femmes qui portent des fourrures ». Classer, autrement dit, est un acte moral et enivrant à la fois. Moral, parce qu'il nous permet de redresser les torts et de rétablir l'ordre. Enivrant parce qu'il nous donne les mêmes frissons que ceux qu'a ressentis le Démiurge lors de la création du monde. On comprend mieux,

dans ce sens, la pugnacité avec laquelle les éthologues défendent leurs attributions d'intelligence, les philosophes leurs diagnostics sur le « propre de l'homme », les ethnologues la pertinence des classifications vernaculaires dont ils ont le monopole. L'enjeu, pour dire les choses sur un ton ironique, est l'investiture de « Maître des animaux », fonction divine consistant à trancher sur les rapports entre les espèces, à établir les limites du pur et de l'impur, du mangeable et de l'immangeable, du licite et de l'illicite.

On pourrait donc se demander si cette activité « cosmologique », même lorsque le but officiel est purement classificatoire, ne recèle pas, fatalement, des composantes d'ordre sentimental, des mobiles subjectifs, partisans, intéressés. Dans certains cas cet intérêt est évident : les taxinomies des paysans alpins introduisant la distinction entre un blaireau/porc, tendre et délicieux, et un blaireau/chien, inapte à la consommation, celles des gens du voyage faisant la différence entre un hérisson/porc, mangeable, et un hérisson/chien indigeste, sont vraisemblablement des taxinomies « opportunistes », destinées à créer du comestible, du « licite », au sein d'espèces perçues comme douteuses.

On saisit encore mieux le caractère instrumental des désignations taxinomiques lorsque la manipulation du statut (l'homme traité en animal, l'animal relégué au rang de chose), précède et légitime l'action du taxinomiste. Cela apparaît très clairement, pour ne citer qu'un exemple, dans le témoignage d'un ancien de la guerre d'Algérie interviewé par René Vautier dans le film *Avoir 20 ans dans les Aurès* : « Nous, on appelait ça des ratonnades. Donc, vous voyez, ce n'était pas des hommes qu'on tabassait, c'était des rats. Alors, on pouvait y aller sans problème »<sup>8</sup>. Cela vaut a fortiori pour la réification des animaux : même la théorie des animaux/machine de Descartes et Malebranche, de ce point de vue, pourrait être interprétée comme une ruse taxinomique éloignant les bêtes de l'humanité, les rapprochant des objets inanimés, pour les rendre aptes à l'usage. Bref, même des classifications savantes issues des spéculations philosophiques et des controverses théologiques les plus rigoureuses peuvent se révéler comme des formations de compromis, des « taxinomies sentimentales » conjuguant adroitement désir et raison. Mais dans cette perspective démiurgique, où c'est l'homme, au bout du compte, qui délivre les certifications d'humanité, même les objets et les machines, paradoxalement, peuvent finir par être assimilés à des êtres vivants.

### *Le Tamagotchi, un animal comme tous les autres*

Le cas le plus troublant, est peut-être celui des automates et autres créatures virtuelles: animaux inanimés, de plus en plus interactifs, qualifiés par certains d'« inanimaux ». Dans les modèles les plus perfectionnés on en est

---

<sup>8</sup> Je cite de mémoire.



arrivé à éliminer tout aspect « superflu » de l'animal en réduisant le fétiche, simple icône électronique, à sa fonction essentielle : avoir besoin de son maître.

« Le Tamagotchi Connexion est un petit animal virtuel et interactif qui se développe différemment selon la façon dont on s'occupe de lui. Jouez avec lui, nourrissez-le, guérissez-le lorsqu'il est malade et il deviendra le meilleur des compagnons !

#### COMMENT PRENDRE SOIN DE VOTRE TAMAGOTCHI

(...) Appuyez sur le bouton (A) pour sélectionner l' « Icône Nourriture ». Appuyez ensuite sur le bouton (B) pour choisir un repas (*meal*), un en-cas (*snack*) ou une petite douceur (*treat*). Le niveau de bonheur peut tomber à zéro si votre Tamagotchi n'aime pas la nourriture que vous lui donnez. (...) Lorsque votre Tamagotchi a fait ses besoins ou a besoin d'un bain, pressez le bouton (A) pour sélectionner l'icône « Toilette » et utiliser le bouton (B) pour nettoyer. » (Extrait du mode d'emploi de Tamagotchi)

Certains jugeront que le Tamagotchi est un jouet sympathique. D'autres, que c'est une invention macabre confondant le vivant avec son simulacre. D'autres encore, plus cyniques, y verront peut-être une sorte de symptôme laissant apercevoir, par analogie, les motivations narcissiques qui, dans un certain nombre de cas, lient le maître à son protégé. Le Tamagotchi nous rappelle que l'animal, dans ses emplois affectifs et symboliques, peut remplir le rôle d'un simple objet : entretenu comme une courtisane, animal/subalterne, animal/prostitué, il est là pour recevoir les soins de son protecteur. Et dans ce cas, justement, pourquoi ne pas remplacer l'être vivant par d'autres « objets transitionnels » plus maniables et moins salissants ?

« *Compagnons inséparables* »

J'ai traité ailleurs le cas du fusil, présenté souvent par le chasseur comme un sujet à part entière, compagnon inséparable sur lequel pèse – c'est le service qu'on lui demande - la responsabilité morale de la mort du gibier.

« (...) une aile de l'hôpital avait brûlé et avec elle avait grillé le Springfield calibre 30/06, son cher fusil « à éléphants » avec toutes ses cartouches. Il me fit voir méticuleusement ce débris inutilisable auquel étaient encore attachés quelques lambeaux de bois carbonisé, comme si ç'avait été la dépouille d'un amis cher ». (Carlo E. Lo Russo, « L'Elefante « pazzo » e l'8X57 JS », in *Armi e tiro*, avril 1992, p. 126 (in S. Dalla Bernardina, *L'Utopie de la nature. Chasseurs, Ecologistes, Touristes*, Paris Imago, 1996),

Tout aussi répandue, on le sait, est l'anthropomorphisation des voitures. La littérature abonde d'exemples « fétichistes » présentant les voitures comme des êtres vivants, doués de sentiments et d'intentionnalité. Voici par exemple

comment Jean Rouaud, dans son roman *Les champs d'honneur*, anthropomorphise la Deux chevaux de ses grand- parents :

"La 2 CV est une boîte crânienne de type primate : orifices oculaires du pare-brise, nasal du radiateur, visière orbitaire des pare-soleil, mâchoire prognathe du moteur, légère convexité pariétale du toit, rien n'y manque, pas même la protubérance cérébelleuse du coffre arrière" : Jean Rouaud, *Les champs d'honneur*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990, p. 34.

Et voici Françoise Sagan :

"D'abord, il y a dehors cet animal de fer apparemment assoupi, tranquille, que l'on réveille d'un tour de clé enchanteur. Cet animal qui tousse, à qui on laisse reprendre comme à un ami réveillé trop vite son souffle, sa voix, sa conscience d'un nouveau jour. Cet animal que l'on lance doucement à l'assaut de la ville et de ses rues, de la campagne et de ses routes, cet engin peu à peu réchauffé, bien dans sa peau, lentement excité de ce qu'il peut voir en même temps que nous : des quais ou des champs, en tout cas des surfaces lisses, coulantes, glissantes, où il va pouvoir se dépasser". (*Avec mon meilleur souvenir*, Paris, Gallimard, 1984, coll. Folio, p. 62

Même Michael Schumacher, sur un autre registre, trouve de l'humain dans sa Ferrari :

« Schumacher parle vraiment avec les voitures qu'il conduit. Vraiment comme si elles étaient des amies. Comme si elles étaient des êtres vivants. Croyez-vous que la voiture a une âme presque humaine ? R. « Oui, moi je la comprends. Elle me comprend. Pendant la course je lui parle dans les moments critiques et dans les moments spéciaux, notamment lorsque la compétition est en passe de se terminer et je que crains de m'arrêter avant l'arrivée. Aujourd'hui je lui ai parlé avant de commencer la série des épreuves car tout est nouveau, chez elle. Donc elle a une personnalité différente. C'est comme lors d'une première rencontre, avant de se connaître plus profondément ». Leonardo Coen « Io, la Ferrari e l'Italia », in *La Repubblica*, 12 février 2004, p. 48

Faut-il voir dans ces descriptions anthropomorphiques (au-delà du cliché ou du jeu littéraire) des survivances animistes, comme le voudrait peut-être Edward B. Tylor, ou cette fascination pour la technologie que le psychanalyste Eric Fromm qualifiait de nécrophile? N'y aurait-il pas, dans cette humanisation d'un objet inanimé, trace d'un dispositif psychologique qui peut s'exprimer indépendamment de la nature animée ou inanimée de l'objet ? La question nous intrigue. En fait, on peut entretenir à la perfection et même humaniser son tracteur, le soigner comme un animal. On peut passer son temps à laver, engraisser et lustrer sans arrêt sa voiture, pleurer lorsqu'elle a un accident ("L'important c'est que tu veuilles guérir...") et même frapper l'automobiliste

impudent ayant osé rayer sa carrosserie. On peut même "souffrir" pour la voiture d'un autre, lorsque son conducteur rate un changement de vitesse. On peut plaindre son état de saleté et écrire sur son pare-brise encrassé par la boue "lave-moi, cochon !".

### *Le bien-être des voitures*

Ce qui peut troubler dans ce genre d'attitudes – et lorsqu'il s'agit d'êtres inanimés la chose est particulièrement évidente - est le soupçon que l'animal ou la voiture ne soient au fond que des prête-nom : "Ne fais pas de mal à l'animal ou à la voiture auxquels *Je* m'identifie !". Autrement dit : dans ces emplois symboliques de l'animal, aime-t-on vraiment l'être vivant ou bien le prétexte, la prothèse narcissique qu'il nous offre ? Fait-on référence à des animaux en chair et en os ou à de simples porteurs de signes, utilisés alternativement pour produire l'effet « nature », l'effet « sensibilité », l'effet « les-humains-sont-presque-tous-des-dégénérés » ?

Dans son ouvrage *Les sanglots de l'homme blanc*, Pascal Bruckner évoquait le caractère aplatissant du regard tiers-mondiste, cette prise de parole narcissique qui uniformise les vécus des populations non-occidentales, la richesse de leurs cultures, derrière une lecture idéologique servant moins la liberté des peuples qu'une cause abstraite et des motivations personnelles.

On dirait que c'est l'animal, aujourd'hui, qui a pris la place du paysan bolivien ou du montagnard afghan. Pas l'animal dans son entier, d'ailleurs, mais l'animal réduit aux moments les plus douloureux de son parcours biographique. Si l'éthologie vernaculaire (l'éthologie sortie des laboratoires et réappropriée par le grand public), est un hymne à la sensibilité des humains capables de s'émouvoir face à l'humanité des animaux<sup>9</sup>, la rhétorique animalitaire rappelle parfois un ballet macabre où la vie de l'animal se résume à sa souffrance et à sa mort.

Certes, pour promouvoir le bien-être des bêtes et extirper les mauvaises habitudes il faut attirer l'attention sur les sévices qui leur sont infligés. Mais chez les « animalistes » les plus intransigeants, l'exhibition de ces sévices finit par saturer tout espace discursif et devenir un synonyme de « condition animale ». Ainsi, pour des raisons louables, nous sommes de plus en plus confrontés au spectacle de la souffrance et de la mort des animaux : souffrance et mort « naturelles », comme celles des proies, martyrisées par leurs prédateurs, que la presse et les films animaliers nous font couramment avaler. Souffrance et mort arbitraires, infligées par les humains aux autres espèces et méritant encore plus de visibilité. Comme dans l'univers poétique de Giacomo Leopardi, où l'existence de toute créature, soumise aux caprices d'une « nature marâtre », est imprégnée de « douleur cosmique », la vie animale est ici réduite à un scénario

---

<sup>9</sup> « Nous reconnaissons leur intelligence, ils pourraient au moins nous remercier ... ».

tragique, parcours sans issue dont on ne retiendra que les aspects funestes. L'animal est classé d'office dans la catégorie « êtres souffrants ». Nous sommes loin - mais par des mises en narration tout aussi univoques - des scénarios iréniques diffusés, par exemple, par les éleveurs de poulets Bio, où la vie de la volaille est un « long fleuve tranquille » :

« En élevage naturel, la poule évoque les qualités de la très bonne mère ; elle chasse les oiseaux de proie et protège avec amour ses poussins, ne dorment-ils pas sous ses ailes jusqu'à plus de deux mois ! La Jeune poule commence à pondre à la fin de sa première année ; la fécondité atteint son maximum entre deux à quatre ans, elle diminue ensuite progressivement, aussi la paysanne vendait-elle sa poule, pour confectionner un pot-au-feu, entre quatre et cinq ans. (...) Quant au coq Gélina de Touraine, quelle merveille de le voir au milieu des poules marcher majestueusement, sûr de son courage et fier de sa beauté, tout en s'occupant avec attention et parfois inquiétude de ses compagnes. » Jean Domec, *Sente de la chèvre qui bâille*, 1998 (cf. le site <http://www.lulu.com/register.php>.)

Poules maternantes, coqs galants ... c'est un hymne à la fertilité qui émerge de ces portraits anthropomorphiques où le pot-au-feu final, loin d'envenimer le vécu des gallinacés, apparaît comme le couronnement d'une existence joyeuse. Une tout autre vision du monde animal (et humain ?) semble animer l'univers des *gattare* (femmes à chats) décrites par Anna Mannucci, déniaut tout plaisir de vivre face au constat que la vie est douloureuse, refusant de reproduire d'autres vies en raison du fait qu'elles mènent à la mort :

« [Chez les chats] la mortalité néo-natale et infantile est un fait extrêmement naturel et utile au maintien de l'équilibre démographique. Sur une portée de cinq chatons, pratiquement quatre environ, mais parfois tous, meurent rapidement. De privations, faim et maladies, donc avec beaucoup de souffrance. Si les petits sont soignés, nourris et arrivent à survivre, bientôt ils se reproduisent à leur tour. La population augmente vertigineusement, avec tout ce que cela comporte. La « gattara » saisit cela clairement, elle voit, dans le concret, la dialectique entre *éros* et *thanatos*, leur réciproque et tragique nécessité. On pourrait dire que la « gattara » est malthusienne. La « gattara » moderne agit par la prévention, elle fait stériliser les chattes (même les males, mais c'est moins urgent). De cette manière, elle cherche à interrompre le flux des naissances et donc des souffrances et des morts. Ce changement dans la gestion des animaux errants a une grande utilité pratique aussi bien que symbolique : la stérilisation clôt la source de la vie pour éviter la douleur et la mort. De nombreuses « gattare » le disent explicitement, ce qui peut sembler paradoxal : leur désir c'est qu'il n'y ait plus de chats errants ». Anna Mannucci, « La donna dei gatti. Dalla gattara anomica alla tutor della legge "281", in, S.Dalla Bernardina éd., *Retoriche dell'animalità/Rhétoriques de l'animalité*, La ricerca folklorica n. 48, Brescia, Grafo, 2003, p. 117

Dans leur radicalisme inspiré, les *gattare* révèlent des motivations qui dépassent la simple philanthropie. Protéger, réduire les souffrances, certes. Mais aussi stériliser, conjurer la mort par épuisement de la source. Castrer, euthanasier pour la bonne cause. Gérer le cycle vital, intervenir dans le destin des créatures. Eduquer, régler les besoins, freiner les pulsions, réduire les dangers et augmenter la dépendance. Les intentions manifestes sont honorables. Mais en regardant de plus près, on repère d'autres mobiles qui ne vont pas dans le même sens. Le Tamagotchi, ce « doudou » interactif ouvert à toutes sortes de manipulations, n'est peut-être pas loin. Le demiurge non plus.

### *Etudier l'éthologue dans son environnement naturel*

Des études récentes, à l'allure parfois prophétique, annoncent un changement de paradigme dans les sciences humaines : les sociétés animales ne sont plus les mêmes, les hommes non plus. Etudions ensemble ces nouveaux « collectifs ».

La remise en cause du statut des animaux est en train de créer, sur un plan informel, de nouveaux appariements, de nouveaux hybrides. Si on prend au pied de la lettre les positions les plus intransigeantes (celles des antispécistes, des végétaliens, des militants pour le bien-être animal, des disciples de Peter Singer et de Tom Reagan), des collectifs « vertueux » s'opposent désormais à des collectifs rétrogrades. D'un côté, de nombreuses femmes, quelques hommes sensibles et les animaux. De l'autre, des hommes insensibles (« cruels » car « frappés » par la sexualité masculine), leurs complices féminines et leurs auxiliaires<sup>10</sup>. Les clivages ontologiques brisent ainsi la frontière des espèces pour fédérer certains humains et certains animaux, (les « gattare » et leurs chats, par exemple), tout en excluant d'autres humains, qualifiés d'« inhumains », inféodés à un univers de pulsions indécentes et d'« artefacts » douteux : barbecues, carabines et canettes de bière.

Etudier ces collectifs, bien évidemment, ne se réduit pas à collectionner les professions de foi des différentes catégories d'acteurs. Il ne suffit pas de mettre au propre, comme le feraient certains courants de l'ethnologie et de la sociologie, l'explication « indigène » des interactions homme-animal. L'ethnologue devrait savoir résister aux sirènes de l'explication vernaculaire, même lorsque son « informateur » est un philosophe ou un zoologiste. Il devrait chercher à dépasser le niveau de l'exégèse et voir au-delà des représentations convenues<sup>11</sup>. Le regard rivé sur les déclarations de principe risque en fait de lui faire oublier une évidence aux implications majeures : dans le concret des échanges sociaux, ce qui « fait l'animal » est son emploi symbolique, son usage

---

<sup>10</sup> Comme les chiens de chasse, par exemple, sorte d'esclaves pervertis par leurs maîtres et militant, contre leurs intérêts, du côté du chasseur.

<sup>11</sup> Sur la nécessité de dépasser le niveau exégétique, voir l'ouvrage de Marcel Détiéne *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981 (coll. Tel, p. 131-132)

stratégique. Pris dans les mailles d'une transaction, d'une dispute, d'une conversation intérieure, l'animal dont on parle n'est pas indépendant de l'émetteur et du destinataire, réel ou virtuel, de l'énoncé. Les fonctions qu'il remplit en tant que *signifiant* dépendent du contexte dans lequel il est « dit ». Ce contexte est la résultante des intentions conscientes et manifestes des différents partenaires, mais aussi de leurs intentions inconscientes ou inavouables, de leurs fantasmes, des pulsions individuelles et collectives qui inspirent leurs conduites.

Autrement dit, ce n'est pas en se limitant à recueillir les déclarations officielles des équarisseurs, des picadors, des scientifiques, des intellectuels parlant au nom de l'animal (faut-il hiérarchiser les positions de ces acteurs sociaux ?), que l'ethnologue saisira les fonctions immatérielles, psychologiques et symboliques, remplies par les animaux au sein de notre société. C'est en faisant, cela semble aller de soi, de l'observation participante qu'il pourra comprendre *ce qui est dit*, aujourd'hui, par le biais des animaux. Dans son ouvrage sur la réconciliation chez les primates, Frans de Waal invite les sciences sociales à analyser les comportements humains à la manière des naturalistes :

« Où sont les observations de base sur la conduite humaine au sein de la famille, au travail, à l'école, dans les soirées, dans la rue, etc. ? Bien sûr, cela pose des problèmes méthodologiques, mais il ne devrait être pas trop difficile de prendre des notes sur les gens en action – ce n'est pas plus difficile, sûrement, que l'étude *in situ* sur les dauphin ou les primates arboricoles » (F. De Waal, *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion, 1992 (coll. Champs, 2002, p. 289).

Eh bien, soyons scientifiques jusqu'au bout. Penchons-nous sur le vécu du chasseur, du boucher, du vivisecteur, mais aussi sur l'éthologie des personnes et des groupes qui remettent en cause, de façon plus ou moins militante, la frontière entre les espèces. Etudions-les dans leur environnement, comme pourraient le faire Diane Fossey ou Jane Goodall : quelles sont leurs formes de sociabilité, leurs moeurs sexuelles, leurs réseaux d'alliance, leurs stratégies reproductives? Quel est (pour reprendre des questions centrales chez Ruth Benedict ou Margaret Mead) leur degré d'agressivité, d'intégration sociale, d'épanouissement? Quelle est la portée et quelles sont les implications de la révolution ontologique à laquelle ils nous convient?

### *Garder les bêtes à la bonne distance*

Je rappelais plus haut que les acteurs du monde rural n'ont pas eu besoin de voir *Gorilles dans la brume* pour découvrir que l'animal est « une personne ». Dans les sociétés traditionnelles, le problème était moins de reconnaître la proximité de « nos frères les bêtes » que de construire un cadre

culturel et psychologique légitimant leur suppression<sup>12</sup>. Les mythes, les récits folkloriques, même les jeux cruels que l'on appelle « folk games » remplissaient, entre autres, la fonction de garder l'animal à la bonne distance. Ils sanctionnaient son altérité et, par-là, sa « mangeabilité ». Ils nommaient et classaient l'animal en vue de son exploitation.

Aujourd'hui, alors que certains hommes deviennent des « fauves », certains chiens deviennent des « Messieurs ». Vu de loin, ce n'est pas très dérangeant. Tant que l'on habite au centre de l'empire, là où on attribue leur place aux protagonistes du récit, ces oscillations taxinomiques n'ont pas une grande incidence. Savoir que notre labrador est un être presque humain nous flatte et confirme notre perception. Savoir que certains individus, loin de notre regard, sévissent sur les animaux, nous remplit de dédain tout en allégeant nos remords éventuels : après tout, ce sont eux qui sévissent sur les animaux ; nous, en ce qui nous concerne, nous avons toujours souhaité leur bien-être. A la périphérie, les choses se passent autrement. Savoir si les bêtes sont « humaines » ou si elles ne le sont pas, n'est pas sans intérêt. Vers la fin des années 1980, la presse des Préalpes vénitiennes relate un fait divers que l'on peut lire comme un petit « mythe » illustrant les effets indésirables du flou catégoriel.

Un garçon d'une dizaine d'année, fils de paysans mais scolarisé dans un établissement du centre-ville, invita ses copains de classe et sa maîtresse à visiter la ferme de ses parents. Tout s'était très bien passé. Les enfants avaient familiarisé avec les poules, les vaches, les lapins et, tout particulièrement, avec un âne sympathique qui devint une sorte de mascotte. Dans les semaines qui suivirent on parla souvent et on écrivit beaucoup autour de ce « nouveau compagnon ». Quelques mois plus tard, l'âne mourut (ou fut abattu, les sources ne sont pas très précises sur les circonstances du décès). Ses parties comestibles – c'est la coutume dans cette région qui n'a pas renoncé aux plaisirs de l'hippophagie – furent transformées en saucisses et saucissons. Quelques jours plus tard, le garçon se pendit à une poutre de la ferme. La mort de l'âne, commenta le chœur des exégètes locaux, l'avait profondément bouleversé.

Morale de la fable : normalement, le monde des ânes/mascottes et celui des ânes/saucisses restent rigoureusement séparés. Lorsqu'ils rentrent en contact, les gens finissent par se pendre.

## Références bibliographiques

Bruckner Pascal, *Les sanglots de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Seui, 1983

Caro Baroja Julio, *Le Carnaval*, Paris, Gallimard, 1979

---

<sup>12</sup> Sur ce thème, cf. mon article « Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, n. 120, 1991-XXXI (4), p. 33-50).

Coen Leonardo « Io, la Ferrari e l'Italia », *La Repubblica*, 12 février 2004

Dalla Bernardina Sergio, *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*, Paris, Métailié, 2007

Dalla Bernardina (éd.), *Retoriche dell'animalità/Rhétoriques de l'animalité*, La ricerca folklorica n. 48, Brescia, Grafo, 2003,

Dalla Bernardina Sergio, *L'Utopie de la nature. Chasseurs, Ecologistes, Touristes*, Paris Imago, 1996

Dalla Bernardina, Sergio « Il simbolismo venatorio. Analisi di tre testi poetici dell'800 bellunese », *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Siena*, Vol. V, 1984 Firenze, Olschki, 1985

Dalla Bernardina Sergio, « Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, n. 120, 1991-XXXI (4), p. 33-50).

De Waal Frans, *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion, 1992 (coll. Champs, 2002)

Détienne Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981

Domec Jean, *Sente de la chèvre qui bâille*, 1998 (cf. le site <http://www.lulu.com/register.php>).

Fajardie Frédéric H., *Petit traité de la chasse*, Monaco, Ed. Du Rocher

De Fontenay Elisabeth, « Entretien » avec Mario Cifali, *La guerre et la pulsion de mort*, Chêne-Bourg/Genève, 2003

Jaumain Albert, *L'animal et ... nous !* Bruxelles, Imprimerie Lucifer, 1946

Kalmar Jacques M., *Le Nazisme dans les poulaillers*, Editions Les Bardes, Saint-Raphaël – 83700, p. 11

Lo Russo Carlo E. « L'Elefante « pazzo » e l'8X57 JS », in *Armi e tiro*, avril 1992



Mannucci Anna, « La donna dei gatti. Dalla gattara anomica alla tutor della legge "281", (S.Dalla Bernardina éd.), *Retorique dell'animalità/Rhétoriques de l'animalité*, La ricerca folklorica n. 48, Brescia, Grafo, 2003

Moussaieff Masson Jeffrey, *The Pig Who Sang to the Moon*, Vintage, New Ed éditions 2005 , *La Repubblica*, 19 octobre 2005

Nouët Jean-Claude , « L'homme, Animal inhumain », (Georges Chapoutier éd.) *L'animal humain, traits et spécificités*, Paris, L'Harmattan, 2004

Rouaud Jean, *Les champs d'honneur*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990

Sagan Françoise, *Avec mon meilleur souvenir*, Paris, Gallimard, 1984, coll. Folio

Le groupe de rap espagnol SKA-P

Extrait du mode d'emploi de Tamagotchi