Entretien

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9558>

DOI : 10.4000/etudesrurales.9558

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juillet 2012

Pagination : 33-45

Référence électronique

« Entretien », *Études rurales* [En ligne], 189 | 2012, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9558> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.9558

Sergio Dalla Bernardina et **Florent Kohler** ont échangé des idées tout au long de l'année 2010, en marge et au sein du programme SCHIENA. Les questions et les réponses qui suivent présentent une synthèse de ces échanges.

FK. *Revenons sur tes débuts. Tu as publié un article remarquable dans L'Homme, en 1991¹, où tu posais le principe d'une mise à distance de l'animal au moment de le tuer. Tu relevais ce paradoxe : nous ne tuons pas des animaux parce que nous les tenons pour des choses ; nous les tenons pour des choses pour pouvoir les tuer. Par la suite, tu t'es concentré sur les modes de catégorisation et sur les savoirs locaux. Pensais-tu avoir épuisé le sujet ?*

SDB. Ce sujet, bien entendu, est inépuisable. L'article auquel tu fais référence portait sur notre mauvaise foi : nous percevons d'instinct notre proximité avec les autres espèces, et nous construisons des frontières qui nous permettent d'en disposer. On insiste beaucoup aujourd'hui sur le caractère historique (contractuel, donc fabriqué) de la nature humaine. Ce raisonnement vaut aussi pour les autres espèces : la frontière qui nous sépare d'elles fait aussi partie de cette fabrication de l'humain. On peut voir dans le maintien de cette frontière un abus, comme le font les disciples de Peter Singer et de Tom Reagan. On peut y voir une nécessité à la fois symbolique et psychologique : postuler la choséité de l'animal nous protège du remords et libère notre action. Les représentations officielles de l'animalité, celles qui en quelque sorte « déclarent l'altérité de l'animal » (de la Bible à la théorie de l'animal-machine en passant

par le bestiaire médiéval), ont constitué pendant très longtemps un système cohérent que personne, mis à part quelques contestataires excentriques – le végétarisme de Pythagore, on le sait, était d'abord un acte politique – n'aurait songé à remettre en question.

Si nous persistons, encore aujourd'hui, à ne pas reconnaître la proximité ontologique qui nous lie aux autres espèces, c'est que, ouvrir cette boîte, c'est comme ouvrir la boîte de Pandore : les conséquences de la remise en cause de nos rapports avec les autres espèces sont imprévisibles. L'idée de travailler sur la mauvaise foi m'avait été inspirée par les pages de James Frazer consacrées aux rituels de déculpabilisation des chasseurs-cueilleurs et par la notion de « comédie de l'innocence » élaborée par Karl Meuli et reprise plus tard par Walter Burkert². À l'instar de Jane Goodall et de Frans de Waal, les chasseurs-cueilleurs savent très bien que leurs interlocuteurs animaux éprouvent des sentiments, souffrent,

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

2. Voir notamment James Frazer, *Le Rameau d'or* (1911-1915). Édition française par Nicole Belmont et Michel Izard, Paris, Laffont, 1981-1984 ; Walter Burkert, *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, « Vérité des mythes », 2005.

raisonnent. Ils cherchent alors des prétextes pour nier leur responsabilité : ils accusent la victime d'avoir commis quelque faute ; ils la rassurent quant à leurs bons sentiments ; ils déclinent toute responsabilité en la reportant sur quelqu'un d'autre ; ils font passer leurs « prélèvements » unilatéraux pour des échanges...

Cette notion de « comédie de l'innocence » a un pouvoir heuristique redoutable. Elle envahit nos objets d'étude comme une sorte de virus : les raisons invoquées par les acteurs (« Si je vais à la chasse, c'est pour faire plaisir à mon chien... ») deviennent des rationalisations potentielles, et les comportements conscients, des conduites symboliques qu'il faut décrypter. On commence alors, comme je l'ai fait, par mettre en doute les propos du chasseur contemporain. Puis, fatalement, on passe aux propos de ses détracteurs. Et on finit par se dire que même le travail de ceux qui se penchent sur le statut des bêtes pourrait être lu, ne serait-ce qu'en partie, au sein du schéma suivant : le discours sur la « quasi-humanité » de l'animal comme discours scientifique, certes, mais aussi – faut-il exclure a priori cette hypothèse ? – comme exorcisme collectif nous permettant de prolonger notre « carnivorité » en exprimant à l'animal notre « reconnaissance ». D'abord nous « reconnaissons », en même temps que sa différence, sa proximité – comme le faisait par exemple Derrida³, qui n'était pas végétarien – ; ensuite, nous le mangeons. Dans ce sens, la dernière partie de *L'éloquence des bêtes* est bel et bien la continuation de l'article de *L'Homme* que tu as cité. Le problème est que ce discours est absolument inaudible aujourd'hui : quand on l'entend, on a envie de le censurer.

FK. Dans *L'éloquence des bêtes*⁴, tu t'en prends assez violemment aux éthologues, que tu places au même niveau que les reporters animaliers. Tu discernes dans le langage concernant l'animal, et particulièrement les prédateurs, une projection durkheimienne d'un ordre social aristocratique, qui, évidemment, est révoltant. Mais n'abuses-tu pas de la métaphore hitlérienne ? Et penses-tu qu'il soit justifié de ne parler d'intérêt pour l'animal qu'en termes d'amour (« On aime le loup... si on l'aime, c'est parce que... ») ?

SDB. *L'éloquence des bêtes* est moins un livre sur les animaux qu'un livre sur les usages symboliques des animaux (sur l'exploitation de la cause animale à des fins narcissiques ou, en tout cas, extra-scientifiques). À cet égard, je le reconnais, j'adopte une posture anthropocentrique : je ne me demande pas si « l'humanité de l'animal » nous autorise à projeter sur lui nos catégories anthropologiques ; je ne me demande pas non plus quel est le point de vue de l'animal ou ce qui se passe dans l'interaction interspécifique ; je me pose des questions proches de celles que se posait Bourdieu, ou Nietzsche avant lui, sur le fait que certains individus décident de parler à la place des autres.

Qu'est-ce qui pousse l'ethnologue, le sociologue et, aujourd'hui, l'éthologue à objectiver l'autre, à s'en faire le porte-parole ? En fait,

3. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006 (préface de Marie-Louise Mallet).

4. *L'éloquence des bêtes. Quand l'homme parle des animaux*, Paris Métailié, 2006.

j'ai la plus grande considération pour l'éthologie (pourrait-on être contre la chimie ou contre la jurisprudence ?). Je pense tout simplement que, comme toute autre science, elle est porteuse aussi – ce qui ne veut pas dire « seulement » – de contenus symboliques, de messages idéologiques, conscients et inconscients, qu'il est de notre devoir d'interpréter : c'est là que nous, chercheurs en sciences humaines, avons des compétences. Dans ce livre, par ailleurs, je précise d'entrée de jeu que l'éthologie en tant qu'objet d'étude « ne se réduit pas, du point de vue de sa signification sociale, aux ouvrages de quelques chercheurs d'avant-garde, mais [...] doit être analysée dans ses expressions médiatiques et dans leur réception par le public » (p. 10). Le but, finalement, est d'étudier les produits de l'éthologie lorsqu'ils quittent les laboratoires et sont réappropriés par l'opinion publique. Mais une certaine véhémence est bien présente – inutile de le nier. Elle a plusieurs explications.

D'abord, elle répond tout bêtement à un choix rhétorique. J'ai opté pour le genre « diatribe ». J'aurais pu jouer sur le registre de la synergie, de la complémentarité et du métissage interdisciplinaire (la *happy family* des scientifiques mobilisée dans la compréhension de ces « proches de nous » que sont les animaux). C'est une fiction comme une autre.

Ensuite, elle naît du constat que le discours sur l'animal est de plus en plus géré par les philosophes, d'un côté, et les éthologues, de l'autre, ce qui est peut-être opportun, voire inéluctable, mais qui ne peut que troubler l'ethnologue que je suis. Je trouve en fait – et

c'est l'objet de ma « dénonciation » – que le discours sur « l'humanité des animaux » fait partie des grands thèmes de notre discipline. Depuis toujours, les ethnographes s'intéressent à la manière dont la vie des animaux est décrite et interprétée par les humains. Ils montrent aussi comment les savoirs naturalistes, cristallisés dans les mythes ou stockés dans cette encyclopédie sans support matériel qu'est la tradition orale, rendent compte des propriétés psychologiques, à la fois affectives et cognitives, des animaux – il faudrait dire, pour être relativistes, « prêtées » aux animaux dans les différentes cultures. Or l'éthologie, même si elle veut bien aujourd'hui intégrer le savoir des paysans, s'est constituée en rupture avec ces grands systèmes de représentation (mais aussi d'observation et d'interprétation) du comportement animal. Son objectif, pendant longtemps, a été de remplacer l'éthologie spontanée de l'homme de la rue – y compris celui qui vit à la ferme, imbibé de croyances irrationnelles – par l'éthologie scientifique. Il me semble donc que, même dans un projet comme celui que tu défends, on ne peut pas faire l'économie des observations qui ont été menées par les non-éthologues. Ceux qui ont toujours utilisé des métaphores anthropomorphiques pour décrire les sociétés animales (en parlant de « famille », de « vengeance », de « deuil »...) sont bien les ruraux.

Enfin, ce problème d'ordre territorial en cache un autre, niché au sein même de l'ethnologie. C'est la vieille question de la pertinence des modèles épistémologiques et de leur portée explicative. Nous pouvons employer le mot « anthropologie » de façon générique et l'appliquer aux sémiologues,

sociologues, psychologues sociaux et géographes, comme on le fait de plus en plus souvent, ce qui permet de picorer à droite et à gauche les outils méthodologiques et conceptuels qui nous font le plus envie. Mais nous pouvons aussi souscrire à l'idée que chaque propos scientifique trouve sa pertinence dans l'adéquation à une tradition disciplinaire – j'entends par là la spécificité des questions et des réponses qui ont fait l'histoire de la discipline, chaque discipline étant déterminée par son style argumentatif, ses objets et ses méthodes et par ses références bibliographiques.

Or, il est bien connu qu'au sein de l'ethnologie – on pourrait parler des sciences humaines en général, mais contentons-nous du cas de l'ethnologie – deux grandes tendances se font face depuis l'époque de Lewis Morgan et de Franz Boas : une tendance « naturaliste », d'une part, et, d'autre part, une tendance « historiciste » que l'on pourrait aussi qualifier d'« humaniste », voire d'« herméneutique ». Bien entendu, l'herméneutique peut, elle aussi, être envisagée de façon « naturaliste » comme l'art de comprendre comment les agents (humains ou autres) « interprètent » une stimulation, et c'est là que l'éthologie et une certaine ethnologie peuvent se rejoindre. Mais le propre de l'herméneutique, telle qu'elle s'est actualisée dans notre champ d'étude, est de travailler sur le mode symbolique, à savoir sur une réalité « préstructurée symboliquement » : « La culture, écrit Umberto Eco, est une chaîne de textes qui instruisent d'autres textes, de concrétions encyclopédiques qui se transforment lentement les unes dans les autres, les anciennes laissant leurs traces dans les nouvelles. »⁵

De ce point de vue, travailler sur les représentations sociales n'est pas une posture de « vieux gaga » qui n'a pas compris que la recherche, désormais, se fait ailleurs. C'est une posture qui a toute sa place et sa nécessité. J'estime très important de défendre aujourd'hui la singularité de cette herméneutique : cette mise en dialogue des représentations collectives, cherchant à repérer, dans le discours ambiant, les influences savantes et iconographiques, l'apport de la littérature orale et des sources folkloriques, la contribution des savoirs ethnozoologiques, le poids du religieux et les contraintes du symbolique. Je revendique l'autonomie de cette herméneutique humaniste (différente de l'herméneutique des éthologues, tout aussi légitime tant qu'elle ne prétend pas à l'hégémonie), et je pense qu'elle devrait trouver sa place, ne serait-ce que comme instrument de mise en perspective, au sein de tout projet interrogeant l'animalité dans une optique « anthropologique ». C'est la raison pour laquelle j'envisage le projet SCHIENA avec curiosité : permettra-t-il de dépasser, par des recherches novatrices, l'opposition classique entre sciences humaines et sciences naturelles, ou encore de réintroduire de manière raffinée le naturalisme ?

Quant à la métaphore hitlérienne, c'est un peu l'histoire de l'arroseur arrosé : qui abuse, en fait, de cette métaphore ? Personnellement, je ne pense pas que l'amour des animaux signifie nécessairement un manque d'amour pour les humains. Je ne crois pas non plus que

5. *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, « Quadrige », 2011, p. 221.

tous les amis du loup soient séduits par sa férocité, même s'il convient de rappeler que les motivations des acteurs sociaux ne sont pas toujours claires et moralement irréprochables. Je suis en revanche étonné par la facilité avec laquelle, au nom de la cause animale et dans une perspective très proche de l'évolutionnisme social, on réduit l'ensemble des formes traditionnelles de traitement des animaux à des manifestations de barbarie qui trouveraient bien leur place dans le schéma évolutif de Lewis Morgan : l'histoire du rapport entre l'homme et l'animal comme le passage de la sauvagerie à la barbarie, puis de la barbarie à la civilisation.

Un exemple ? Le *Que sais-je* de Florence Burgat décrit le conflit d'intérêts et d'idéaux opposant « protecteurs et végétariens » aux « bouchers, chasseurs, piégeurs, pourvoyeurs de laboratoires », et nous rappelle que l'objectif de la protection animale est de « soulager la souffrance animale chaque fois que cela est matériellement possible, et *faire évoluer les mentalités et les pratiques (c'est moi qui souligne)* »⁶. Ce que je trouve le plus troublant, dans cette même perspective, est la facilité avec laquelle, dans la littérature consacrée à la cause animale, la métaphore nazie est utilisée pour discréditer ceux qui, en raison de leur métier, sont les plus proches de la mort des animaux. Je suis étonné de la désinvolture avec laquelle, dans le film d'animation *Chicken Run*, les fermiers sont présentés comme des tortionnaires nazis. Je trouve tout aussi inquiétante la déclaration de Marguerite Yourcenar lorsqu'elle affirme que « l'ignorance, l'indifférence, la cruauté [...] ne s'exercent si souvent contre les hommes que parce qu'elles

se sont fait la main sur les bêtes »⁷. Je suis étonné de la désinvolture avec laquelle Charles Patterson, dans *Eternal Treblinka* (2002)⁸, ose comparer le massacre des animaux à l'holocauste.

FK. *Nous avons ébauché une discussion à ce sujet, où je te reprochais de te focaliser sur les discours au point de t'affranchir des considérations sur le réel. Tournant en dérision les efforts de connaissance orientés sur les animaux, tu semblais ne proposer aucune alternative, comme si les humains devaient se contenter de leur maigre savoir et procéder, pour le reste, par projections, métaphores ou fantasmes. Pourquoi un tel désaveu ?*

SDB. Loin de moi l'idée de tourner en dérision ces efforts. En tant qu'ancien « propriétaire » – je devrais plutôt dire « compagnon » ou « interlocuteur » – de chiens et de chats, j'ai toujours été interpellé par l'empathie qui s'instaure dans ces micro-sociétés domestiques que forment les humains et leurs animaux de compagnie. Je sais aussi à quel point l'interruption brutale de cette communication peut être déstabilisante pour le survivant. Les recherches visant à explorer cette frontière me paraissent donc très précieuses et du plus grand intérêt anthropologique – disons plutôt zoo-anthropologique. Mais ce que je

6. *La protection de l'animal*, Paris, PUF, 1997, p. 16.

7. In Boris Cyrulnik, *Si les lions pouvaient parler. Essai sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 913.

8. *Un éternel Treblinka*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

relève surtout en tant qu'observateur de la société contemporaine, c'est la mise en spectacle de ces recherches, et le consensus médiatique qu'elles obtiennent. C'est sur cet aspect que nous sommes peut-être en désaccord. Si j'ai bien compris, tu trouves que l'ethnologie classique, celle qui travaille sur les emplois allégoriques, a assez donné ; je trouve, pour ma part, que cette anthropologie que l'on pourrait qualifier de « critique » – comme il existe une « sociologie critique » – pourrait être comparée au criquet de Pinocchio que l'on voudrait écraser d'un coup de marteau pour l'empêcher de dire ce que nous ne voulons pas entendre, à savoir, le cas échéant, tout ce qui peut remettre en cause la clarté de l'engagement en faveur des animaux, tout ce qui peut nous rappeler l'aspect « comédie de l'innocence » de nos pétitions, nos « déclarations d'amour » et nos médiations prométhéennes.

FK. Ceux qui s'intéressent aujourd'hui à l'animal en tant que sujet sont certainement portés par des préoccupations d'ordre éthique : souffrance des animaux d'élevage ou de laboratoire, destruction des habitats... Or le virage qu'a connu l'ethnologie des années 1950 était motivé par des préoccupations du même ordre, à l'apogée des empires coloniaux et des régimes qui leur ont succédé. Pourquoi une démarche serait-elle légitime, et pas l'autre ?

SDB. Je suis d'autant plus sensible à cet argument qu'en Italie, à l'époque de ma formation, l'ethnologie était une discipline politiquement engagée. On s'inspirait des écrits

de Gramsci ; on faisait de l'histoire et de l'ethnographie pour restituer la parole à ceux qui en avaient été dépossédés. On lisait Frantz Fanon et Nathan Wachtel. L'idée de penser les animaux comme des « vaincus », comme les derniers « damnés de la terre », me paraît donc tout à fait légitime – je dirais même « naturelle ». Mais faut-il s'arrêter là ? Je crois que Roland Barthes était sensible aux conditions déplorables dans lesquelles vivait le prolétariat urbain des années 1950, ce qui ne l'a pas empêché d'écrire des pages caustiques à l'encontre de l'Abbé Pierre. On peut être ému par l'humanitarisme de Mère Teresa sans pour autant s'interdire de s'interroger, comme certains l'ont fait, sur son paternalisme ou sur les retombées extrareligieuses de son engagement. Mais, en fait, a-t-on le droit aujourd'hui d'adopter la même posture irrévérencieuse vis-à-vis des « philanthropes » (philosophes, scientifiques, célébrités en tout genre) construisant leur identité publique sur la remise en cause de la distance qui sépare l'homme des autres animaux ? Cela me fait penser au débat sur la résistance au sein de la gauche italienne : certains militants, sans pour autant se désolidariser de leurs camarades, trouvaient qu'il fallait faire la lumière sur les pages sombres de cette période même si cela risquait de fournir des arguments aux anciens *Repubblicini* (anciens fidèles du Duce) et autres ex-fascistes. Les autres, bien plus nombreux, qualifiaient cette démarche de défaitiste. Autrement dit, ce n'est pas parce que la cause animale est sacro-sainte qu'il ne faut plus, pour paraphraser Pierre Bourdieu, s'interroger sur « ce qu'aimer les animaux veut dire ».

FK. *Claude Lévi-Strauss, à partir des années 1970, n'a cessé d'exprimer sa tristesse face à l'explosion démographique humaine et à ce qu'elle entraînait. Ce souci apparaît d'ailleurs dès Tristes Tropiques. Pour ma part, je me reconnais parfaitement dans des formulations comme « [les droits] reconnus à l'humanité en tant qu'espèce rencontrent leurs limites naturelles dans les droits des autres espèces » (Le Regard éloigné, 1983), s'apparentant à des mots d'ordre. Or, ces positions sont peu ou jamais reprises dans le monde académique. Qu'en penses-tu ?*

SDB. Je trouve ce propos de Lévi-Strauss à la fois indiscutable tant il est raisonnable (nous sommes tous opposés à la disparition des espèces), et générique dans le sens où il faudrait étudier cas par cas comment cet axiome se concrétise. Personnellement, sur le plan à la fois moral et méthodologique, je suis pour une sorte d'« anthropocentrisme critique ». Par la formule « ethnocentrisme critique » Ernesto De Martino nous rappelait l'impossibilité d'aborder l'altérité humaine en faisant abstraction de ce que nous sommes, à savoir nos valeurs et nos intérêts⁹. Il en va de même, me paraît-il, dans nos rapports avec l'altérité animale, et ce sur le plan à la fois moral et méthodologique (mon propre ethos est l'unité de mesure me permettant de saisir celui des autres animaux).

FK. *Complétons cet entretien auquel je te remercie de t'être prêté. Je me permets de t'exposer ma position d'anthropologue puisque tu crains, à juste titre, le flou dans lequel la profession semble aujourd'hui évoluer.*

Je pose l'hypothèse que nous avons abusivement qualifié d'« humain » le vaste domaine des émotions, partagées ou non. Si l'on cherche à progresser en même temps que le savoir, on ne peut continuer à ignorer les travaux d'ethologues portant sur les singes, les loups et les éléphants. L'anthropologue peut jeter sur ces travaux un regard compassionnel (« tout cela n'est que projections et fantasmes, et demeure hors du champ de ma réflexion ») ou interroger précisément les sentiments sociaux que sont le deuil, l'amitié ou l'amour, sentiments dont je suis persuadé qu'ils sont, bien davantage que les discours, le ciment des sociétés. Si la distinction entre « société humaine » et « société animale » se trouve ébranlée, ma priorité n'est pas de la reconstituer mais bien de repenser les fondements de notre discipline.

Or tu sembles limiter notre apport à une distanciation critique. Je te cite : « Je pense tout simplement que, comme toute autre science, [l'éthologie] est porteuse aussi – ce qui ne veut pas dire “seulement” – de contenus symboliques, de messages idéologiques, conscients et inconscients, qu'il est de notre devoir d'interpréter : c'est là que nous, les spécialistes en sciences humaines, avons des compétences. » En limitant notre rôle à l'étude de discours, tu sembles tirer un trait sur toute approche subjective ou intuitive qui fait pourtant que l'on « sent » si notre perception est juste ou non. En estimant que le discours seul peut faire l'objet d'une analyse, tu

9. Sur la notion d'« ethnocentrisme critique », voir Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turin, Einaudi, 1977.

exclus d'emblée ce qui n'est pas porté ou véhiculé par un langage humain. Or le langage n'est qu'un aspect de notre réalité : rien ne justifie qu'on la limite à cela. Quant au « devoir d'interpréter » que tu mentionnes, pourquoi le réserver à l'éthologie et pas à la physique quantique ou à l'astronomie ? Parce que nous savons pertinemment qu'en dépit de ce qu'écrivent Isabelle Stengers ou Bruno Latour, les données du réel sont effectivement têtues. Je me permets de citer Alan Sokal : « Anyone who believes that the laws of physics are mere social conventions is invited to try transgressing those conventions from the windows of my apartment (I live on the twenty-first floor). »

L'engagement que tu évacues est un effet collatéral : il ne s'impose nullement. La démarche scientifique est première, mais elle repose évidemment sur la sincérité de l'intérêt que l'on porte à des sociétés non humaines. À défaut d'intérêt sincère on tombe dans la disqualification d'office que l'on trouve chez Jules Verne, incapable de comprendre qu'il y ait un au-delà du « sauvage », que l'on pense à des phrases comme « roulant des yeux ahuris », « se tortillant comme des vers », ou « les Anglais n'ont donc pas interdit ces coutumes barbares ? » (je cite de mémoire *Le Tour du Monde* en quatre-vingts jours).

Je t'expose un mot d'ordre de Lévi-Strauss, et tu n'en retiens que la distinction entre le générique et le particulier sans considérer que notre travail vise précisément à faire avancer la réflexion en oubliant que Lévi-Strauss est un anthropologue émérite dont la parole n'est pas « à côté » de notre discipline mais bien « au cœur » de celle-ci.

Enfin, la question de la référence au nazisme. Je serais d'accord pour qu'on l'évacue de nos débats, mais je voudrais juste dire un mot en faveur de Patterson : la référence au nazisme qui sert de fil conducteur à son ouvrage est le fait de l'écrivain Isaac Bashevis Singer. Je ne crois pas que Patterson cède aux « vertiges et prodiges de l'analogie », pour reprendre l'expression de Jacques Bouveresse ; je crois plutôt qu'il réalise là un travail d'historien, aisément disqualifiable si l'on balaie sa réflexion sans l'avoir lue, plus difficilement après l'avoir lue.

SDB. Notre conversation semble nous obliger à choisir entre des alternatives apparemment inconciliables : intégrer la posture et les observations des éthologues, ou porter sur eux un regard compassionnel ; nous limiter à l'étude du discours, ou mettre en avant les aspects extraverbaux ; faire preuve d'un intérêt sincère pour les sociétés animales, ou errer dans l'inauthenticité d'une recherche sans passion ; opter pour une distanciation critique, ou valoriser l'approche intuitive ; défendre la frontière entre les espèces, ou refonder l'anthropologie. Ces positions, de mon point de vue, ne sont pas mutuellement exclusives. Nous pouvons garder une certaine distance critique tout en étant solidaires de l'objet de nos investigations. En ce qui me concerne, j'ai du mal à porter sur les éthologues un regard compassionnel ou à me limiter à l'étude du discours. Je répondrai donc à tes différentes remarques pour préciser ma position.

La référence au nazisme me paraît un point essentiel. Elle montre bien, en ce qu'elle

a de grotesque, l'instrumentalisation que nous pouvons faire de la question animale (le « nazi », dans la controverse, est tantôt « l'ami des animaux, qui n'aime pas les humains », tantôt « l'ami des humains, qui n'aime pas les animaux »). Comme tu as pu le constater, dans mon ouvrage, je cite Isaac Bashevis Singer. Je commente sa manière de s'adresser à des saucisses en leur demandant pardon au nom de l'humanité. Je commente aussi le pamphlet de Patterson (à l'époque, il n'avait pas encore été édité en France), qui fait l'éloge de Christa Blanken, la marraine des *Animal's Angels*, et met en relation le projet génocidaire de Himmler avec sa passion pour l'agriculture et l'élevage. Je maintiens mon point de vue sur leurs travaux. Isaac Bashevis Singer et Charles Patterson – on pourrait citer aussi Peter Singer et Vassili Grossman¹⁰ – construisent leurs argumentaires autour de l'association « bétail » = « victime ». Ce faisant, de façon plus ou moins directe, ils finissent par criminaliser les fermiers et les bouchers et, par un glissement métonymique, tous ceux qui gravitent autour de la mort des animaux domestiques. Il ne s'agit peut-être que d'un effet collatéral, mais ce phénomène m'interpelle et ne peut qu'interpeller les ethnologues qui travaillent depuis des années sur le rapport homme-animal dans les sociétés traditionnelles : s'agit-il d'une problématique dépassée ou d'une perspective gênante que l'on cherche à refouler ? Ma contribution au débat actuel (je ne revendique aucune exclusivité : d'autres chercheurs, comme Paul Yonnet ou Jean-Pierre Digard s'interrogent depuis longtemps sur « ce qu'aimer les animaux veut dire ») revient à dénicher des poches

de mauvaise foi là où le consensus et les déclarations d'amour interspécifique règnent en maîtres (inutile de préciser que mes propos peuvent, eux aussi, être soumis au même traitement).

Quant à Lévi-Strauss, il en existe au moins deux : le Lévi-Strauss « romantique », héritier de Jean-Jacques Rousseau, qui nous présente l'identification à l'animal et le sentiment d'une commune appartenance comme l'intuition originaire de l'humanité ; le Lévi-Strauss « structuraliste », qui dénonce « les caprices de cet enfant gâté des sciences humaines qu'est le sujet ». C'est le Lévi-Strauss qui ne se contente pas d'empathie mais qui réclame aussi, sur le plan méthodologique, la mise à distance. Je m'intéresse davantage à ce Lévi-Strauss « antihumaniste » (dans la mesure où, au nom de l'humanisme, on le sait, on a commis pas mal d'atrocités), accusé par Jean-Paul Sartre d'étudier les hommes comme si c'était des fourmis, analyste des structures inconscientes, dimension remise en cause par les courants contemporains qui militent pour la réhabilitation de l'acteur social et du sens commun. Parce que le bon sens revient à la mode : « Le touriste n'est pas un idiot culturel », nous rappelle Jean-Didier Urbain en reprenant la formule d'Harold Garfinkel¹¹.

10. Voir Isaac Bashevis Singer, *Le certificat*, Paris, Denoël, 1988 ; Vassili Grossman, *La Paix soit avec vous*, Paris, Éditions de Fallois, « L'Âge d'Homme », 1989 ; Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997.

11. Jean-Didier Urbain, *L'idiot du voyage*, Paris, Payot, 1993 ; Harold Garfinkel, *Recherches en ethnologie*, Paris, PUF, 2007.

La posture méthodologique que je défends (pendant longtemps, les chercheurs italiens venaient se spécialiser en France parce que c'était le pays de Durkheim et de Barthes) prévoit que l'on puisse traiter les éthologues comme des « idiots culturels » – les éthologues, mais aussi les ethnologues, bien évidemment. C'est là une posture symétrique et inverse de celle qui vise à traiter l'animal comme un sujet potentiel. Il s'agit de traiter les sujets sociaux comme des êtres qui n'ont pas une conscience spontanée de leurs mobiles profonds (une conscience qu'ils peuvent atteindre, dans certains cas, en rompant avec les fausses évidences du réel). Je ne propose pas de discréditer les recherches sur la subjectivité des autres animaux mais de doubler ces recherches d'un protocole d'observation prenant en compte les intérêts de l'observateur.

Pour ce qui concerne les frontières interspécifiques, je pense que les ethnologues, sans pour autant remettre en cause les fondements de leur discipline, n'ont aucun mal à reconnaître qu'elles sont des variables culturelles – que l'on pense aux travaux d'Alain Testart sur le totémisme¹² ou aux « ontologies » de Philippe Descola¹³. Ils peuvent donc intégrer sans problème les données de l'éthologie dans leur champ d'observation. Et ce d'autant plus que ces données, pour dire les choses de façon schématique, rejoignent, après un long détour, ce que de nombreuses sociétés traditionnelles pensent depuis longtemps, à savoir que l'animal (être social, partenaire, interlocuteur, ennemi) est une « personne ». Intégrer ces données dans une perspective ethnologique revient à s'interroger sur leurs conséquences anthropologiques.

Il ne s'agit nullement de limiter l'analyse au discours des scientifiques et de leur public mais d'étudier les rapports entre le discours et l'action, autrement dit, d'étudier les modalités concrètes d'appropriation de ces données par notre culture.

Le regard doit être porté sur ce qui est en train de changer dans les interactions homme-animal, et donc, plus spécifiquement sur les adaptations et modifications mutuelles, mais aussi, pour ne pas être dupe, sur l'exégèse de ces changements, à savoir sur l'interprétation officielle de ces histoires plus ou moins émouvantes, chargées de significations qui attendent d'être déchiffrées. On vient de parler de Lévi-Strauss. Eh bien, sortis des laboratoires, ces discours sur l'humanité de l'animal se propagent dans l'espace public comme autant de « mythes » qui, soumis à différentes combinaisons (la rhétorique des amis des animaux, celle des antispécistes, celle des éleveurs de poulets bio...), produisent des récits qui ne se donnent pas à lire par intuition ou par empathie. Des récits – et là on s'éloigne un peu de l'orthodoxie lévi-straussienne – qui s'expliquent par leur lien avec l'action pratique : « À quoi ça sert de mettre en avant (par qui, où et quand) la proximité ontologique de certaines espèces animales ? » Et quelles sont les conséquences, dans la vie courante, de ces nouvelles manières de dire et de vivre le lien avec ces êtres pourvus de conscience, sensibles et intentionnés que sont (ou que sont devenus) les animaux ?

12. « Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentation », *Études rurales* 107-108, pp. 171-194.

13. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

L'assemblage de ces propos collectifs sur l'humanité des bêtes se concrétise dans les faits les plus disparates. Certains témoignent de la nouvelle alliance qui est en train de s'instaurer : que l'on songe aux chats du Colisée, passés du statut de « vermine » à celui de « patrimoine national » ; à la popularisation de la *pet-therapy* ; aux avancées juridiques en matière de bien-être animal... D'autres sont plutôt le signe d'un effilochement des barrières ontologiques, qui mérite aussi notre réflexion : à Gênes, un employé de la fourrière est licencié pour avoir écrit « bâtard » sur la fiche signalétique d'un chien de race « incertaine » (ou « mixte », je ne sais plus ce qu'il faut dire). À Londres, une femme filmée en train de jeter dans une poubelle un chat vivant est recherchée sur facebook et menacée de mort par une foule indignée. Dans tous ces cas, il ne s'agit pas de prendre les événements au pied de la lettre mais de les décrypter.

On peut adopter cette attitude démystificatrice vis-à-vis des découvertes des éthologues, mais aussi vis-à-vis de celles des physiiciens et des astronomes. Et ce, encore une fois, parce que l'ethnologie ne remet nullement en cause les découvertes des sciences naturelles : elle se contente d'observer comment les acteurs sociaux, y compris les scientifiques, s'approprient matériellement et symboliquement ces découvertes. Les animaux pensent, d'accord. Mais que fait-on de cette évidence ? Le fonctionnement du vivant est une chose ; une autre, la manière dont ce fonctionnement est appréhendé, bricolé et mis en scène par les différentes sociétés.

De ce point de vue, la trouvaille d'Alan Sokal – qui vient par ailleurs de loin : c'est

une critique classique des dérives mentalistes – a tout l'air d'un tour de passe-passe : il attribue aux postmodernes (vaste famille aux larges épaules) des propos invraisemblables ou sortis de leur contexte, et après, il les accuse de dire des bêtises.

Ce que je viens de dire n'est pas en contradiction avec l'idée de « scanner » la phénoménologie de l'animal avec les outils de l'anthropologie. Certes, on peut se sentir plus ou moins attiré par cette problématique. Personnellement, je me vois mal adopter la posture de Clifford Geertz, lequel propose de « lire » les cultures comme si on était derrière l'épaule de l'autochtone qui nous donne la bonne interprétation de la réalité indigène, et donc de chercher à comprendre derrière l'épaule d'un mouton comment il évalue les performances de ses congénères. Mais, au lieu de soumettre les ethnologues intéressés par la question animale à une sorte de *aut aut*, il me semble qu'il reste de la place pour des approches complémentaires. Je trouve même qu'une étude sur la subjectivité de l'animal qui ferait l'économie de ces apports serait en quelque sorte incomplète, voire mutilée.

Le premier de ces apports, que j'appellerai « néo-folklorique », passe par le mariage – je caricature un peu les choses – de Paul Sébillot¹⁴ avec Claude Lévi-Strauss¹⁵. Comme je le rappelais tout à l'heure, il existe une anthropozoologie vernaculaire (urbaine et rurale), qui pullule d'observations directes et de théories concernant les grands thèmes

14. *Le folklore de France*, Paris, Imago, 1983 (1904-1906).

15. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

de l'ethnologie : cela va du partage des rôles (*gender studies* chez le setter anglais) aux comportements oblatifs (don et contre-don chez les mantes religieuses) en passant par l'anthropologie de la violence, de la solidarité, voire de la mauvaise foi. Ces contributions me paraissent indispensables aussi bien dans une perspective culturaliste (le monde animal comme réservoir de signifiants) que dans une perspective naturaliste (les savoirs vernaculaires rejoignent et enrichissent les observations des éthologues).

Le second apport, appelons-le « vétéro-objectiviste », part d'une remise en cause de la notion de progrès scientifique appliquée aux sciences humaines et sociales. On cherche à progresser, certes, mais la perte de pouvoir de certaines écoles de pensée, de certaines disciplines ou de certains regards n'est pas nécessairement due à des raisons scientifiques. Pendant la première moitié du XIX^e siècle, l'anthropologie de Diderot et de Buffon a été remplacée par celle de de Maistre et de Gobineau. Les théories de certains auteurs comme Bourdieu, Foucault et autres, portant trop loin le désenchantement et la critique sociale, sont peut-être devenues incompatibles avec les intérêts de notre société. Mais leur perte de visibilité n'est pas nécessairement synonyme de perte de pertinence. Je ne dis pas que les problématiques « zoocentriques » qui sont en train de s'imposer constituent un retour en arrière par rapport à l'anthropocentrisme qui nous a caractérisés pendant longtemps. Je dis simplement que notre enthousiasme « zoocentrique » risque de nous faire perdre de vue la vigilance épistémologique à laquelle nous avaient habitués la

sémiologie (le sens profond des faits symboliques se livre difficilement à la simple intuition) et la sociologie critique (qui objective quoi, et pourquoi ?).

L'antidote existe. Il s'agit d'appréhender l'observateur comme un objet d'observation parmi les autres et de le soumettre aux questions embarrassantes que nous réservons d'habitude à l'altérité humaine et animale. Je profite donc de l'espace que tu m'offres ici pour citer la conclusion d'un article que l'on m'avait commandé pour une publication collective consacrée aux controverses que suscite l'animal : « Ce n'est pas seulement en recueillant les déclarations officielles des philosophes, scientifiques et intellectuels parlant au nom de l'animal que l'ethnologue saisira les fonctions immatérielles, psychologiques et symboliques des animaux au sein de notre société. C'est en espionnant les porte-parole de la cause animale à la manière d'un naturaliste ou d'un détective ; en enquêtant sur leur vie privée, leur façon de gérer les rapports de pouvoir, de traiter leurs collègues et "subalternes", d'accepter ou non la contradiction, d'exclure ou de partager, que l'ethnologue pourra comprendre le sens anthropologique, indépendant des explications subjectives, de ce qui est dit, aujourd'hui, par le biais des animaux. Soyons scientifiques et penchons-nous sur l'éthologie des individus et des groupes qui remettent en cause, de façon plus ou moins militante, la frontière entre les espèces. Étudions-les dans leur environnement, comme pourraient le faire Diane Fossey ou Jane Goodall. Étudions leur sociabilité, leurs mœurs sexuelles, leurs réseaux d'alliance, leurs stratégies reproductives. Étudions leur

degré d'agressivité, leur intégration sociale, leur épanouissement existentiel. Sommes-nous certains que les animaux dont ils défendent la cause représentent autre chose que des objets transitionnels, des instruments rhétoriques pour se mettre en scène, sous prétexte de bonté ? »

On m'avait commandé l'article en question, c'est vrai, mais, après lecture, et pour être tout à fait franc, on m'a demandé de le retirer : « Pas assez scientifique »¹⁶. À la place

on a accepté un texte que j'avais écrit il y a vingt ans. Ce qui prouve que, même au niveau de l'individu, on ne progresse pas forcément !

16. L'article en question a finalement été publié sous le titre « Les joies du taxinomiste : classer, reclasser, déclasser » dans l'ouvrage *Aux frontières de l'animal*, coédité par A. Dubied, D. Gerber et J.J. Fall (Genève-Paris, Droz, 2012).