

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

203-204 | 2012

Anthropologie début de siècle

---

## Le tournant obscurantiste en anthropologie

De la zoomanie à l'animalisme occidentaux

*The Obscurantist Turn in Anthropology. From Zoomania to Animalism in the West*

Jean-Pierre Digard

---



**Édition électronique**

URL : <http://lhomme.revues.org/23292>

ISSN : 1953-8103

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 4 décembre 2012

Pagination : 555-578

ISSN : 0439-4216

**Référence électronique**

Jean-Pierre Digard, « Le tournant obscurantiste en anthropologie », *L'Homme* [En ligne], 203-204 | 2012, mis en ligne le 03 décembre 2014, consulté le 06 janvier 2017. URL : <http://lhomme.revues.org/23292> ; DOI : 10.4000/lhomme.23292

---

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© École des hautes études en sciences sociales

# Le tournant obscurantiste en anthropologie

De la zootomie à l'animalisme occidentaux

Jean-Pierre Digard

**I**MAGINONS UN voyageur débarquant d'une autre planète ou d'une autre époque dans l'Europe ou l'Amérique du Nord contemporaines : il ne pourrait manquer d'être frappé, entre autres motifs d'étonnement, par la place et le statut, pour le moins paradoxaux, que nous, les Occidentaux, assignons aux animaux. Tandis que nous livrons les uns – bovins, porcins, volaille – à une exploitation impitoyable, de plus en plus massive, nous surprotégeons et maternons les autres – les « animaux de compagnie » – presque comme nos propres enfants. Qui plus est, certains d'entre nous militent en faveur des animaux comme d'autres en faveur des humains : n'a-t-on pas vu, à Paris à l'automne 2010, parallèlement au mouvement de contestation de la réforme des retraites, d'autres manifestants réclamer pour les lapins des cages plus spacieuses ? C'est ce que, à la suite d'Ernest Hemingway (1938 [1932] : 19), j'appellerai le phénomène « animalitaire ». D'autres encore, parmi lesquels des savants ayant pignon sur rue, discutent doctement de l'animalisme comme d'une notion allant de soi, ou d'une « ontologie » parmi d'autres...

L'usage variable qui est fait du mot « animalisme » nécessite ici une mise au point. Tantôt, en effet, il désigne la prise en compte des animaux par les sciences de l'homme et de la société. Dans ce sens, l'animalisme ne date pas d'aujourd'hui, ainsi qu'en témoignent des disciplines désormais

---

La matière de cet article a fait l'objet d'une communication orale au colloque international organisé au Collège de France, du 22 au 24 juin 2011, par Frédéric Keck et Noëlie Vialles sur le thème : « Un "tournant animaliste" en anthropologie ? ». Resté depuis sans nouvelles d'une éventuelle publication des actes de ce colloque, j'ai préféré, en raison de la gravité et de l'actualité du sujet, ne pas attendre plus longtemps et profiter de l'hospitalité que la Rédaction de *L'Homme* m'a aimablement offerte.

bien établies comme l'archéozoologie (Chaix & Méniel 2001 [1996]), les ethnosciences dont l'ethnozoologie (Pujol & Carbone 1990) et l'ethnozootechnie (Digard 2010), l'ethnologie des sociétés de pasteurs nomades (Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales, ed. 1979) ou encore l'anthropologie de la domestication animale (Digard 2009a [1990]). Tantôt le mot « animalisme » désigne le déplacement – nouveau, comme on va le voir – du centre de gravité social et culturel de l'homme vers les animaux, en une sorte de pendant intellectuel de l'activisme animalitaire. C'est dans ce second sens, et seulement dans ce second sens, que sera entendu, ici, le terme « animalisme ».

Le tableau contrasté qui vient d'être esquissé résulte à la fois d'évolutions sociétales et d'évolutions intellectuelles relativement récentes.

## Évolutions sociétales

### La “modernisation” de l'élevage

Dans un contexte dominé par la nécessité de reconstruire l'économie détruite par la Seconde Guerre mondiale, l'élevage traditionnel, familial et polyvalent de la France des années 1950 s'est peu à peu concentré (les éleveurs représentent aujourd'hui moins de 1% de la population française), intensifié (avec multiplication des élevages « hors sol » et/ou « en batterie ») et spécialisé (avec formation de « filières » distinctes bovins à viande/bovins laitiers, poulets de chair/poules pondeuses, etc.).

Les changements intervenus par ailleurs dans le mode de vie des Français n'ont fait qu'amplifier cette évolution : tandis que la population passait de 40 millions après la guerre à 65 millions aujourd'hui, la consommation de viande progressait, elle, de 50 kg à près de 100 kg/personne/an entre 1950 et 1980, date à laquelle elle a commencé à régresser jusqu'à 90 kg aujourd'hui, ce qui donne, tous comptes faits, un doublement de la consommation totale de viande en France depuis 1950.

Tous ces changements ont évidemment affecté les rapports hommes/ animaux d'élevage, rapports qui sont devenus plus impersonnels, au point, parfois, d'entraîner du stress, tant chez les éleveurs que chez les animaux, soumis les uns comme les autres à la pression productiviste (Porcher 2002).

### L'expansion et le changement de nature du phénomène “animaux de compagnie”

Toujours en France, le nombre des animaux de compagnie a quasiment doublé en trente ans – ils sont aujourd'hui quelque 60 millions dont 11 millions de chats et 8 millions de chiens –, comme a augmenté

le nombre des foyers (53%) qui en possèdent. Ce qui a changé aussi et surtout, c'est leur statut culturel (Digard 2005 [1999]) : les animaux de compagnie font désormais partie de la famille où ils sont traités comme des enfants, servant même parfois, à des personnes isolées, de substituts d'enfant ou de conjoint. Mais, loin d'être investis d'une fonction uniquement cathartique, de remède contre la solitude, ils font au contraire partie, avec la maison individuelle et le jardin, d'une sorte de kit du bonheur parfait de la famille française moyenne. De plus en plus anthropomorphisés, ils sont l'objet de toutes les attentions ; rien n'est trop beau ni trop cher pour eux, pour leur nourriture, leurs soins, leur santé (d'où la prolifération des cliniques vétérinaires dans les villes).

Désormais généralisé dans une population de plus en plus urbanisée ou « rurbanisée », en tout cas maintenant coupée de ses lointaines racines paysannes, le modèle dominant de l'animal de compagnie tend en outre à englober d'autres catégories d'animaux : divers animaux domestiques (furets, lapins et porcs nains), commensaux (rats, souris) ou exotiques (varans, serpents divers, mygales) qu'une mode récente a promu au rang de « nac » (nouveaux animaux de compagnie) ; le cheval, « animal intermédiaire », qui, depuis qu'il a quitté la sphère de l'utilitaire pour celle des loisirs, est devenu l'animal préféré des Français après le chien et le chat, et voit son statut tendre vers celui de l'animal de compagnie (Digard 2007 [2004] : 195-200) ; la faune sauvage, enfin, à propos de laquelle se multiplient les documentaires télédiffusés plus ou moins larmoyants présentant loups, ours, grands félins ou requins comme de paisibles et inoffensives créatures que l'homme, diabolisé, ne cesserait de persécuter sans raison, alors qu'il serait à coup sûr plus exact et plus éclairant d'insister sur les « cascades trophiques » que la diminution des populations de ces grands prédateurs ne manque pas de provoquer (Estes *et al.* 2011).

Dans le système des relations des Français aux animaux, la faune sauvage (au demeurant de moins en moins « sauvage », car elle est désormais gérée, régulée, reconstituée, protégée, agrainée ou affouragée...) occupe une position symétrique et inverse de celle des animaux de compagnie : symétrique parce que les deux catégories d'animaux jouissent du même statut sommital et partagent la même « inutilité »<sup>1</sup> ; position inverse parce que, tandis que les animaux de compagnie représentent le summum de l'anthropisation et sont appréciés précisément pour cette

1. Par définition, les animaux sauvages ne font l'objet d'aucune exploitation à des fins utilitaires, industrielles ou commerciales, les chasseurs eux-mêmes ne comptant nullement sur le gibier pour se nourrir.

proximité, les animaux sauvages doivent au contraire leur aura au sentiment (en partie illusoire, on l'a vu) qu'ils sont « indemnes » de toute action humaine, qu'ils ne sont pas « contaminés » par l'homme, ce dernier étant perçu par le manichéisme écologiste moderne comme l'incarnation de la malveillance.

### **Le creusement de l'écart entre animaux de rente et animaux de compagnie**

La conjonction des phénomènes évoqués dans les deux précédentes sections révèle donc une hiérarchisation très nette entre une plèbe animale, les animaux de rente, et une élite animale, les animaux de compagnie. Alors que ces derniers sont omniprésents et manifestement survalorisés, les premiers apparaissent d'autant plus marginalisés, dissimulés, méprisés qu'ils sont intensément exploités. La différence est amplifiée par une tendance historique, constante depuis la fin du Moyen Âge, à la miniaturisation des animaux de compagnie et à la mastodontisation des animaux de rente.

Plus encore : entre les animaux de rente et les animaux de compagnie, entre l'ostracisation des premiers et l'exposition ostentatoire des seconds, l'écart ne cesse de se creuser, sous la double influence de la concentration, de la spécialisation et de l'industrialisation croissantes des élevages laitier et d'embouche, ainsi que de la mercantilisation à outrance du phénomène animaux de compagnie. Ceux-ci représentent en effet un budget considérable<sup>2</sup> et un chiffre d'affaires annuel en proportion, proche de quatre milliards d'euros ! Face à cette manne, l'industrie agro-alimentaire hésite de moins en moins, dans ses campagnes publicitaires, à faire vibrer la corde sentimentale, contribuant ainsi à l'anthropomorphisation démesurée des animaux de compagnie<sup>3</sup>.

### **La radicalisation de la mouvance animalitaire**

Le monde de la protection animale constitue une nébuleuse complexe de quelque 280 associations rien que pour la France (Burgat 1997b), depuis les « Amis du tourteau » jusqu'à la vieille et (pas toujours) respectable SPA, fondée au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, auxquelles s'ajoutent maintenant les très prospères et très actives (notamment dans le domaine juridique) Fondation Brigitte Bardot ou Ligue des droits de l'animal.

2. En France, dans le budget moyen des ménages, la part des animaux de compagnie, notamment pour leur nourriture, est égale à celle des transports en commun, avion et bateau compris.

3. Avec son cortège de manifestations comme, par exemple, le parfum pour chien *Ô my dog* ou les défilés de mode canine de la styliste Marie Poirier.

Le changement tient, ici, à quatre phénomènes concomitants, en premier lieu au glissement progressif de la notion de « *protection* animale », conçue comme un *devoir* de compassion de l'homme, à la notion de « *droits* de l'animal » et même, pour les militants les plus radicaux, à celle de « *libération* animale » au nom de l'« anti-espécisme » ou, en français courant, « antisépécisme ». Ces notions, popularisées par Peter Singer (1993 [1975]), appellent d'emblée quelques commentaires. L'anti-espécisme se définit comme l'opposition à l'« spécisme », c'est-à-dire à l'attitude qui consiste à refuser aux autres espèces ce que l'on revendique pour la sienne. Selon ce principe, quiconque est, par exemple, opposé à la peine de mort pour les humains, se doit logiquement de refuser également l'abattage des animaux de boucherie, la chasse, la pêche, l'élimination des prédateurs, des rongeurs et des insectes nuisibles, des parasites, etc. La notion d'espécisme est calquée sur celle de racisme pour l'espèce humaine. Les deux n'ont pourtant rien de comparable : alors que le racisme tient son caractère monstrueux de la non-existence des races chez l'homme, l'espécisme est absurde, puisque les espèces existent bel et bien, qu'elles ont un contenu biologique qui dresse entre elles des barrières génétiques généralement infranchissables (sauf rares cas d'hybridation). L'anti-espécisme n'est donc rien d'autre qu'un choix philosophique, qui cherche à se justifier *a posteriori* par des arguments scientifiques mal compris ou volontairement falsifiés : homme et chimpanzé présentés comme presque semblables en vertu de leurs 98 % de gènes communs (en oubliant les 2 % de gènes qui ne sont pas communs, les « gènes-clés » ou « gènes commutateurs », qui font toute la différence) ; mot « animal » toujours employé au singulier pour mieux le poser en symétrique de l'homme (malgré l'existence d'une dizaine de millions d'espèces animales, avec lesquelles il est inconcevable d'entretenir des rapports identiques) ; etc.

Deuxième aspect de la radicalisation : la cause animalitaire est désormais activement défendue, soutenue, poussée auprès des autorités nationales et internationales par un *lobbying* à l'anglo-saxonne, extrêmement puissant et organisé, ainsi, sur le terrain, que par des groupuscules hyperactifs, certains très violents, au point d'être classés, aux États-Unis, comme la deuxième menace terroriste après l'activisme islamiste<sup>4</sup>.

Troisièmement, les revendications animalitaires sont aspirées dans une spirale du toujours plus qui les entraîne inexorablement vers des dérives extrémistes. C'est ainsi, par exemple, que l'on a pu voir, aux « Rencontres

4. Cf. le roman policier très documenté de Jean-Claude Rufin (2007) et l'enquête sociologique d'Isacco Turina (2010).

Animal et Société » organisées au printemps 2008 par le ministère de l'Agriculture, la demande de « bien-être animal » (Burgat & Dantzer 2001) se muer d'abord en exigence d'introduction dans le Code civil, pour les animaux en tant qu'« êtres sensibles », d'une troisième catégorie intermédiaire entre les personnes et les biens, avec les conséquences juridiques et économiques que l'on imagine, puis en revendication de « droits de l'animal » au nom de la « Déclaration universelle des droits de l'animal », parodie de la Déclaration des droits de l'homme, auto-proclamée en 1978. Plus généralement, c'est la même logique qui pousse les « végétariens » (opposés à la consommation de viande) à devenir « végétaliens » (opposés à la consommation de tout produit d'origine animale), puis « véganiens » (opposés à tout élevage et utilisation d'animaux), et la *deep ecology* à se préoccuper de la défense des arbres, des fruits et des légumes au nom de l'anti-espécisme. C'est encore et toujours la même logique qui, finalement, conduit l'anti-espécisme à mettre en accusation et à diaboliser l'homme, et à se muer ainsi en un spécisme anti-humain, donc en anti-humanisme.

Quatrièmement et enfin, il y aurait beaucoup à dire de l'envahissant mot d'ordre de « bien-être animal », traduction abusive de l'anglais *welfare* qu'il serait plus exact de rendre par « bien-traitance » (Picard, Porter & Signoret 1994). Loin d'être l'expression d'un « juste milieu »<sup>5</sup>, il n'est au contraire qu'un leurre subjectif et hypocrite (cf. Bourdon 2003 ; Digard 2009b : 102-105 ; Porcher 2004 et 2011 : 109-117). En effet, si l'on veut adopter le point de vue des animaux, ses critères s'avèrent très difficiles à établir. Si c'est le point de vue des éleveurs que l'on choisit, on ne peut manquer de se demander lequel d'entre eux se montrerait assez incompetent ou assez stupide pour livrer, sauf accident, sur le marché des animaux qui ne seraient pas « en état ». Pour certains technocrates internationaux, le « bien-être animal » n'est qu'un moyen cynique d'imposer des normes de production dont on sait par avance qu'elles sont hors de portée des plus démunis. Que penser, enfin, de ces agronomes ou zootechniciens sans conscience qui travaillent à l'élaboration, pour le bétail européen, de critères de « bien-être » (satiété, sommeil, confort...) qui sont inconnus d'un bon tiers de l'humanité ?

5. Comme voudrait le faire croire Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (2008).

La zoomanie et le militantisme animalitaire occidentaux pourraient apparaître comme d'anodines lubies s'ils n'étaient pas accompagnés, confortés, encouragés, justifiés par d'autres évolutions, celles-là « intellectuelles » (pour ne pas dire « scientifiques »), qui concourent de proche en proche à l'émergence de l'animalisme.

### **Un lent basculement de la hiérarchie des valeurs depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle**

Ces évolutions interviennent dans un contexte marqué par une modification lente mais continue, depuis plusieurs siècles, des idées et des sensibilités concernant la nature et les animaux, en particulier par la diffusion de l'écologisme (à ne pas confondre avec l'écologie) qui, après avoir trouvé ses racines dès le XIX<sup>e</sup> siècle dans le romantisme, acteur de la remise en cause de la place prééminente de l'Homme au profit de celle de la Nature, pourrait, dit-on, devenir l'idéologie dominante du XXI<sup>e</sup> siècle... Dans le prolongement des sensibilités romantiques, en effet, l'écologisme repose sur une vue manichéenne du monde, caractérisée par une perception pessimiste de l'homme en tant qu'être essentiellement nuisible, et par une vision angélique et idéalisée de la nature, réputée fondamentalement belle et bonne.

Apparues dans la foulée de la Révolution française, les idées de compassion envers les animaux et de leur protection s'installent elles aussi dans les pratiques à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la fondation de la SPA en 1845 et l'adoption, en 1850, de la loi Grammont contre les mauvais traitements aux animaux domestiques en public (Agulhon 1981 ; Pelosse 1981-1982). Ces idées connurent un regain de diffusion à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle du fait de la convergence du mouvement protectionniste et du mouvement féministe, ce dernier considérant les femmes et les animaux comme également victimes des hommes<sup>6</sup>.

Comment ne pas noter aussi, en toile de fond, la lente érosion de l'humanisme des Lumières sous la pression conjuguée du capitalisme triomphant et des idéologies postmodernistes ? Revers de l'idéalisation de la Nature et de la compassion envers les animaux, la diabolisation de l'Homme ou, en tout cas, sa péjoration a été accentuée, avec la fin des grands « ismes » (cynisme excepté), par l'entrée de l'Occident dans la « postmodernité » (Lyotard 1979) ou la « surmodernité » (Balandier 2005),

6. Cf. Adams (1995) et Pierre (1997) qui distingue et oppose en outre « protection d'utilité », pour l'éducation publique, et « protection de sensibilité », porteuse de misanthropie.



caractérisées par l'hyper-relativisme pour lequel « tout se vaut », par la « vie liquide » où tout est jetable (Bauman 2006), par le changement pour le changement, par le brouillage généralisé des différences (entre les sexes, entre les générations, entre la liberté et l'individualisme...), etc.

Tel est l'environnement idéologique général où apparaissent, dans les sciences de l'homme et de la société, ainsi que dans certains domaines contigus, plusieurs approches nouvelles de la question des rapports hommes/animaux.

### **Accélération et amplifications contemporaines**

Une imposante bibliographie, surtout en anglais, témoigne de l'ampleur et de la vigueur de ces prolongements<sup>7</sup>. Plusieurs champs ou courants peuvent être distingués.

Premiers par la chronologie, puisqu'ils se réclament de l'utilitarisme de Jeremy Bentham (1748-1832), les philosophes animalistes ont érigé en vulgate la dénonciation de la théorie de l'« animal-machine », qu'ils attribuent à tort à Descartes confondu avec Malebranche (Cottingham 2009). Qu'ils avouent ou non leur « impuissance à définir un quelconque propre de l'homme » (Fontenay 1998 : 13), leur point commun est de s'employer à minimiser ou à gommer toute différence entre l'homme (*human animal*) et les animaux (*non human animals*)<sup>8</sup>. D'où le genre de questions que posent sans rire ces philosophes en mal de paradigme : « Mon chien est-il libre ? » (Dortier 2008). Le courant philosophique animaliste s'inscrit dans celui, plus large, de la philosophie écologiste qui considère que « nous ne pouvons plus séparer ce qui relève des actions humaines et ce qui est de l'ordre des forces naturelles, d'où la nécessité d'une morale non anthropocentrée, qui promeuve la nature au rang de sujet à respecter » (Dalsuet 2010) – profession de foi bien représentative de ce qu'on pourrait qualifier de « romantisme postmoderne ». Toujours est-il que le bruit de ce courant tend à couvrir les rares voix discordantes comme celles de Luc Ferry (1992), de Jean-Marie Meyer et Patrice de Plunkett (2008), de Florence Eibl (2010) et même, malgré son envergure et sa portée, celle de Francis Wolff (2010).

Dans le sillage de la philosophie animaliste d'où il tire sa justification intellectuelle, le militantisme animalitaire œuvre pour un autre traitement des animaux (Digard 2009b), avec toutefois, on l'a vu, une différence de degré entre, d'une part, une voie classique, qui considère les animaux

7. Outre les références ci-dessous, cf. celles, nombreuses, répertoriées par Chartrand & Duhaime (2002).

8. Cf., sous des formes et à des degrés divers : Chapouthier (1990) ; Burgat (1997) ; Larrère & Larrère (1997) ; Fontenay (1998) ; Jeangène Vilmer (2008).

comme des *objets* de droit envers lesquels l'homme aurait des *devoirs* (de protection, de bien-traitance, etc.), et, d'autre part, une voie nouvelle, plus radicale, qui prône de faire des animaux, à l'instar des personnes, des *sujets* de droit. C'est ce que revendiquent, par exemple, la « Déclaration universelle des droits de l'animal » (au singulier !) de 1978 ou le « Rapport sur le régime juridique de l'animal » (toujours au singulier !) remis en 2005 au garde des Sceaux par la magistrate Suzanne Antoine favorable à la réforme en ce sens du Code civil (Coulon & Nouët 2010).

Les changements concernent aussi plusieurs disciplines scientifiques. En éthologie, la violence et la domination constituaient encore, il n'y a pas si longtemps, les grands principes explicatifs des comportements animaux (Lorenz 1969). Aujourd'hui, ces notions ont cédé la place à celles de coopération et de solidarité : ainsi, la « famille idéale » se trouverait chez les mangoustes (Rasa 1990) et les babouins seraient « presque humains » (Strum 1990). Parallèlement à ce changement de paradigme, s'est opéré un double mouvement. D'abord, un mouvement de déclassement de l'homme : amorcé par la sociobiologie qui entend étudier les humains comme des animaux (*human animals*), au moyen de la seule biologie<sup>9</sup>, ce mouvement a été amplifié, à la suite de Desmond Morris (1968), par une certaine éthologie moins soucieuse de rigueur méthodologique que d'exploitation d'un juteux filon éditorial (De Waal 2006 ; Picq 2012). Le second mouvement, corollaire du premier, est un mouvement de promotion des animaux vers des positions phylogénétiques et taxonomiques pas si éloignées de celle de l'homme puisque, désormais, les animaux « penseraient » (Griffin 1988 [1984]) et auraient de la « culture »<sup>10</sup>. En fait, les éthologues qui trouvent de la « culture » aux animaux mobilisent à cet effet une définition *a minima* de ce concept, que les biologistes utilisent en réalité depuis longtemps pour désigner « tout ce qui, dans le comportement d'un animal, est acquis au cours de l'existence par imitation d'autres membres de la population, et non pas transmis génétiquement » (Dubois 2008) – définition qui est évidemment très éloignée de celle des anthropologues (Godelier 1998).

Aux États-Unis, un effort de synthèse de ces diverses mouvances s'est fait jour sous le nom d'*animal studies*. Celles-ci prônent une « éthologie pour les sciences humaines », ainsi qu'une « épistémologie critique » des manières de penser les relations hommes/animaux, manières de penser qu'elles considèrent comme « polluées par notre notion du "propre

9. Edward O. Wilson (1975), qui en fut l'un des principaux promoteurs, était spécialiste des fourmis. Cf. aussi Christen (2009).

10. Marshall Thomas (1995) pour les chiens, (2004) pour les chats ; Joulain (2000) pour les chimpanzés.

de l'homme" ». L'un de leurs principaux représentants en France (du moins s'en réclame-t-il), Dominique Lestel, reprend et approfondit l'idée de sociétés et de sociabilités « hybrides » chaque fois que des sociétés humaines développent des relations privilégiées, non symbiotiques et non prédatrices, impliquant des « partages de sens, d'intérêts et d'affects », dans des « agencements parfois très complexes et d'une très grande créativité », avec au moins « une *autre* espèce *animale* » (c'est moi qui souligne) ou même avec des robots (Lestel 2006).

La dernière mais non la moindre des intrusions animalistes dans le champ scientifique a emprunté les traits d'une anthropologie critique poststructuraliste, moniste et hyper-relativiste. Sous cette étiquette encore indécise et provisoire, je range principalement la démarche de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture* (2005). Rappelons que cet auteur y place sur le même plan, dans un même « système de distribution de propriétés », quatre ontologies qu'il désigne par des termes classiques – naturalisme (l'« ontologie moderne »), animisme, analogisme et totémisme –, mais pris dans des sens nouveaux, fondés sur la ressemblance ou la différence des intériorités ou des physicalités des « existants », êtres vivants, choses ou esprits (*Ibid.* : 176). J'ai dit ailleurs (Digard 2006) toutes les réserves que m'inspire ce « monde plié en quatre » (*Libération* du 17 novembre 2005) : après avoir tellement peiné à nous débarrasser de catégories anthropologiques obsolètes, il nous faudrait maintenant caser les sociétés et les cultures dans l'une ou l'autre de ces quatre ontologies ? Et d'ailleurs, pourquoi quatre plutôt que trois ou six ? Et, pourquoi pas celle du « fétichisme » qui, du président de Brosses jusqu'à Freud puis Lacan, a pas mal tourmenté la pensée de l'*être-là* qui n'est pas là ? Bref, je doute que ces ontologies soient applicables, et je ne vois pas en quoi elles constituent une avancée, mais elles ne sont pas ici ma cible ; la critique que je voudrais adresser à Philippe Descola porte sur un autre aspect, particulier mais essentiel, du modèle qu'il propose : au motif, du reste discutable, qu'« il est désormais difficile de faire comme si les non-humains n'étaient pas partout au cœur de la vie sociale » (Descola 2005 : 15), notre auteur entend repenser le domaine et les outils de l'anthropologie « de manière à inclure dans son objet bien plus que l'*anthropos*, toute cette collectivité des existants liée à lui et reléguée à présent dans une fonction d'entourage » (*Ibid.*). L'anthropologie serait donc appelée, dans le projet descolien, à n'être plus la science de l'homme mais celle des « existants »... Philippe Descola n'a d'ailleurs fait que suivre en cela Bruno Latour dont l'« anthropologie symétrique » (2001) proposait « d'élargir la gamme des acteurs » en y incluant les « non-humains » (2006 : 93-101) – idée qui traînait déjà dans plusieurs campus américains...

Le premier risque engendré par cette ambition est celui d'une dilution de la discipline anthropologique et de son objet, qui n'ont pas besoin de cela : qu'advierait-il, par exemple, d'une entomologie qui prétendrait inclure dans son champ l'ensemble des arthropodes ? Le second risque est que ce livre brillant et érudit qu'est *Par-delà nature et culture* encourage et apporte malgré lui une caution, des lettres de noblesse, un lustre inespérés à des courants de pensée qui en sont singulièrement dépourvus. On peut en effet craindre que l'anthropologie élargie prônée par Philippe Descola suscite des vocations d'imitateurs et inspire des travaux qui n'auraient de scientifique que le nom, travaux dont des écologistes extrémistes, partisans aveugles de l'« anti-espécisme », soutenus par quelques philosophes égarés, ne manqueront pas de se saisir pour conforter et justifier leurs rêves les plus utopiques de « nouveau contrat » ou de « fusion » avec la nature, ou encore de « libération animale », toutes outrances qui ne font évidemment que compliquer les problèmes et éloigner les solutions.

### Manifestations et publications récentes

Les différentes disciplines et courants de pensée qui viennent d'être évoqués forment en effet un terreau sur lequel n'ont cessé de proliférer, depuis une dizaine d'années, colloques et publications qui, tout en s'inscrivant dans le champ des sciences de l'homme et de la société, ont en commun de chercher à gommer toute différence entre l'homme et les animaux. Pour ne pas alourdir inutilement ce texte, le florilège ci-dessous sera limité à la France.

Les vannes de l'animalisme en anthropologie ont été ouvertes en 2000 par un numéro spécial de *Terrain* intitulé « Les animaux pensent-ils ? », introduit par Gérard Lenclud, avec des contributions de Frédéric Joulian, Joëlle Proust, Véronique Servais, etc., dont j'ai immédiatement publié un compte rendu alarmiste et prémonitoire (Digard 2000).

Une multitude d'épigones ont ensuite proliféré dans le sillon creusé par Philippe Descola et/ou Dominique Lestel (la paternité est ici difficile à établir tant les rejetons sont méconnaissables). Parmi eux, Albert Piette, professeur d'ethnologie à Amiens, puis à Nanterre, prône une « ethnographie du fait socio-animal » (2002), tandis que son élève Marion Vicart se livre, en observant sa chienne Moksha ou une femelle macaque rencontrée dans la forêt de Kintzheim en Alsace, à des exercices de « phénoménographie équitable » (2008, 2010). De son côté, Dominique Guillo publie un « essai de sociologie interspécifique » des « sociétés anthropocanines » (2009 : 294). Sophie Houdart se préoccupe, quant à elle, de manière plus large, moins frustrée, mais non moins équivoque, de faire appel aux « non-humains » pour « repeupler les sciences sociales »

(Houdart & Thiéry 2011). À lire tous ces auteurs, on ne peut que se demander si les sciences sociales ne manquent pas plus de rigueur que d'objets, et ce qu'elles ont à gagner à être ainsi transformées en auberge espagnole, ce qu'elles ne sont déjà que trop.

Ces doutes n'ont visiblement pas effleuré les chercheurs qui se sont récemment groupés en réseaux autour des thèmes animalistes. Le premier en date est, à ma connaissance, l'association IPRAZ (« Imaginaires, pratiques, relations anthropozoologiques ») fondée par Emmanuel Gouabault, de l'Université de Genève, et Jérôme Michalon, de celle de Saint-Étienne, où fut organisé un premier colloque « Relations anthropozoologiques »<sup>11</sup> en 2008, suivi d'un deuxième à l'Université de Genève en 2010, puis d'un troisième à l'ENS de Lyon, en 2011... Entre-temps, au Mans en 2009, le journal *Le Monde* avait consacré ses « Rencontres philosophiques » à la question de savoir « Qui sont les animaux ? ». On peut trouver décrits, dans les actes de ces rencontres (Birnbbaum 2010), plusieurs traits ou indices d'un « tournant animaliste » en anthropologie, notamment celui-ci, dû à Frédéric Keck, auteur par ailleurs d'une vaste enquête sur la peur collective de la grippe aviaire analysée comme un « mythe » (Keck 2010a) :

« Les sciences sociales se sont constituées au XIX<sup>e</sup> siècle pour répondre à la question : “Les classes populaires et les peuples colonisés ont-ils les mêmes droits que les élites européennes ?” [...]. De même aujourd'hui, les sciences sociales peuvent répondre à la “question animale”, les animaux ont-ils les mêmes droits que les humains et comment les appliquer dans les fermes et les laboratoires ? » (Keck 2010b : 136-137).

Plus récemment, le 17 janvier 2011 à la Maison européenne des SHS de Lille, s'est tenu un colloque international « Études animales, perspectives françaises » où furent présentées plusieurs communications symptomatiques : outre la désormais sempiternelle « Contestation du système cartésien de la “bête machine” » ici récitée par Peter Sahlins venu tout exprès de Berkeley, on entendit Catherine Rémy (CNRS) parler de l'étude des « relations hybrides » et de la « commune corporalité » des hommes et des animaux ; Pierre Serna (Université Paris 1) se demander : « L'animal est-il un citoyen comme un autre pendant la Révolution ? » ; Éric Baratay (Université Lyon 3) projeter d'« Écrire l'Histoire du point de vue de l'animal [...] pour voir comment ils vivent, perçoivent, ressentent les phénomènes historiques dans lesquels les hommes les entraînent », etc. Ce dernier auteur vient du reste de développer son questionnement dans un livre (Baratay 2012) à l'érudition très orientée et dont le propos

11. Les actes de ce colloque ont été publiés dans la revue *Sociétés* (2010, 108), chez De Boeck à Liège.

consiste pour l'essentiel à réduire les relations entretenues par les hommes et les animaux au cours de l'histoire à une suite ininterrompue de mauvais traitements infligés par les premiers aux seconds, traitements tellement exagérés qu'il aurait été en effet étonnant que les animaux ne les ressentissent point, CQFD ! Dans la même veine, paraît également cette année 2012 dans *Études rurales* un numéro spécial, « Sociabilités animales » (n° 189), comportant, entre autres morceaux de bravoure, une ethnographie d'un troupeau de vaches qui vaut son pesant de foin – ensemble concocté par Florent Kohler, de l'université de Tours, l'un des nouveaux chantres de l'« anthropologie des non-humains »...

Comment, enfin, ne pas évoquer aussi, au risque de lasser le lecteur, ces colloques à répétition, sans publication, dont le seul but semble être d'occuper le terrain en réunissant toujours les mêmes personnes, entre lesquelles, à l'abri des contradicteurs, circule en boucle la « bonne parole » : du 2 au 9 juillet 2010 à Cerisy sur « Ce que nous savons des animaux », en insistant, précisait le programme, sur la « multiplicité » de ce savoir, intention affichée aussitôt contredite par la liste des participants, toujours les mêmes et eux seuls : Vinciane Despret, Raphaël Larrère, Florence Burgat, Georges Chapouthier, Isabelle Stengers, etc. ; en octobre 2011 à Rennes, après Abou Dhabi, Cape Town, Delhi, Londres, New York, Oslo, San Francisco, Newcastle (Australie, en 2009), Sydney (en 2010) et avant Utrecht (en 2012), un énième colloque « Minding Animals » avec, encore et toujours, pour les Français, Florence Burgat, Élisabeth Hardouin-Fugier, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer...

Et, comme si l'extension du champ de l'anthropologie hors des limites du raisonnable ne suffisait pas, ces pionniers de l'anthropologie animaliste ne reculent devant aucune outrance interprétative. La forme la plus bénigne de cette outrance est l'abus – pour ne pas dire : l'imposture – métaphorique. En voici un premier exemple : du 12 septembre 2007 au 20 janvier 2008 a eu lieu au Parc de la Villette à Paris une exposition « Bêtes et hommes » dont le commissaire était Vinciane Despret ; à une question du journaliste Bertrand Le Gendre sur la présence de loutres et de vautours montrés en cage à l'entrée de l'exposition, Vinciane Despret répond que ces animaux sont « nos invités [...] pour témoigner au nom des autres animaux » (*Le Monde* du 7 octobre 2007). Un second exemple est puisé dans l'ouvrage *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, déjà cité (Houdart & Thiéry, eds 2011) et auquel, soit dit en passant, *Le Monde les Livres* du 4 février 2011 a consacré deux pages titrées « Faire une place aux non-humains » ; étudiant l'utilisation de mollusques bivalves du genre *Corbicula* comme « sentinelles biologiques » de l'état des cours d'eau douce, deux des contributeurs

du livre écrivent : « Avec l'accord des autres organismes vivants habilités par les scientifiques à parler pour les rivières, les *Corbicula* pourraient certainement aussi nous suggérer d'autres façons de faire [...] l'environnement » (Gramaglia & Sampaio da Silva 2011 : 232). À la lecture de ces lignes, on ne peut s'empêcher d'imaginer Éric Baratay s'indignant : leur a-t-on demandé leur avis, à ces vautours, à ces loutres, à ces mollusques ?

La forme maligne de l'outrance est le délire interprétatif, heureusement, la plupart du temps, caricatural et donc plus risible que crédible. Là encore, deux exemples. Ayant observé le comportement de jeunes chimpanzés des deux sexes manipulant des bâtons, deux chercheurs en éthologie de Harvard concluent que les mâles s'en servent comme d'armes et les femelles comme de poupées... (Kahlenberg & Wrangham 2010). Mais, c'est certainement au second exemple – tiré de la thèse soutenue par Cédric Sueur en 2008 à Strasbourg et intitulée *De la démocratie participative chez les singes. Étude comparative de l'influence des relations sur l'organisation des déplacements collectifs chez deux espèces de macaques* – que revient la palme<sup>12</sup>. De quoi s'agit-il ? L'auteur a observé le comportement d'une troupe de macaques à la recherche de nourriture : la troupe hésite entre un arbre fruitier et un point d'eau, puis se scinde entre les deux directions, et enfin se regroupe, la troupe minoritaire ayant rejoint la troupe majoritaire. Conclusion de l'auteur : ce sont les singes, et non les hommes, qui ont inventé la démocratie (ici confondue avec le gréganisme) !

Le surprenant florilège qu'on vient de parcourir confirme, s'il en était besoin, le diagnostic le plus pessimiste : oui, un tournant animaliste est bien en passe de se produire en anthropologie. Au train où vont les choses, je ne serais d'ailleurs pas surpris qu'un jour prochain quelque chercheur « innovant », comme on dit maintenant, ne tente de nous convaincre qu'on ne naît pas humain ou animal, mais qu'on le devient, et que c'est être affreusement « essentialiste » – injure suprême de nos jours – que de penser autrement... Pire encore, cette évolution confère de la vraisemblance au scénario-catastrophe dressé, non sans humour (noir), par Philippe Muray : « La civilisation nouvelle ["hyperfestive"], pour se débarrasser de l'humanité, s'emploie activement [...] à la *zoologiser* » (Muray 2010 [2000] : 68). Et plus loin :

« Lorsque cette action positive en faveur de l'égalité des chances pour le monde animal aura porté ses fruits, et que des anomalies qui jusque-là paraissaient naturelles ou fatales seront devenues inadmissibles, alors toutes les capitales du monde organiseront

12. Ladite thèse a du reste été couronnée par le prix de thèse du journal *Le Monde* dans la catégorie... « Sciences exactes » !

des défilés monstres, des espèces de *Zoo Prides* ou d'*Animal Parades* [...]. Et ainsi se trouvera célébrée, par une sorte de Nuit du 4 Août planétaire, l'abolition de l'*espécisme*, où se résumait depuis des siècles le crime de distinguer encore un monde humain d'un monde animal. Cette abolition, bien évidemment, sonnera aussi le début de la chasse aux derniers animophobes, donc de la mise en place de nouveaux instruments de droit pénal [...]. Ainsi se trouvera également comblé, et aux applaudissements unanimes, un nouveau *vide juridique* » (*Ibid.* : 474-475).

Mais, déjà, la réalité a dépassé la fiction, au moins en horreur : depuis mai 2011, aux États-Unis, des condamnés à mort sont exécutés par injection d'anesthésiants pour animaux (*Le Monde* du 19 et du 21 mai 2011)...

## Bilan et perspectives

### Il n'y a pas d'histoire autonome des idées

Zoomanie populaire, animalitarisme militant et animalisme intellectuel sont liés, se recouvrent en partie et se nourrissent les uns des autres. Tandis que la zoomanie a suscité un « politiquement correct » qui participe et génère de la misanthropie<sup>13</sup>, les thèses animalistes, de leur côté, se montrent porteuses des germes d'un nouvel obscurantisme : elles alimentent le déni du propre de l'homme, déni qui ne veut voir que la continuité biologique avec les autres espèces, et reste aveugle au hiatus dans les œuvres, témoin d'un saut évolutif, qualitatif aussi bien que quantitatif, dans un processus génétique et neurologique d'homínisation qui n'a pas duré moins de vingt-cinq millions d'années ! Les thèses animalistes participent au discrédit de la science en abondant dans le sens de ceux qui la présentent comme un discours ou une « ontologie » parmi d'autres. Par une sorte de processus pervers, les sciences de l'homme et de la société, au motif, juste, que tout n'est pas que matière, donnent particulièrement prise à cette péjoration : en s'intéressant aux représentations plus qu'aux pratiques et/ou en confondant les unes et les autres, en se laissant aller à leurs penchants pansymbolistes et métaphoristes qui permettent de dire tout et son contraire – parangon de cette tendance : Edouardo Viveiros de Castro (2009) ! –, elles creusent comme à plaisir l'écart qui les sépare des sciences physiques et biologiques, non sans susciter de la part de ces dernières railleries ou mépris, dont témoignent les qualificatifs de « sciences molles », d'*Impostures intellectuelles* (Sokal & Bricmont 1997) et, dernièrement, de *bullshitology* (Frankfurt 2005 ; cf. aussi Elster 2010). Si tournant animaliste il y a bien en anthropologie, nul doute, donc, que ce soit aussi un tournant obscurantiste.

13. « Plus je connais les hommes, plus j'aime les animaux », ai-je cent fois entendu au cours de mes enquêtes en France (Digard 2005 [1999] : 194).



Pour ne pas en rester sur ces propos pessimistes, et au risque d'aggraver mon cas de tenant d'un humanisme à bout de souffle et de vestige d'un positivisme dépassé, je souhaiterais terminer en essayant de dégager malgré tout quelques perspectives.

### **Une synthèse est possible**

Le paradigme animaliste, le dépassement de l'opposition nature/culture, le *Naturalistic Turn* de Brian Leiter (2004), etc., sont présentés comme l'un des grands tournants intellectuels et scientifiques de ces vingt dernières années, aussi bien par ceux qui s'inscrivent dans cette évolution (Dortier 2010) que par ceux qui la critiquent (Wolff 2010). Les uns et les autres décrivent l'évolution actuelle comme le remplacement d'un paradigme, celui de l'« homme structural » (*Ibid.*), par un nouveau paradigme, celui de l'« homme neuronal »...

N'y a-t-il pas une autre façon d'envisager les choses ? Les deux approches ne sont-elles pas complémentaires, indissociables même ?

Il serait, me semble-t-il, scientifiquement plus productif de viser une continuité et/ou une collaboration plutôt qu'une opposition entre sciences de l'homme et de la société et sciences de la vie, entre anthropologie sociale et culturelle et anthropologie physique et biologique. Je pense notamment ici aux travaux des neurobiologistes tels que ceux de Lionel Naccache sur les différences entre information et connaissance (2010) ou d'Antonio Damasio sur le cerveau humain comme organe social se construisant au contact d'autres cerveaux (2010) : en les lisant, on se prend à penser que nos « humanités » ne vont bientôt plus peser lourd face aux découvertes des neurosciences... N'est-ce pas dans ce cadre unifié que devrait être reconsidérée la distinction entre « nature » – ce qui est « donné » – et « culture » – ce qui « se cultive » –, tant il est vrai que la culture fait partie de la nature de l'homme ?

### **Pour une approche positive des faits sociaux et culturels**

Il y a un instant, je brocardais la propension des anthropologues à se laisser aller à certains de leurs penchants ésotériques qui permettent de dire tout et son contraire, et à creuser ainsi comme à plaisir le fossé qui les sépare des « sciences dures »... Que n'a-t-on davantage médité les travers et les insuffisances que Claude Lévi-Strauss impute à la formation philosophique dans le chapitre « Comment on devient ethnographe » de *Tristes Tropiques* ! Plus d'un demi-siècle après, Vincent Debaene revient à la charge en évoquant à ce sujet « une exception française » (2010 : 86) : alors que les anthropologues anglo-saxons se concentrent « sur les règles de succession, l'économie et le régime foncier », leurs homologues français

préfèrent se pencher « sur l'art et la mythologie » et « font des films » ; les premiers écrivent « sobrement de manière analytique », les seconds « lyriquement, de manière expressive » ; les premiers sont doués de « pragmatisme », les seconds d'un « tempérament spéculatif et philosophique » (*Ibid.*). Quoi qu'il en soit de ces appréciations quelque peu manichéennes (et excessivement complaisantes envers nos collègues anglo-saxons), il faut bien reconnaître que les anthropologues français, à quelques exceptions près, ont montré jusqu'à présent davantage d'agilité intellectuelle que de véritable rigueur scientifique.

Outre son souhaitable rapprochement avec la biologie déjà évoqué, l'anthropologie, si elle veut conserver sa place parmi les sciences, aurait intérêt, me semble-t-il, à rechercher d'urgence les voies d'une approche *positive* des faits sociaux et culturels – j'entends par là : une approche où l'interprétation des faits serait strictement encadrée et contrôlée. Il ne saurait être question d'exposer ici un tel programme. Ses principaux éléments sont au demeurant bien connus, qu'il suffirait de mettre en œuvre avec un maximum de rigueur. Je me contenterai ici d'en rappeler quatre :

1) L'établissement rigoureux et la description précise et aussi objective que possible d'un corpus de faits constitue la base de l'ethnologie ; elle est aussi parfois sa fin car la description minutieuse du *comment* suffit bien souvent à faire surgir le *pourquoi*.

2) Une distinction s'impose entre les *pratiques*, qui sont des réalités observables, et les *représentations*, qui sont, elles, des opérations de la pensée, transmissibles uniquement par le discours. Par exemple, la *matérialité des faits* montre que les sociétés qui pratiquent la chasse tout en prêtant une humanité aux animaux sauvages, tuent et mangent ceux-ci en exerçant sur eux des actions qui ne diffèrent de celles qu'exercent ailleurs d'autres chasseurs que par les représentations que les uns et les autres se font de leurs actions respectives. Ce principe s'oppose, on l'aura compris, à la conception constructiviste, pour laquelle il n'existe pas d'autres réalités que les représentations que s'en font les acteurs sociaux. Certes, pratiques et représentations sont liées. L'accent que je prône néanmoins de mettre sur les pratiques doit se comprendre (je paraphrase ici Jean-Pierre Changeux), non « comme une prise de position idéologique [« matérialiste », selon un soupçon qui a souvent pesé sur cette orientation méthodologique], mais simplement comme l'hypothèse de travail la plus raisonnable » parce que la plus positive, au sens où c'est celle qui laisse le moins de place aux aléas de l'interprétation. Changeux

illustre d'ailleurs son propos par une citation de John Stuart Mill : « si c'est être matérialiste que de chercher les conditions matérielles des opérations mentales, [alors] toutes les théories de l'esprit doivent être matérialistes ou insuffisantes » (Changeux 1983 : 363). C'est, au fond, pour un retour au matérialisme – à ce matérialisme-là, méthodologique – que je plaide aujourd'hui.

3) La connaissance des cultures ne saurait se limiter à la vision qu'en ont ceux qui en sont les détenteurs ; en d'autres termes (que j'emprunte à une boutade de Christian Bromberger) : il ne suffit pas de tendre un micro pour faire de l'ethnographie (voir l'opposition *emic/etic*). L'ethnologue doit soumettre les discours indigènes à la critique – qui parle ? de quoi ? à qui ? dans quel contexte ? – de la même façon que l'historien procède à la critique de ses sources (archives, chroniques, inventaires...). Les discours indigènes ne sauraient donc être placés sur le même plan que la démarche scientifique qui suppose, elle – n'en déplaise au déconstructionnisme postmoderne –, des méthodes propres d'investigation, de critique, de comparaison, de vérification des faits, d'évaluation des méthodes, etc.

4) Et enfin, la science et *a fortiori* l'anthropologie ne sont pas l'apanage de l'Occident ; elles sont à vocation universelle – du moins devrait-on s'efforcer de leur donner cette dimension – ; et si une certaine dose de relativisme est nécessaire à la compréhension de la diversité culturelle qui incombe à l'ethnologie, le relativisme radical ne contribue guère, selon moi, à faire progresser la connaissance de l'identité et de l'unité de l'espèce humaine, qui constitue à mes yeux le cœur du projet anthropologique.

On voudra bien, j'espère, me pardonner ces quelques simplifications. Il reste que, même si l'air du temps semble aujourd'hui me donner tort, j'aurai probablement raison demain : l'animalisme finira par reculer devant les évidences, et – il faut souhaiter qu'on ne s'en apercevra pas trop tard – l'anthropologie sera scientifique... ou ne sera plus.

*Mondes iranien et indien, Ivry-sur-Seine*  
digard@ivry.cnrs.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : animalisme/*animalism* – animaux/*animals* – anthropologie positive/*positivist anthropology* – éthologie/*ethology* – humanisme/*humanism* – obscurantisme/*obscurantism* – relativisme/*relativism*.

Adams, Carol J.

1995 *Neither Man nor Beast. Feminism and the Defense of Animals*.  
New York, Continuum.

Agulhon, Maurice

1981 « Le sang des bêtes : le problème de la protection des animaux en France au XIX<sup>e</sup> siècle », *Romantisme. Revue des études romantiques* 31 : 81-110 [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman\_0048-8593\_1981\_num\_11\_31\_4475].

Balandier, Georges

2005 *Le Grand dérangement*.  
Paris, Presses universitaires de France.

Baratay, Éric

2012 *Le Point de vue de l'animal. Une autre vision de l'histoire*.  
Paris, Le Seuil  
(« L'univers historique »).

Bauman, Zygmunt

2006 *La Vie liquide*.  
Trad. de l'anglais par Christophe Rosson.  
Rodez, Le Rouergue  
(« Les incorrects »).

Birnbaum, Jean, ed.

2010 *Qui sont les animaux ?*  
Paris, Gallimard  
(« Folio. Essais » 543).

Bourdon, Jean-Paul

2003 « Recherche agronomique et bien-être des animaux d'élevage : histoire d'une demande sociale », *Histoire et sociétés rurales* 19 : 221-239.

Burgat, Florence

1997a *Animal mon prochain*.  
Paris, Odile Jacob.  
1997b *La Protection de l'animal*.  
Paris, Presses universitaires de France  
(« Que sais-je ? » 3147).

Burgat, Florence,

avec la collab. de Robert Dantzer  
2001 *Les Animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?* Paris, Institut national de la recherche agronomique (« Un point sur »).

Chaix, Louis & Patrice Ménéiel

2001 [1996] *Archéozoologie. Les animaux et l'archéologie*.  
Paris, Errance (« Hespérides »).

Changeux, Jean-Pierre

1983 *L'Homme neuronal*.  
Paris, Fayard (« Le Temps des sciences »).

Chapouthier, Georges

1990 *Au Bon vouloir de l'homme, l'animal*.  
Paris, Denoël (« Médiations »).

Chartrand, Martin & Jean Duhaime

2002 « L'homme et l'animal : sélection bibliographique », *Théologiques* 10 (1) : 179-205.

Christen, Yves

2009 *L'Animal est-il une personne ?*  
Paris, Flammarion.

Cottingham, John

2009 *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*.  
Oxford-New York, Oxford University Press.

Coulon, Jean-Marie & Jean-Claude Nouët

2010 *Les Droits de l'animal*.  
Paris, Dalloz (« À savoir »).

Dalsuet, Anne

2010 *Philosophie et écologie*.  
Paris, Gallimard Éducation  
(« En perspective » 210).

Damasio, Antonio R.

2010 *L'Autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*.  
Traduit de l'américain par Jean-Luc Fidel.  
Paris, Odile Jacob.

Debaene, Vincent

2010 *L'Adieu au voyage. Ethnologie française entre science et littérature*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Waal, Franz de

2006 *Le Singe en nous*. Trad. de l'américain par Marie-France de Paloméa. Paris, Fayard (« Le temps des sciences »).

Digard, Jean-Pierre

2000 « Compte rendu de *Terrain*, 2000, 34 : *Les animaux pensent-ils ?* », in *Études rurales* 153-154 : 234-237.

2005 [1999] *Les Français et leurs animaux. Ethnologie d'un phénomène de société*. Paris, Hachette Littératures (« Pluriel »).

2006 « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu ? Représentation du réel et réalité des représentations », *L'Homme* 177-178 : 413-428.

2007 [2004] *Une histoire du cheval. Art, techniques, société*. Arles, Actes Sud.

2009a [1990] *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris, Fayard (« Le Temps des sciences »).

2009b « Raisons et déraisons des revendications animalitaires : essai de lecture anthropologique et politique », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques* 131 : 97-111.

2010 « Propositions pour un avenir de l'ethnozootechnie », *Ethnozootechnie* 89 : 63-70.

Dortier, Jean-François

2008 « Mon chien est-il libre ? », *Sciences humaines. Les grands dossiers* 10 : *Les grandes questions de la philosophie* : 8-10.

2010 « L'animal humanisé et l'humain naturalisé », *Sciences humaines* 222 [n° spécial anniversaire : *Vingt ans d'idées. Le basculement*] : 10-13.

Dubois, Alain

2008 « La notion de pollution biotique : pollutions faunistique, floristique, génétique et culturelle », *Bulletin de la Société zoologique de France* 133 (4) : 357-382.

Eibl, Florence

2010 *L'Homme, un animal comme les autres ?* Paris, Edifa-Mame (« Matières à penser »).

Elster, Jon

2010 « Obscurantisme dur et obscurantisme mou dans les sciences humaines et sociales », *Diogène* 229-230 : 231-247.

Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales, ed.

1979 *Pastoral Production and Society / Production pastorale et société*. Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la MSH.

Estes, James A. et al.

2011 « Trophic Downgrading of Planet Earth », *Science* 333 (6040) : 301-306.

Ferry, Luc

1992 *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris, Grasset.

Fontenay, Élisabeth de

1998 *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard.

Frankfurt, Harry G.

2005 *On Bullshit*. Princeton, Princeton University Press.

Godelier, Maurice

1998 « Quelles cultures pour quels primates, définition faible ou définition forte de la culture ? », in Albert Ducros, Jacqueline Ducros & Frédéric Joulian, eds, *La Culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*. Paris, Errance (« Hespérides ») : 217-222.

- Gramaglia, Christelle & Delaine Sampaio da Silva  
2011 « Des mollusques pour “faire parler” les rivières », in Sophie Houdart & Olivier Thiéry, eds, *Humains, non-humains...* : 221-233.
- Griffin, Donald R.  
1988 [1984] *La Pensée animale*. Trad. de l'américain par Charlotte Vinsonneau. Préf. d'Allain Bougrain-Dubourg. Paris, Denoël.
- Guillo, Dominique  
2009 *Des Chiens et des humains*. Paris, Le Pommier (« Méléte »).
- Hemingway, Ernest  
1938 [1932] *Mort dans l'après-midi*. Trad. de l'anglais par René Daumal. Paris, Gallimard.
- Houdart, Sophie & Olivier Thiéry, eds  
2011 *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste  
2008 *Éthique animale*. Préf. de Peter Singer. Paris, Presses universitaires de France (« Éthique et philosophie morale »).
- Joulian, Frédéric  
2000 « Techniques du corps et traditions chimpanzières », *Terrain* 34 : *Les animaux pensent-ils ?* : 37-54 [<http://terrain.revues.org/951>].
- Kahlenberg, Sonia M. & Richard W. Wrangham  
2010 « Sex Differences in Chimpanzees' Use of Sticks as Play Objects Resemble Those of Children », *Current Biology* 24 : 1067-1068 [<http://download.cell.com/current-biology/pdf/PIIS0960982210014491.pdf?intermediate=true>].
- Keck, Frédéric  
2010a *Un Monde grippé*. Paris, Flammarion.
- 2010b « Les maladies animales révèlent une solidarité vitale », in Jean Birnbaum, ed., *Qui sont les animaux ?...* : 127-137.
- Larrère, Catherine & Raphaël Larrère  
1997 « Le contrat domestique », *Le Courrier de l'environnement de l'INRA* 30 : 5-17 [<http://www.inra.fr/dpenv/larrec30.htm>].
- Latour, Bruno  
2001 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte (« Armillaire »).  
2006 *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris, La Découverte (« Armillaire »).
- Leiter, Brian, ed.  
2004 *The Future of Philosophy*. Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press.
- Lestel, Dominique  
2006 « Ethology and Ethnology : The Coming Synthesis. A General Introduction », *Social Science Information* 45 : 147-153 [<http://ssi.sagepub.com/content/45/2/147.full.pdf+html>].
- Lévi-Strauss, Claude  
1955 *Tristes Tropiques*. Paris, Plon (« Terre humaine » 3).
- Lorenz, Konrad  
1969 *L'Agression, une histoire naturelle du mal*. Trad. de l'allemand par Vilma Fritsch. Paris, Flammarion.
- Lyotard, Jean-François  
1979 *La Condition post-moderne. Rapport sur le savoir*. Paris, Minuit.
- Marshall Thomas, Elizabeth  
1995 *La Vie secrète des chiens. Une anthropologue en pays canin*. Paris, Robert Laffont.  
2004 *Les Chats et leur culture*. Paris, Robert Laffont.

Meyer, Jean-Marie & Patrice de Plunkett

2008 *Nous sommes des animaux, mais on n'est pas des bêtes. Livres propos d'un philosophe sur les chiens, les chats, les singes, les loups, les ours, les chevaux, les baleines, les tigres et les hommes : entretiens*. Paris, Presses de la Renaissance.

Morris, Desmond

1968 *Le Singe nu*.  
Trad. de l'anglais par Jean Rosenthal.  
Paris, Grasset.

Muray, Philippe

2010 [2000] *Après l'Histoire*.  
Paris, Gallimard (« Tel » 348).

Naccache, Lionel

2010 *Perdons-nous connaissance ? De la mythologie à la neurologie*.  
Paris, Odile Jacob.

Pelosse, Vincent

1981-1982 « Imaginaire social et protection de l'animal : des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850 », *L'Homme* 21 (4) : 5-33 et 22 (1) : 33-51.

Picard, Michel, Richard H. Porter & Jean-Pierre Signoret, eds

1994 *Comportement et adaptation des animaux domestiques aux contraintes de l'élevage. Bases techniques du bien-être animal*.  
Paris, Institut national de la recherche agronomique (« Un point sur »).

Picq, Pascal

2012 *L'Homme est-il un grand singe politique ? Essai de primatologie politique et de pataphysique*.  
Paris, Odile Jacob.

Pierre, Éric

1997 « La zoophilie dans ses rapports à la philanthropie, en France, au XIX<sup>e</sup> siècle », *Cahiers d'histoire* 42 (3-4) : 655-675.

Piette, Albert

2002 « Entre l'homme et le chien : pour une ethnographie du fait socio-animal », *Socio-Anthropologie* 11 : *Attirances* [<http://socio-anthropologie.revues.org/index141.html#quotation>].

Porcher, Jocelyne

2002 *Éleveurs et animaux, réinventer le lien*.  
Paris, Presses universitaires de France – *Le Monde*.

2004 *Bien-être animal et travail en élevage. Textes à l'appui*. Dijon, Educagri – INRA Éd.

2011 *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*.  
Paris, La Découverte (« Textes à l'appui. Bibliothèque du MAUSS »).

Pujol, Raymond & Geneviève Carbone

1990 « L'homme et l'animal », in Jean Poirier, ed., *Histoire des mœurs, 1. Les Coordonnées de l'homme et la culture matérielle*. Paris, Gallimard (« Encyclopédie de la Pléiade » 47) : 1307-1388.

Rasa, Anne

1990 *La Famille idéale. Vie sociale des mangoustes*.  
Trad. de l'allemand par Jeanne Etoré.  
Paris, Odile Jacob.

Rufin, Jean-Claude

2007 *Le Parfum d'Adam*.  
Paris, Flammarion.

Singer, Peter

1993 [1975] *La Libération animale*.  
Trad. de l'anglais par Louise Rousselle.  
Paris, Grasset.

Sokal, Alan & Jean Bricmont

1997 *Impostures intellectuelles*.  
Paris, Odile Jacob.

Strum, Shirley C.

1990 *Presque humain. Voyage chez les Babouins*. Trad. de l'anglais par François Simon-Duneau. Paris, Eshel.

Sueur, Cédric

2008 *De la Démocratie participative chez les singes. Étude comparative de l'influence des relations sur l'organisation des déplacements collectifs chez deux espèces de macaques*. Strasbourg, Université Louis-Pasteur, thèse de doctorat [résumé par l'auteur dans *Le Monde* du 15 octobre 2009].

Turina, Isacco

2010 « Éthique et engagement dans un groupe antispéciste », *L'Année sociologique* 60 (1) : 163-187.

Vicart, Marion

2008 « Regards croisés entre l'animal et l'homme : petit exercice de phénoménographie équitable », *Ethnographiques.org* 17 [<http://www.ethnographiques.org/2008/Vicart>].

2010 « Où est le chien ? : à la découverte de la phénoménographie équitable », *Sociétés* 108 : 89-98.

Viveiros de Castro, Eduardo

2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Trad. du portugais (Brésil) par Oïara Bonilla. Paris, Presses universitaires de France (« MétaphysiqueS »).

Wilson, Edward O.

1975 *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

Wolff, Francis

2010 *Notre Humanité. D'Aristote aux neurosciences*. Paris, Fayard (« Histoire de la pensée »).



Jean-Pierre Digard, *Le tournant obscurantiste en anthropologie : de la zoomanie à l'animalisme occidentaux*. — Les rapports humains-animaux en Occident sont aujourd'hui marqués par des évolutions spectaculaires – intensification de l'exploitation des animaux d'élevage, omniprésence et survalorisation des animaux de compagnie, idéalisation des animaux sauvages –, et par l'apparition de nouvelles sensibilités – compassion –, voire militantisme animalitaire conduisant à diaboliser l'homme... La zoomanie et l'animalitarisme contemporains pourraient n'être que d'anodines lubies s'ils n'étaient pas accompagnés et confortés par d'autres évolutions, intellectuelles (scientifiques?) celles-là : philosophie animaliste, nouvelle éthologie, droit des animaux, *animal studies*, anthropologie constructiviste et hyperrelativiste, avec leur cortège de manifestations, de colloques et de publications dont le trait commun est la remise en cause des différences entre l'homme et les animaux. Tandis que la zoomanie est en passe de susciter un « politiquement correct » participant et générant de la misanthropie (« plus je connais les hommes, plus j'aime les animaux »), les thèses animalistes sont porteuses d'un nouvel obscurantisme : déni du propre de l'homme, péjoration de la science considérée comme un discours sur le monde parmi d'autres, engouement pour une anthropologie symbolique confondant représentations et pratiques, au détriment de la recherche urgente et nécessaire d'une anthropologie positive où l'interprétation des faits serait strictement encadrée et contrôlée.

Jean-Pierre Digard, *The Obscurantist Turn in Anthropology: From Zoomania to Animalism in the West*. — The relations between people and animals in the West are undergoing amazing changes: an intensified exploitation of livestock, the omnipresence and overestimation of pets, and the idealization of wild animals. New forms of sensitivity (compassion) are emerging, and even an activism on behalf of animals that demonizes human beings. This contemporary zoomania and animal activism would amount to harmless fads if they did not coincide with, and were not reinforced by, other intellectual (scientific?) trends having to do with: animal philosophy, a new ethology, animals rights, « animal studies », a constructivistic and hyperrelativistic anthropology and the accompanying demonstrations, conferences and publications that, together, cast doubt on the differences between human beings and animals. Whereas zoomania spawns a « political correctness » that fosters misanthropy – « The better I know people, the more I like animals » – « animalism » bear a new obscurantism: the denial of what is specific to mankind, the pejoration of science (said to be one form of « discourse » among others) and the infatuation with a « symbolic » anthropology that confounds representations and practices to the detriment of the necessary, urgent quest for a positive anthropology that would provide a tight framework and control for the interpretation of facts.