

TABLE DES MATIERES

LEXIQUES	3
LISTE DES FIGURES.....	7
LISTE DES TABLEAUX	9
INTRODUCTION	11
PREMIÈRE PARTIE :	
LES LOIS ALIMENTAIRES : INTERDIRE ET PRESCRIRE.....	13
I. Les lois alimentaires dans le Judaïsme.....	15
A. Origines de la cacherout.....	15
B. Principes de la cacherout	20
II. LES LOIS ALIMENTAIRES DANS LE CHRISTIANISME.....	32
A. Les textes fondateurs	32
B. Les nourritures spirituelles du Christianisme.....	32
III. LES LOIS ALIMENTAIRES DANS L'ISLAM	43
A. Première approche de l'islam.....	43
B. Sources des lois alimentaires islamiques.....	44
C. Lois alimentaires et Islam : de la tolérance à la réglementation.....	45
DEUXIÈME PARTIE :	
INTERPRÉTER LES LOIS ALIMENTAIRES.....	59
I. Thèse hygiéniste	61
A. Origines de la thèse hygiéniste.....	61
B. Lois alimentaires et sécurité alimentaire	63
C. Limites de la thèse hygiéniste	68
II. L'utilitarisme	71
A. Enjeux économiques	71
B. Enjeux écologiques.....	72
C. Enjeux politiques.....	73
D. Limites de la thèse.....	74
III. Des lois alimentaires comme guide moral.....	75
A. Combattre la cruauté.....	75
B. Une condamnation des voluptés charnelles	82
C. Maîtriser l'oralité.....	87
D. La théorie de la liberté morale	88
IV. Le symbolisme.....	89
A. Totémisme.....	89
B. Les lois alimentaires comme allégories des vices et des vertus	92
C. Les lois alimentaires judaïques et respect de l'ordre créationnel.....	93

D. Les lois alimentaires islamiques et l'ordre divin.....	103
V. Théorie de l'influence étrangère.....	107
A. Identités religieuses et reprises	108
B. Identité et négation	112
C. Le Christianisme, entre reprises et ruptures.....	114
D. Théologie de la séparation	117
VI. Le caractère arbitraire des lois alimentaires	119
A. La conjonction des raisons d'interdire	119
B. La primauté de l'application sur la compréhension.....	120
C. La nécessaire concrétisation des lois	121
D. Des lois fondamentalement arbitraires.....	121
TROISIEME PARTIE :	
DES TABLES DE LA LOI À LA TABLE CONTEMPORAINE	123
I. Les ambivalences alimentaires du mangeur contemporain	125
A. Les ambivalences « naturelles ».....	125
B. La gestion des ambivalences, l'instauration de nouvelles lois alimentaires ?	127
II. Classer, ordonner, penser l'alimentation ?	146
A. Les catégories, une aide à la décision	146
B. Quand pensée rationnelle et pensée magique cohabitent.....	149
C. L'exclusion des sources de désordre, quelques exemples contemporains.....	153
III. CRISES DE CONFIANCE ALIMENTAIRES	157
A. Entre crises sanitaires et mutations alimentaires	157
B. Rétablir la confiance entre le manger et ses nourritures, les avatars du sacré.....	164
CONCLUSION.....	171
BIBLIOGRAPHIE	173
ANNEXE :	181

LEXIQUES

LEXIQUE JUIF

Aggadah (littéralement « récit ») : Désigne les textes narratifs de la Torah qui retracent l'histoire de l'humanité, et plus particulièrement celle du peuple juif. Il s'agit par exemple du récit de la Création du monde, ou encore des épisodes relatant la vie des Hébreux en Égypte...

Bedikah : Examen post-mortem pratiqué par le shohet.

Cacher : Religieusement acceptable pour l'usage approprié.

Cacherout : Appellation sous laquelle sont regroupées toutes les règles alimentaires de la religion juive.

Chabat : Septième jour de la semaine selon le calendrier juif, jour de repos. Il commence le vendredi soir au coucher du soleil, et se termine le samedi soir à la tombée de la nuit. Tout travail est interdit ce jour là.

Guemara (littéralement « terminer, achever, compléter, étudier ») : Partie du Talmud qui présente les débats et les commentaires de la Michna. L'ensemble Michna et Gemara forment le Talmud.

Halakhah (littéralement « loi ») : Désigne les textes purement législatifs de la Torah qui prescrivent ce qu'il faut faire et ne pas faire.

Haleph : Couteau utilisé lors de l'abattage rituel juif.

Hok (pl. Houkkim) : Décrets divins, devant être respectés pour la seule raison qu'ils ont été ordonnés par Dieu.

H'oumach : Les cinq livres du Pentateuque : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome.

Kabbalah : Autorisation délivrée à l'issue d'examens théoriques et pratiques, et permettant de procéder à l'abattage rituel juif.

Midrash : Commentaire rabbinique illustré par un récit ou une métaphore. À la différence de ceux de la Mishna, les textes du Midrash sont le résultat d'une méthode d'exégèse directe, c'est-à-dire qu'ils commentent directement le texte biblique en le suivant pas à pas.

Mishna (littéralement « enseignement », « répétition ») : C'est la retranscription écrite de la Torah Orale, qui a été donnée au Mont Sinaï avec la Torah Ecrite (le Pentateuque). Compilée par Rabbi Yéhoua haNassi.

Mistva (pl. Mitsvot) (littéralement « ordonner ») : Désigne un « commandement » ou « ordonnance » transmis par la tradition orale et inscrit dans le Pentateuque. La loi juive comporte un total de 613 *mitsvot* subdivisées en 248 *mitsvot* positives et en 365 *mitsvot* négatives.

Nevelah (Nebelah) : Une nourriture d'origine animale qui a été abattue d'une manière impropre à la consommation juive, par exemple s'il y a une erreur au moment de l'abattage rituel (anomalie sur le couteau, déviation de la section, etc.).

Nikkour : Opération consistant en l'extirpation des nerfs et des gros vaisseaux, réalisée par le boucher.

Rabbin (syn. Rabbi ou Rav, pl. Rabbanim) : Littéralement : « maître » : Autorité religieuse en matière de loi juive.

Responsa : Réponses des Rabbanim aux questions qui leur étaient posées. Ils servent de base à l'élaboration des codes halakhiques.

Shehita: Abattage rituel juif pratiqué par le *shohet*.

Shohet : Sacrificateur.

Talmud (littéralement « étude », « enseignement ») : Commentaire oral donné du texte biblique. Il se compose de deux parties distinctes : la Mishna et la Guemara.

Tanakh : L'ensemble du pentateuque, du Livre des Prophètes et du Livre des Hagiographes.

Terephah : Un animal déchiré par une bête sauvage, et tout animal souffrant d'un trouble organique, dont la viande est interdite à la consommation cachère après inspection, même si la bête a été abattue rituellement.

Torah (littéralement « enseignement », « loi ») : Au sens strict, la Torah désigne la première partie de la Bible hébraïque ; c'est-à-dire les cinq premiers livres qui forment le Pentateuque, à savoir la Genèse (*Berechit*, « Au commencement »), l'Exode (*Shemot*, « Les noms »), Le Lévitique (*Vayikra*, « Et Il appela »), Les Nombres (*BaMidbar*, « Dans la nature ») et le Deutéronome (*Devarim*, « Les mots »). Au sens large, le terme Torah peut aussi être employé pour désigner la Bible hébraïque en son entier, et par extension l'intégralité du corpus des écrits fondateurs du Judaïsme. En ce sens, le texte de la Torah comprend le Pentateuque (*Torah*), les Prophètes (*Neviim*) et les Hagiographes (*Ketouvim*).

LEXIQUE MUSULMAN

Achoura : Dixième jour du premier mois de l'année dans le calendrier hégirien.

Ahl l-kitâb : Ensemble des hommes qui ne disposent pas d'une loi révélée.

Aïd elFitr : Fête qui célèbre la fin du ramadan et au cours de laquelle un mouton est sacrifié.

'aqr : Technique d'abattage rituel musulman qui consiste à provoquer la mort de l'animal d'une façon quelconque et revient donc à lui infliger une blessure mortelle.

Charia : Désigne la loi islamique. Directement inspirée du Coran, la charia est la seule loi civile et pénale pleinement reconnue historiquement par l'islam sunnite majoritaire.

Chawal : Dixième mois de l'année dans le calendrier hégirien.

Coran (littéralement « récitation », « lecture ») : Livre sacré des musulmans, il constitue le Verbe incréé de Dieu (attribut de Dieu et non création de Dieu). Il contient les paroles de Dieu révélées à Mahomet par l'intermédiaire de l'archange Gabriel. C'est la première source de la Loi musulmane. La révélation débute en 611 pour se terminer à la mort de Mahomet en 632. Le Livre est divisé en 114 chapitres (sourates), et plus de 6000 versets. L'ordre des sourates n'est pas chronologique mais dépend de leur longueur : les premières sont plus longues (jusqu'à 286 versets), les plus courtes sont en fin de volume (jusqu'à trois versets).

Dhabh : Technique d'abattage rituel musulman utilisée pour la mise à mort des petits et moyens quadrupèdes, des bovins, et des oiseaux. Elle consiste en un égorgement de la victime par une section des artères et veines jugulaires, de la trachée et de l'œsophage. L'animal est alors couché sur le côté gauche.

Farâ'id : Obligations à respecter lors de la mise à mort rituelle d'un animal.

Fawr : Désigne la rapidité avec laquelle doit être réalisé l'acte de mise à mort.

Fiqh (littéralement « savoir », « compréhension », « intelligence ») : Source de droit islamique. Le *fiqh* repose directement sur le Coran et la Sunna et interprète le texte sacré pour en déduire des principes juridiques et des lois afin d'assurer la régence de l'État musulman.

Fuqahâ' : Jurisconsultes musulmans.

Hadith : Ensemble des « dits » du Prophète et de ses compagnons les plus proches, qui forme l'essentiel de la tradition (sunna). L'ensemble fut rassemblé et compilé au IX^e siècle. Chaque « dit » ou « récit » est appelé un hadith et se compose de deux parties *l'isnad* et le *matn*. La première partie est la chaîne de transmission du récit (*isnad*) et énumère notamment les personnes qui l'ont rapporté. La deuxième partie est le contenu réel (*matn*) du récit et donc constitue le corps du hadith. Ces traditions islamiques ont été transmises après le mort du Prophète par différents témoins, de manière écrite ou orale.

Halal : Désigne ce qui est licite, autorisé.

Hâl l-idtirâr : Règle s'appliquant en cas de force majeure. Elle stipule que dans le cas où le fidèle craint pour sa vie, il n'est plus tenu à aucune obligation vis-à-vis des lois alimentaires.

Hanafite : L'école hanafite a été créée en Syrie par Abou Hanifa (persan d'origine et juriste mais non juge). Ses sources sont le Coran, la Sunna, le jugement personnel sous principe d'analogie (*qiyas*) (rapprochement avec un cas ancien) et le consensus sans le restreindre aux docteurs de Médine.

Hanbalite : L'école hanbalite a été fondée par Ahmad ben Hanbal (ancien élève de Chafi'i), elle s'oppose à toute innovation en se référant uniquement au Coran et à la Sunna.

Haram : Désigne ce qui est illicite, interdit.

Hégire (littéralement « émigration ») : Ère musulmane débutant lors de l'émigration de Mahomet et ses partisans de La Mecque à Médine. L'an 1 de l'Hégire correspond à l'an 622

A.P. J.C., l'an 2000 A.P. J.C étant l'an 1420-1421 de l'Hégire. Les mois du calendrier musulman sont lunaires.

'ibâdât : Désigne les prescriptions religieuses qui régissent la vie quotidienne des musulmans.

Ijmâ' : Consensus des savants musulmans (oulémas) spécialistes du domaine concerné.

'ijtihâd : Exercice rationnel mis en œuvre par les juristes (*fuqahâ'*) pour adapter la Loi tout en restant conforme aux principes édictés dans le Coran et la Sunna.

Islam : Littéralement le terme islam signifie « soumission » à Dieu ou à l'État musulman. À l'origine, le terme peut signifier « conversion » ou « reddition » et paiement d'un tribut.

Jurisprudence islamique : Elle comprend quatre écoles sunnites (orthodoxes) : l'école malikite, l'école hanafite, l'école chafi'ite et l'école hanbalite.

Makruh : Désigne ce qui est déconseillé.

Malikite : L'école malikite a été fondée par Malik ben An-Nas, juge de Médine. Ses sources sont le Coran et la Sunna et en cas de besoin le droit coutumier de Médine voire l'interprétation personnelle (*ray*) sous la forme du consensus (*ijma'*) des docteurs de Médine (exclusivement) sur une question donnée.

Mayta (littéralement « la bête morte ») : Désigne un animal mort, soit de mort naturelle, soit par accident.

Mu'amâlât : Désigne les règles du *fiqh* qui régissent la vie quotidienne des musulmans.

Nahr : Technique d'abattage rituel musulman utilisée pour les bovins et les camelins. Elle consiste à sectionner la carotide par perforation de la fossette sus-sternale. L'animal est alors maintenu debout.

Nîya : Littéralement « intention ».

Ouléma : Terme qui désigne celui qui est versé dans le savoir des choses transcendantes, qui a eu la formation religieuse, la connaissance du texte sacré, qui connaît le Coran, la jurisprudence islamique. Ils incarnent la « mosquée », la religion, par opposition au « palais », à l'État.

Prophète : Messager de la divinité ; il révèle aux hommes des vérités cachées au commun des mortels, au nom du Dieu qui l'inspire.

Qiyâs : Raisonnement par analogie avec des situations présentes dans le Coran et la Sunna.

Ray : Interprétation personnelle.

Siyâm : Désigne les pratiques du jeûne en Islam.

Sourate : Chapitre du Coran. Le Coran est divisé en 114 sourates.

Sunan : Désigne les bons usages à respecter lors de la mise à mort rituelle d'un animal.

Sunna : Constitue la deuxième partie du discours religieux en Islam. Elle rassemble la *Sira*, « vie » de Mahomet élaborée au VIII^e siècle ; et le Hadith.

Tadhkiyah : Saignée.

Takbir « **Allahu akbar** » (littéralement « Allah est le plus grand ») : Prononciation du nom de Dieu par le sacrificateur lors de l'égorgeage.

Tasmyah « **Bismillah** » (littéralement « au nom de Dieu ») : Prononciation du nom de Dieu par le sacrificateur lors de l'égorgeage.

Umma : Désigne la communauté des croyants musulmans. Au Moyen Âge, le mot « umma » prend le sens de « nation », au double sens de communauté de foi et d'entité politique.

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Répartition des hommes dans la tradition juive (<i>d'après Milgrom, 1990</i>).....	101
Figure 2 : Répartition des animaux dans la tradition juive (<i>d'après Milgrom, 1990</i>).....	101
Figure 3 : Répartition de l'espace dans la tradition juive (<i>d'après Milgrom, 1990</i>).....	102
Figure 4 : Les rationalités alimentaires en finalité (<i>d'après Poulain, 2002</i>).....	151
Figure 5 : Les rationalités alimentaires en valeurs (<i>d'après Poulain, 2002</i>)	152

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Les dimensions positives et négatives des trois ambivalences et types d'anxiété associés. (<i>d'après Poulain, 2002</i>).....	127
Tableau 2 : Les catégories du « non-comestible » (<i>d'après Poulain, 2002</i>)	147
Tableau 3 : Les catégories du « comestible » (<i>d'après Poulain, 2002</i>).....	148

INTRODUCTION

Face à la succession des crises et des scandales alimentaires, le consommateur moderne a développé une réelle méfiance, et parfois même une crainte, à l'égard de ses aliments. Dans ce contexte fortement anxiogène, la santé publique vétérinaire joue un rôle majeur en assurant la sécurité sanitaire des aliments.

Toutefois, un aliment n'est pas bon à être mangé uniquement parce qu'il est sûr d'un point de vue sanitaire. Ce comportement montre que la relation de l'homme à son alimentation échappe à la pure rationalité scientifique. En effet, si la valeur sanitaire de l'aliment primait, la seule répartition entre le comestible et le toxique suffirait à dicter le choix des aliments. Or, au sein de toutes les cultures et à toutes les époques, l'homme n'accepte de manger qu'une partie limitée des nourritures disponibles. En outre, les aliments destinés à la consommation humaine sont toujours soumis à des normes et des règles édictées par la société. Si ces règles diffèrent par la marge plus ou moins grande qu'elles laissent aux choix individuels, elles tendent toutes au même but, à savoir définir quels sont les aliments que l'homme peut effectivement consommer et par conséquent restreindre le champ du consommable. À cet égard, les prescriptions alimentaires religieuses se distinguent par leur caractère inconditionnel.

Mais pourquoi un aliment comestible n'est-il pas nécessairement bon à manger ? Avec une telle interrogation, il ne s'agit plus de traiter de la valeur nutritionnelle ou sanitaire des aliments, mais de leur valeur morale. De ce point de vue, l'approche religieuse présente plusieurs avantages sur l'approche scientifique. Premièrement, du seul point de vue théorique, elle laisse de côté la question de l'innocuité alimentaire pour se concentrer sur la relation morale que l'homme entretient avec ses aliments. Elle s'attache particulièrement à l'importance de l'origine, de la légitimité, du crédit et de la confiance accordés aux aliments dans la décision alimentaire. En outre, nous sommes les héritiers d'une tradition religieuse qui a tissé nos représentations et nos convictions en matière d'alimentation. En ce sens, l'étude des traditions alimentaires religieuses permet de mettre en lumière certains aspects des modèles alimentaires contemporains, ce qui nous conduit précisément à l'objet de cette thèse.

Au cours de ce travail, nous nous attacherons donc à montrer quel éclairage l'histoire des lois alimentaires religieuses peut apporter sur les rapports contemporains de l'homme à son alimentation. Il s'agit d'un vaste sujet et nous nous limiterons à l'étude des trois religions monothéistes, à savoir le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Ce choix est motivé par le fait que ces trois religions sont représentatives du pluralisme religieux de notre société.

La présente étude s'effectuera en trois parties :

La première partie sera consacrée à l'étude des lois alimentaires telles qu'elles sont édictées dans les textes sacrés. À partir de l'étude de la Bible et du Coran, nous dresserons un tableau des principaux traits distinctifs des prescriptions alimentaires de chaque monothéisme ;

La seconde partie abordera la question des fondements des lois alimentaires religieuses. Les textes sacrés restant silencieux sur les raisons des prescriptions, nous procéderons à une approche herméneutique. Nous verrons alors comment, au fil du temps, les différents exégètes ont tenté d'interpréter ces lois alimentaires et quelles significations il est aujourd'hui possible de leur donner ;

Enfin, dans la troisième partie, nous étudierons le modèle alimentaire moderne en regard de l'étude religieuse. Nous verrons alors que l'étude des lois alimentaires religieuses dépasse largement la seule contribution historique puisqu'elles soulèvent des questions auxquelles sont confrontés tous les mangeurs, et ce qu'ils soient croyants ou non. Nous serons également amenés à évoquer les nouveaux interdits alimentaires, que notre société, si laïque et moderne qu'elle soit, contribue à générer.

Si notre étude n'est pas directement liée à l'exercice professionnel du métier de vétérinaire, elle nous conduira cependant à réfléchir sur la multiplicité des rôles de ce dernier. En effet, nous verrons que dans le domaine de l'alimentation, les fonctions du vétérinaire ne se restreignent pas au strict domaine sanitaire, mais se déploient également dans les domaines du symbolique et de la morale.

PREMIÈRE PARTIE :

LES LOIS ALIMENTAIRES : INTERDIRE ET PRESCRIRE

« Tu ne mangeras d'aucune chose abominable »

Deutéronome, XIV, 3.

« Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; c'est ce qui sort de la bouche : voilà ce qui souille »

Matthieu, VI, 16-18.

« Mangez d'excellentes nourritures ! Faites le bien ! »

Coran, XIII, 51.

I. Les lois alimentaires dans le Judaïsme

A. Origines de la cacherout

Les pratiques alimentaires juives reposent sur la *cacherout* ; terme qui désigne « l'ensemble des règles qui gouvernent la nourriture autorisée à la consommation » (Wigoder, 1996). Il s'agit du code alimentaire hébraïque qui regroupe, d'une part, les critères permettant de distinguer les animaux permis des animaux interdits ; et, d'autre part, l'ensemble des conditions que les animaux autorisés doivent satisfaire pour être consommés (méthode d'abattage, préparation des aliments...). Un aliment propre à la consommation est alors dit *cacher*, c'est-à-dire « conforme aux normes alimentaires du judaïsme » (Bauer, 1996).

Ces prescriptions alimentaires trouvent leurs origines dans la Tradition écrite, la Torah et ont été par la suite développées par la loi rabbinique dans la Tradition orale, le Talmud.

1. Les textes fondateurs de la cacherout

Le Judaïsme s'appuie sur un double enseignement : un enseignement écrit ou *Torah ché bi-khtav*, qui correspond à la Bible (*Tanakh* en hébreu), et un enseignement oral ou *Torah ché be-al-pé*, littéralement « la loi qui est sur la bouche », qui deviendra le Talmud et le Midrash. Selon la tradition juive, la Loi Écrite et la Loi Orale ont été transmises par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï.

a. La Loi Écrite : la Torah

Les règles alimentaires hébraïques reposent sur les normes de la religion juive édictées dans les textes de la Torah. Le mot Torah vient de l'hébreu et sa racine signifie « enseignement », « Loi ». Au sens strict, la Torah désigne la première partie de la Bible hébraïque ; c'est-à-dire les cinq premiers livres qui forment le Pentateuque, à savoir la Genèse (*Berechit*, « Au commencement »), l'Exode (*Shemot*, « Les noms »), Le Lévitique (*Vayikra*, « Et Il appela »), Les Nombres (*Bamidbar*, « Dans la nature ») et le Deutéronome (*Devarim*, « Les mots »). Plus largement, le terme Torah peut aussi être employé pour désigner la Bible hébraïque en son entier, et par extension l'intégralité du corpus des écrits fondateurs du Judaïsme. En ce sens, le texte de la Torah comprend le Pentateuque (*Torah*), les Prophètes (*Neviim*) et les Hagiographes (*Ketouvim*)¹.

Un des mots clefs de la Bible est le mot *mitsva* (*mitsvot* au pluriel) dont la racine *tsavah* signifie ordonner. Il s'agit d'un « commandement » ou « ordonnance » transmis par la tradition orale et inscrit dans le Pentateuque. La loi juive comporte un total de 613 *mitsvot* subdivisées en 248 *mitsvot* positives et en 365 *mitsvot* négatives.

En outre, en considérant la Torah au sens large, il est possible de distinguer deux

¹ En hébreu le mot Bible n'a pas d'équivalent, on utilise le mot *TaNaKH*, composé à partir des initiales des mots *Torah*, *Neviim* et *Ketouvim*.

² Le Talmud de Jérusalem, rédigé à Tibériade vers 380, est l'œuvre des écoles installées en terre d'Israël : académies de Séphoris, Tibériade, Césarée et Lydda (Lod). Des deux Talmud c'est donc le plus ancien. Le commentaire y est moins vaste que dans la version babylonienne, de ce fait il a été quelque peu négligé par les docteurs médiévaux.

catégories de textes, totalement imbriquées l'une dans l'autre.

D'une part, il y a la Aggadah (récit) qui désigne les textes narratifs retraçant l'histoire de l'humanité, et plus particulièrement celle du peuple juif. Il s'agit par exemple du récit de la Création du monde, ou encore des épisodes relatant la vie des Hébreux en Égypte... D'autre part, il y a les textes purement législatifs, qui prescrivent ce qu'il faut faire et ne pas faire ; cette seconde catégorie est dite Halakhah (loi). Ces deux catégories existent également dans le Midrash et le Talmud et leur distinction est indispensable à la compréhension des textes.

b. La Loi Orale

i. *Le Talmud*

La Loi Orale constitue le second ensemble des écrits sacrés du Judaïsme. Son corpus est composé du Talmud, du Midrash et de la Halakhah, regroupant récits et ensemble des lois qui régissent la vie juive.

Conformément à l'interdit de la consigner par écrit, elle fut, pendant près de deux millénaires, transmise de bouche à oreille par les maîtres à leurs disciples. Vers le III^e siècle, le corpus étant devenu trop volumineux et les persécutions s'amplifiant, le risque de perdre cet enseignement contraignit les rabbins à lever l'interdiction ; ces derniers entreprirent alors de l'authentifier et commencèrent à rassembler des écrits : « *Dès que les guerres survinrent et, se prolongeant, troublèrent le repos et la sérénité indispensables aux études ; afin de sauvegarder la tradition, on se vit obligé de mettre par écrit la Loi Orale, d'abord dans la Mishna (II^e siècle) puis dans la Guemara (V^e siècle), le tout appelé Talmud* » (Weill, 1980).

Le Talmud (de la racine *lamèd*, « étude » ou « enseignement ») est donc le commentaire oral donné sur le texte biblique et transmis de génération en génération ; il se compose de deux parties distinctes : la Mishna et la Guemara.

La Mishna tient son nom du mot *chinoun*, qui signifie « enseignement » ou « répétition » ; c'est le texte à proprement dit, c'est-à-dire le rassemblement de toutes les traditions de la Loi Orale en un livre. La Mishna est organisée comme un code de lois et elle est divisée en six principaux *sédarim* (ordres) : le *Zraïm* (« semences »), le *Moed* (« la fête »), le *Nashim* (« femmes »), le *Nezikim* (« dommages »), le *Kodashim* (« lois religieuses ») et le *Teharet* (« purification »). Dans le cadre de la thèse, nous nous intéresserons particulièrement à la cinquième section de la Mishna, *Kodashim*, puisqu'elle traite des lois diététiques et des sacrifices à travers le traité Houllin (« choses profanes »).

Par crainte qu'une fois écrite, la Mishna, ne puisse plus répondre aux exigences d'un monde qui change, elle fut complétée, au cinquième siècle de notre ère, par un recueil, la Guemara (dont la racine *gamar* signifie « terminer », « achever », « compléter », « étudier »). Il s'agit d'un ensemble de leçons incluant les commentaires et les discussions perpétuelles des *Amoraïm* (sages talmudiques) sur la Mishna. Cette dernière n'est pas considérée comme un texte définitif : elle cite plusieurs opinions opposées, parfois même contradictoires, et laisse les questions en suspens. C'est alors qu'intervient la Guemara, pour reprendre les points litigieux ; elle achève les discussions commentées en tranchant d'une manière définitive.

En outre, il existe deux commentaires différents pour le même texte de la Mishna et donc deux Talmud. Le premier, élaboré en Terre d'Israël constitue le Talmud de Jérusalem² ; le second, provenant de Babylone, forme le Talmud de Babylone³.

Enfin, aux côtés de la Mishna et de la Guemara, existe une troisième catégorie de texte, intitulée Midrash. À la différence de ceux de la Mishna, les textes du Midrash sont le résultat d'une méthode d'exégèse directe, c'est-à-dire qu'ils commentent directement le texte biblique en le suivant pas à pas.

ii. *Les commentaires du Talmud*

Même si la loi juive prend sa source dans le corpus talmudique, celui-ci reste une œuvre très difficile d'accès, y compris pour les rabbins les plus érudits. En effet, le Talmud ne se présente pas comme un guide précis de la loi juive, mais plutôt comme une vaste compilation de débats sur des sujets divers et variés, ne respectant aucun ordre précis, et n'aboutissant généralement pas à une conclusion claire. La difficulté du corpus talmudique, combinée à la rareté des ouvrages, motivèrent la rédaction de compilations des principales lois, accessibles à l'ensemble du peuple juif : « *Les chefs spirituels [...] rédigèrent les uns des codifications des lois talmudiques ordonnées selon les matières, les autres des abrégés du Talmud lui-même, afin de faciliter au grand nombre des fidèles l'étude et la connaissance de la Loi* » (Weill, 1980).

C'est ainsi, qu'à partir du onzième siècle, un grand nombre d'ouvrages législatifs de styles divers fût rédigé dans toutes les parties du monde juif.

La plus célèbre codification des lois talmudiques est le Mishné Torah⁴ (« répétition de la loi ») de Moïse Ben Maïmonide, grand Rabbin, philosophe et médecin médiéval (1135-1204) ; ce code fait encore aujourd'hui autorité en matière de juridiction. En traduisant les métaphores bibliques en concepts philosophiques, Maïmonide montre que le rationalisme et la science sont compatibles avec les principes théologiques de la Bible. C'est dans ce même esprit qu'il rédige plus tard le *Moré Nevouh'im* ou *Guide des Égarés*, érigée en œuvre philosophique majeure de la pensée juive.

Les travaux de recherche et de synthèse se poursuivirent les siècles suivants pour donner un autre ouvrage important : Le *Choulhan Arouh* ou « Table dressée » écrit par J. Caro en 1565. Il s'agit du code des règles de comportement religieux, incluant les lois et les coutumes régissant l'individu et la communauté. Cette œuvre contient la célèbre partie Yoreh Deah, qui expose de manière pratique et détaillée, les règles de l'abattage rituel (*shehita*).

² Le Talmud de Jérusalem, rédigé à Tibériade vers 380, est l'œuvre des écoles installées en terre d'Israël : académies de Séphoris, Tibériade, Césarée et Lydda (Lod). Des deux Talmud c'est donc le plus ancien. Le commentaire y est moins vaste que dans la version babylonienne, de ce fait il a été quelque peu négligé par les docteurs médiévaux.

³ Le Talmud de Babylone, deuxième rédaction de la Guemara, émane des écoles de la Babylonie, des académies de Soura, Néhardéa et Pumbedita. La Guemara babylonienne fut rédigée par Rav Achi (376-427) et son disciple Ravina (vers 400), puis a été terminée par Rav Yossé aux alentours de 500. Le commentaire babylonien est plus complet et plus clair que celui de Jérusalem.

⁴ Le Mishné Torah est également appelé *Ha-Yad ha-Hazaka* (« la forte poigne »).

2. Histoire de la cachérou, les origines du régime carné

La question de l'alimentation de l'homme est évoquée dès le premier chapitre de la Bible :

« Dieu dit : “Voici que je vous donne toute herbe portant semence à la surface de toute la terre, et tout arbre qui a en lui fruit d'arbre portant semence ; cela vous servira de nourriture” »

Genèse I, 29.

Le Paradis dans lequel évolue Adam, premier homme du récit biblique, est végétarien. L'alimentation carnée est implicitement exclue de ce monde idyllique.

L'animal, au même titre que l'homme, est un être doté d'une « âme vivante ». La vie étant la propriété exclusive de Dieu, lui seul peut disposer du droit de la retirer ; tuer est fondamentalement interdit par la Bible⁵. Or, manger un animal implique préalablement sa mise à mort de la main de l'homme. Consommer un être vivant revient à disposer librement du droit divin et donc à franchir la frontière qui sépare l'homme de Dieu (Assouly, 2002).

De plus, les êtres vivants sont réservés à Dieu et lui sont offerts par l'homme sous forme de sacrifices. Les victimes peuvent alors être humaines ou animales comme en témoigne le sacrifice d'Abraham. Les hommes doivent quant à eux se satisfaire d'aliments d'origine végétale, considérés comme n'appartenant pas à l'ordre du vivant.

Dans ce contexte la consommation de chair animale devient impossible. L'exclusion du régime carné de l'alimentation humaine permet de maintenir une distance fondamentale entre Dieu et les hommes (Soler, 1973).

Puis survient un cataclysme qui va être à l'origine d'un renouveau dans le régime alimentaire de l'homme. Il s'agit de l'épisode du Déluge relaté par la Bible.

« La terre se pervertit devant Dieu, et la terre se remplit de violence »

Genèse, VI, 11.

Dieu va supprimer toute trace de sa création « depuis l'homme jusqu'aux bestiaux, aux reptiles et aux oiseaux du ciel » (Genèse, VI, 7). Il décide d'épargner une famille, celle de Noé ; ainsi qu'un couple de chaque espèce animale grâce à l'Arche. À partir de là, se construit une nouvelle ère. Cette deuxième Création divine s'accompagne d'une profonde modification du rapport entre l'homme et l'animal. La consommation de chair animale est désormais autorisée :

« Tout ce qui se meut et qui vit vous servira de nourriture ; de même que la verdure des plantes, je vous donne tout »

Genèse IX, 3.

⁵ « Tu ne tueras point » est le sixième des dix commandements divins. Ces derniers occupent une place centrale dans l'Ancien Testament où ils sont donnés à deux reprises (Exode XX et Deutéronome V). Ils résument la loi de Dieu à laquelle le peuple juif doit sans cesse revenir.

Maïmonide (1190), célèbre rabbin médiéval, voit dans cette nouvelle autorisation une sorte de récompense attribuée à Noé par Dieu pour avoir sauvé les animaux des eaux du déluge. Il peut désormais légalement en disposer pour se nourrir. Néanmoins, cette idée est discutée. Maître Don Isaac Abranavel, dans son commentaire sur ce verset de la Genèse, conçoit davantage ce droit de manger les animaux comme une concession à la faiblesse de l'homme. Autrement dit, Dieu reconstitue l'humanité en prenant en considération l'instinct qui incline l'homme au mal⁶. En témoigne ce passage de la Genèse dans lequel Dieu dit :

« Jamais plus je ne maudirai le sol à cause de l'homme, car ce que forme le cœur de l'homme est mauvais dès sa jeunesse, et jamais plus je ne frapperai tous les vivants comme j'ai fait »

Genèse, VIII, 21.

Toutefois, à ce stade du récit biblique, il n'est toujours pas fait mention d'interdit alimentaire. C'est avec Moïse qu'apparaît un troisième type de régime alimentaire, basé sur la distinction des animaux purs des animaux impurs. Si l'alliance conclue entre Dieu et Noé concernait tous les hommes sans exception, cette nouvelle alliance divine avec Moïse n'est valable que pour un seul peuple, les Hébreux. Selon Soler (1973), cette nouvelle ségrégation entre les hommes est à corrélérer à la catégorisation des espèces animales dont ils peuvent se nourrir. En effet ce nouveau régime alimentaire doit servir aux Hébreux de signe distinctif par rapport aux autres peuples. Pour appuyer son propos, Soler cite un passage du Lévitique :

« C'est moi Yahvé, votre Dieu, qui vous ai distingués d'entre les peuples. Vous distinguerez donc entre bête pure et impure, entre oiseau impur et pur, et vous ne vous rendrez pas immondes par des bêtes, par des oiseaux, par tout ce qui rampe sur le sol, bref, par ce que j'ai distingué pour vous comme impur »

Lévitique, XX, 24-25.

Bien qu'originellement exclue du régime alimentaire de l'homme, Dieu va autoriser la consommation de chair animale pour montrer qu'il prend acte de la dégradation des valeurs morales de l'humanité. Le Mal existe inexorablement chez l'homme et il est dorénavant pris en considération par l'ordre divin. L'alimentation d'origine animale est donc, au départ, marquée négativement dans les textes bibliques. Par la suite, elle entre dans la définition du peuple Juif qui, en suivant des prescriptions alimentaires d'origine divine, va se distinguer positivement des autres peuples.

⁶ Cité par Munk (1978).

B. Principes de la cacherout

Dès lors le peuple juif ne peut disposer légitimement de toutes les nourritures. En effet, le Judaïsme inscrit l'alimentation dans un cadre dont les limites sont fixées par des lois religieuses. En ce sens, les règles de la cacherout traitent de la manière légale de se nourrir.

Les principes de la cacherout peuvent être divisées en quatre grandes catégories, à savoir, le choix des espèces animales consommables et leur mode d'abattage ; l'interdiction de consommer le sang, le nerf sciatique et certaines graisses ; l'interdiction des mélanges lactés-carnés et enfin la préparation des aliments et des ustensiles. Revenons maintenant sur chacune de ces catégories.

1. Principes de pureté et d'impureté

Thème majeur de la Torah, la notion de pureté apparaît fondamentale dans le Judaïsme. Dans le corpus biblique, elle s'applique généralement à trois domaines principaux : l'alimentation (qui nous intéresse ici), les excréments corporelles et la sexualité. La première catégorie est abordée à travers une casuistique complexe, basée sur le classement des espèces animales selon les catégories du pur et de l'impur.

a. Les interdits alimentaires bibliques

i. Classification des animaux consommables

En ce qui concerne la prohibition de certains animaux, il faut analyser maintenant les deux chapitres (Lévitique, XI et Deutéronome, XIV) consacrés à la distinction des espèces pures et impures. Les animaux y sont classés « *selon leur espèce* » et se répartissent en quatre grandes catégories : les animaux terrestres (assimilables aux mammifères), les animaux aquatiques, les animaux aériens (oiseaux) et les animaux qui se meuvent sur le sol (reptiles, batraciens, invertébrés).

Que ce soit dans le Lévitique ou le Deutéronome, identiques pour l'essentiel, le texte biblique ne donne aucune justification à l'exclusion de certaines espèces du champ alimentaire. Il précise seulement les traits particuliers permettant de distinguer les animaux purs des impurs, et encore pas de manière systématique. En effet, autant la Bible est extraordinairement transparente sur les critères morphologiques qui décident de la pureté des mammifères ou des poissons ; autant, pour les oiseaux, elle se contente d'énumérer les espèces interdites en restant silencieuse sur les règles de discrimination. Ces points lacunaires vont alors faire l'objet de nombreuses discussions dans le Talmud – et plus précisément dans le traité Houllin- qui tente « *de compléter ces règles, d'en formuler des nouvelles là où elles manquent tout à fait (Oiseaux), et de multiplier les signes là où ils existent (Mammifères et Poissons), afin de pouvoir observer les uns en cas d'impossibilité d'observer les autres. Enfin, ce qui est le plus important, [les auteurs du Talmud] ont essayé de réduire plusieurs caractères à un seul, quand ils s'apercevaient que l'existence de ce seul caractère entraînait l'existence des autres* » (Dor, 1937).

❖ Les animaux terrestres

« Yahvé parla à Moïse et à Aaron en ces termes : « Parlez aux fils d'Israël en ces termes : Voici les bêtes que vous pourrez manger parmi tous les animaux qui sont sur la terre. Tout ce qui, parmi les animaux, a le **sabot fourchu et fendu en deux ongles**, et qui **rumine**, vous pourrez le manger. Seulement, voici ceux que vous ne mangerez pas, parmi ceux qui ruminent ou qui ont le sabot fourchu ; le chameau, qui rumine mais n'a pas le sabot fourchu : il est impur pour vous ; le daman, qui rumine mais n'a pas le sabot fourchu : il est impur pour vous ; le lièvre, qui rumine mais n'a pas le sabot fourchu : il est impur pour vous ; le porc qui a le sabot fourchu et le sabot fendu en deux ongles, mais qui ne rumine pas : il est impur pour vous. Vous ne mangerez pas de leur chair, et vous ne toucherez pas à leur cadavre : ils sont impurs pour vous »

Lévitique, XI, 1-8.

La première catégorie abordée par la Bible est celle des animaux évoluant sur la terre ferme. Pour être considérés comme « purs » ces derniers devront impérativement répondre à trois critères : être un ruminant, avoir des sabots et enfin ces derniers doivent être fendus en deux.

Une liste non exhaustive de dix quadrupèdes réunissant ces critères (et donc considérés comme « purs ») est donnée par Moïse dans le Deutéronome (XIV, 4-5) : le bœuf, le mouton, la chèvre, le cerf, la gazelle, le daim, le bouquetin, l'antilope, l'oryx et le mouflon. Tout autre animal ne répondant qu'à un seul des critères, au lieu des deux prescrits, sera considéré comme impur et donc impropre à la consommation. La Bible mentionne au total quarante deux animaux impurs.

• La présence d'un sabot

Pour de nombreux exégètes, dont l'historien J. Soler (1973), le premier critère donné par la Bible, à savoir la présence d'un sabot, sert de toute évidence à sélectionner les espèces herbivores. Le peuple juif a longtemps cherché à établir une relation entre ces deux critères, autrement dit entre les particularités anatomiques du membre de l'animal et son régime alimentaire. Le raisonnement est alors le même que celui de Cuvier : « *Les animaux à sabots doivent tous être herbivores, puisqu'ils n'ont aucun moyen de saisir une proie* »⁷. Le sabot des herbivores s'oppose aux griffes des carnivores qui leur permettent de saisir leurs proies. Or les carnivores sont tous considérés comme impurs. Le mode alimentaire de l'animal semble donc être un critère décisif dans la répartition des espèces interdites et autorisées. Dès lors, seuls les herbivores stricts peuvent prétendre au statut d'espèce « pure ».

Toutefois, il est important de préciser, qu'à ce stade, l'utilisation du seul critère anatomique « présence de sabot » ne permet pas de sélectionner uniquement les herbivores stricts. En effet, bien qu'ils aient le pied onglé, les porcins (porcs et sangliers) sont omnivores.

⁷ Cité par Dor (1937).

- **La ruminaton**

La sélection des espèces strictement herbivores passe donc par l'utilisation d'un second critère : la ruminaton. Il est vrai que tout ruminant se nourrit exclusivement d'aliments d'origine végétale. Néanmoins, ce critère est difficilement observable chez les animaux sauvages et entraîne des erreurs dans la description biblique de certains animaux, et plus particulièrement celle du lièvre. En effet, en décrivant ce dernier comme un animal « *qui rumine* », la Bible confond la ruminaton avec la mastication propre aux lagomorphes. Dès lors, le critère physiologique qu'est la ruminaton ne suffit plus à opérer une sélection exclusive des animaux purs.

- **L'ongle fendu**

La Bible évoque alors un troisième et dernier critère, celui de l'ongle fendu. En retenant ce critère anatomique le texte biblique fixe une norme et prend pour canon le sabot fendu des ovidés et bovidés⁸. Or, ces deux espèces appartiennent à la catégorie du « bétail » qui s'oppose à celle des animaux sauvages. « *Les bêtes sauvages pures doivent ainsi être conformes aux animaux domestiques que l'on peut consommer* » (Soler, 1973).

À ce stade de la réflexion, il est intéressant de soulever un paradoxe créé par ces trois critères de sélection bibliques. L'utilisation du critère « ongle fendu » élimine un certain nombre d'herbivores stricts tels que le cheval, l'âne ou encore le chameau, le daman et le lièvre. Dès lors, un herbivore strict n'est donc pas obligatoirement un animal pur ; il s'agit d'une condition nécessaire mais non suffisante.

Face à la complexité de la casuistique biblique, le Talmud reprend les critères bibliques et en ajoute des nouveaux afin de pouvoir évaluer plus aisément la pureté d'un mammifère terrestre. Ces critères, en général anatomiques, permettent de s'affranchir de ceux donnés par la Bible. Le Traité Houllin (59) évoque, par exemple, la présence de cornes : « *A-t-il des sabots, il faut chercher les cornes ; a-t-il des cornes, il ne faut plus chercher les sabots* ».

- ❖ **Les animaux aquatiques**

« Voici les animaux dont vous mangerez parmi tous ceux qui sont dans les eaux. Vous mangerez de tous ceux qui ont des nageoires et des écailles, et qui sont dans les eaux, soit dans les mers, soit dans les rivières mais vous aurez en abomination tous ceux qui n'ont pas de nageoires et des écailles, parmi tout ce qui se meut dans les eaux, tout ce qui est vivant dans les eaux, soit dans les mers, soit dans les rivières. [...] Vous aurez en abomination tous ceux qui, dans les eaux, n'ont pas de nageoires et des écailles »

Lévitique, XI, 9.

Dès lors, la pureté de tout animal évoluant dans l'eau impose la présence de deux critères : la présence de nageoires et d'écailles.

⁸ En tant qu'espèces domestiques, il s'agissait des ruminants dont l'anatomie était la mieux connue.

À la différence des mammifères, aucun exemple précis ne vient illustrer cette loi alimentaire, mais les critères donnés sont suffisamment explicites et entraînent l'exclusion de tous les crustacés et coquillages ainsi que de nombreux poissons comme le turbot, la raie, la lotte ou l'anguille dotés de nageoires mais pas d'écailles.

Les auteurs du Talmud tentent de donner d'autres caractères pour distinguer les poissons prohibés qui sont repris et précisés dans le code de loi *Choulhan Harouh* (« La Table dressée »). Les critères anatomiques (outre la présence d'écailles et de nageoires) des poissons autorisés sont les suivants (Caro, 1575) :

- Présence d'une colonne vertébrale.
- Ecailles même fines mais visibles à la lumière et à l'œil nu.
- Œufs émis au moment du frai non embryonnés.
- Vessie natatoire pointue d'un côté et obtuse de l'autre.

Selon ces critères, la division entre poissons permis et interdits correspond, pour simplifier, à la division biologique entre poissons osseux et cartilagineux. Les poissons autorisés sont donc tous des Téléostéens, poisson pourvu d'un squelette complètement ossifié et dont le corps est recouvert d'écailles (Dor, 1937).

Pour information, le Docteur Rosner (1968), a dressé, sur la base du Talmud, une liste de poissons interdits à la consommation. Il s'agit alors des Cyclostomes (Lamproie), des Anguillidés (Anguilles et congres), des Sélaciens (Roussette, raie, requins), des Labridés (vieille de mer), des Siluroïdés (poisson chat), des Lottes de mer et des Esturgeons.

❖ Les oiseaux

« Parmi les oiseaux, voici ceux que vous aurez en horreur et dont, par conséquent, vous ne mangerez pas : l'aigle, le gypaète, l'aigle marin, le milan, les différentes espèces de vautours, toutes les espèces de corbeaux, l'autruche, la chouette, la mouette, les différentes espèces d'éperviers, le hibou, le cormoran, le chat-huant, l'effraie, la corneille, le charognard, la cigogne, les différentes espèces de héron, la huppe et la chauve-souris »

Lévitique XI, 13 à 19.

Contrairement aux autres espèces, le Lévitique ne donne, pour les oiseaux, aucun critère permettant de faire la distinction entre les créatures pures et impures. La démonstration s'en tient à l'énumération d'une liste comprenant pas moins de vingt-quatre espèces d'oiseaux interdites.

Sur ce point, le Talmud tente de trouver des caractères communs aux espèces prohibées et autorisées par la Bible afin d'en sortir des règles permettant de les distinguer.

En ce qui concerne les oiseaux « purs », le Talmud relève trois critères :

- la présence d'un jabot,
- la présence d'un gésier dont la muqueuse se détache facilement de la musculature,
- l'existence d'un doigt supplémentaire ou ergot.

M. Dor (1937) souligne le rapport étroit entre ces trois caractères. La présence d'un ergot agrandit la base de sustentation de l'oiseau et donc signifie un oiseau marcheur qui aura besoin d'une alimentation fixe (de type grains, vers, etc.). Il corrèle ensuite ce type d'alimentation avec la présence d'un jabot et d'un gésier nécessaires à leur digestion. Ces

caractères sont retrouvés chez les Columbides⁹, les Gallinacés, les Passereaux granivores... En ce qui concerne les Palmipèdes, il ne sont ni mentionnés dans la Bible, ni dans le Talmud. C'est plus tard au douzième siècle que Rahi Zecharia les déclare « purs » : « *tout oiseau à bec large et pieds palmés est autorisé à être mangé, puisque ce n'est pas possible qu'il soit un prédateur* »¹⁰.

Pour les oiseaux « impurs » et donc prohibés, le Talmud donne un seul caractère anatomique, indirectement relié à un critère biologique : la zygodactylie¹¹. Ce critère témoigne d'une facilité de préhension, considérée par le Talmud comme un caractère propre aux rapaces. Les espèces prohibées sont donc, pour la plupart, des oiseaux qui se nourrissent d'aliments d'origine animale. Il s'agit des rapaces, des insectivores (Coracidés, Caprimulgidés), des ichtiophages (Alcedinidés, Steganopodes, Longipennes), et de certains échassiers.

Aucune zootaxie morphologique ou comportementale ne coïncide parfaitement avec la division établie entre les catégories pures et impures d'espèces volatiles : la prédation, bien que récurrente dans les diverses tentatives de classification, ne constitue pas à elle seule un critère de discrimination légale.

Sur ce point, A. Cohen (1995) déclare : « *Les sages tentèrent donc de mettre en lumière les caractéristiques biologiques susceptibles de les guider sur ce terrain en recherchant le dénominateur commun des espèces autorisées et en quoi elles se différenciaient des espèces interdites. Ils trouvèrent diverses caractéristiques extérieures, des différences anatomiques, des variations de comportement qui leur permirent d'élaborer quelques classifications biologiques naturelles. Mais il n'en restait pas moins beaucoup de cas particuliers et les sages avaient clairement conscience du fait qu'une solution parfaite était hors de leur portée* ».

❖ Les invertébrés

*« Tout insecte ailé qui marche sur quatre pattes vous est interdit. Toutefois, de tous les insectes ailés marchant sur quatre pattes, voici ceux que vous pouvez manger : ceux qui, en plus des pattes, ont des jambes leur permettant de sauter sur la terre ferme. Voici donc ceux que vous pouvez manger : l'arbé selon ses espèces, le solam selon ses espèces, le hargol et la hagal selon leurs espèces »*¹²

Lévitique, XI, 20 à 22.

Les invertébrés, terrestres ou aquatiques, sont strictement prohibés à l'exception de quatre espèces de sauterelles.

⁹ Seule espèce exclusivement granivore, considérée comme la plus « pure » dans les textes bibliques et talmudiques.

¹⁰ Cité par Dor (1937).

¹¹ En zoologie, ce terme désigne la disposition des doigts de certains oiseaux : deux vers l'avant et deux vers l'arrière.

¹² Les espèces de sauterelles ou de criquets citées par le Lévitique sont aujourd'hui difficiles à identifier.

Ainsi lorsque le Talmud reprend la question des invertébrés, il donne quatre caractères communs aux invertébrés autorisés :

- la présence de quatre pattes locomotrices,
- la présence de deux pattes articulées permettant le saut,
- la présence de quatre ailes et les ailes doivent recouvrir la plus grande partie du corps en longueur et en largeur.

❖ **« les bêtes qui pullulent sur terre »**

« Des animaux qui pullulent sur la terre ferme, voici ceux qui, pour vous, sont impures : la taupe, la souris et le lézard, selon leurs espèces ; le hérisson, la grenouille, la tortue, le limaçon et le caméléon »

Lévitique, XI, 29-30.

Enfin, le Lévitique mentionne encore quelques espèces impures qui échappent à sa classification en trois groupes. Sont alors interdits les reptiles, les amphibiens mais également les animaux qui se déplacent à ras du sol.

j. Interdiction de la consommation de sang

La Torah interdit la consommation du sang des mammifères et des oiseaux. Cet interdit apparaît dans le Genèse, après que Dieu ait donné à Noé le droit de consommer la chair d'animaux :

« Toutefois la chair, tant que son sang maintient sa vie, vous n'en mangerez pas »

Genèse IX, 4.

Cette prohibition est justifiée plus loin, dans le livre du Lévitique :

« car la vie de toute chair est dans le sang »

Lévitique XVIII, 11.

Le sang devient alors le souffle vital des êtres vivants, le support de l'âme et donc la part de Dieu. L'opposition initiale entre les aliments d'origine végétale et animale n'existant plus, cette nouvelle distinction entre la chair des animaux et leur sang permet de maintenir l'écart entre Dieu et les hommes (Soler, 1973).

Comme nous le verrons plus tard, de cet interdit découle un certain nombre de procédures obligatoires dans l'abattage des animaux (*shehita*) et la préparation des aliments (*cachérisation*).

k. Interdiction de la consommation de graisse

Quelques prescriptions sont encore nécessaires pour compléter la liste des interdits alimentaires. Tout comme le sang, la consommation de graisse est condamnée en raison de la fonction sacrée qu'elle remplissait lors des sacrifices ; les graisses étaient alors brûlées et les vapeurs qui s'en dégagnaient constituaient des offrandes pour Dieu :

« On en apporte en présent, en mets consommé pour le Seigneur, la graisse qui enveloppe les entrailles, toute celle qui est au-dessus des entrailles et les deux rognons avec la graisse qui y adhère ainsi qu'aux lombes – quant au lobe du foie, on le détache en plus des rognons- ; puis le prêtre fait fumer ces morceaux à l'autel ; c'est un aliment consommé, un parfum apaisant. Toute graisse revient au Seigneur. C'est une loi immuable pour vous d'âge en âge, où que vous habitiez : tout ce qui est graisse et tout ce qui est sang, vous n'en mangerez pas »

Lévitique, III, 14 à 17.

l. Le grand nerf et les morceaux de viande interdits

Le nerf sciatique (*gid hanacheh*) et par extension, toutes ses ramifications visibles dans le membre postérieur, sont prohibés. L'origine symbolique de cet interdit se trouve dans l'Ancien Testament :

« Voilà pourquoi les fils d'Israël ne mangent pas, jusqu'à ce jour, le nerf sciatique qui est au creux de la hanche, parce qu'Il [l'Ange] avait touché le creux de la hanche de Jacob, au nerf sciatique »

Genèse, XXXII, 32.

Le boucher procède à l'étape d'extirpation des nerfs et des gros vaisseaux susceptibles de contenir encore du sang (*nikkour*).¹³

m. Interdictions de mélanger les produits laitiers et les produits carnés

« Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère »

Exode, XXXIV, 26.

Ce commandement est répété trois fois dans la Torah et constitue la source biblique de l'un des principes fondamentaux du régime *casher* : l'interdiction de mélanger des produits laitiers et des produits carnés. Selon le Talmud, de la triple mention de ce mélange interdit de lait et de viande, découle une triple interdiction : l'interdiction de cuisiner un tel mélange, l'interdiction d'en manger et l'interdiction d'en tirer profit (Kidouchin 57b et Houllin 115b).

Pour Nahmanides (1194-1270), un tel acte constitue la quintessence de la cruauté et ne peut donc en aucun cas être toléré par l'ordre divin¹⁴. Le lait, symbole de vie en tant que source nutritive exclusive du nouveau-né, ne peut être légalement mélangé à la viande pour laquelle il a fallu donner la mort.

¹³ Il s'agit d'une opération délicate, très peu réalisée en pratique. De nombreuses communautés juives préfèrent ne consommer que le train avant de l'animal (jusqu'à la neuvième côte). Le train arrière, quant à lui, part dans le circuit commercial normal.

¹⁴ Commentaire de Nahmanides (1985) sur le H'oumach.

c. Nebelah et Terephah

Il ne suffit pas qu'un animal fasse partie des espèces a priori autorisées pour être déclaré propre à la consommation. L'animal d'abattage doit satisfaire encore à certaines conditions lors des examens *ante* et *post mortem*. Le cas échéant, l'animal pourra être déclaré *nebelah* ou *tereophah*, autrement dit impur.

i. **L'animal doit être vivant**

Il s'agit de la première condition à remplir par l'animal pour que sa chair soit considérée comme consommable. Cette prescription est issue du Pentateuque :

« *Vous ne mangerez d'aucune bête crevée* »

Deutéronome, XIV, 21.

Le caractère spontané du décès suffit pour déclarer un animal impur et sa chair devient irréversiblement impropre à la consommation :

« *Si une bête vient à crever, celui qui touche son cadavre est impur jusqu'au soir ; celui qui mange de ce cadavre doit laver ses vêtements et il est impur jusqu'au soir ; celui qui transporte ce cadavre doit laver ses vêtements et il est impur jusqu'au soir* »

Lévitique, XI, 33-34.

Ainsi tout animal décédé de mort naturelle ou abattu suivant d'autres règles que celles de la *shehita*, est considéré comme *nebelah*, et donc impur.

Cette interdiction de consommer la chair des cadavres se rattache à une prohibition beaucoup plus large qui est celle de l'abomination :

« *Tu ne mangeras d'aucune chose abominable* »

Deutéronome, XIV, 3.

ii. **L'animal doit être exempt de tares physiques**

Le Lévitique interdit le sacrifice d'animaux qui présentent, à titre individuel, des anomalies qui le rendent non conforme au standard de l'espèce :

« *Lorsqu'un homme, pour acquitter un vœu ou une offrande volontaire, offrira un sacrifice de paix à Yahvé, qu'il s'agisse de gros ou de petit bétail, [l'animal], pour être agréé, devra être sans défaut ; il n'y aura en lui aucune tare. De bête aveugle, estropiée, mutilée, ou atteinte d'ulcère, de gale ou de dartre, vous n'en offrirez pas à Yahvé, vous n'en mettrez pas sur l'autel comme sacrifice par le feu pour Yahvé* »

Lévitique XXII, 21-23.

Cet interdit est également repris dans le Deutéronome (XVII, 1) :

« *Tu ne sacrifieras pas à Yahvé, ton Dieu, un bœuf ou une menue bête qui ait une tare, un défaut quelconque : c'est une abomination pour Yahvé, ton Dieu* ».

L'examen *ante et post mortem* a pour but de s'assurer que chaque animal d'abattage soit parfaitement intègre physiquement. Tout animal présentant une ou plusieurs lésions est déclaré *tereophah* et donc impur.

Avant la mise à mort, le sacrificateur ou *Shohet* réalise un premier examen visant à détecter toute anomalie portant atteinte à l'intégrité physique de l'animal. Les animaux suivants sont considérés comme *tereifah* (Wigoder et Goldberg, 1996) :

- animal voué à une mort certaine par accident ou maladie,
- animal venant de faire une chute l'empêchant de se mettre debout et de marcher,
- animal venant d'être attaqué par une bête féroce,
- animal présentant une des lésions suivantes : plaie transversale au niveau de la trachée, fracture de la colonne vertébrale, fracture de la plupart des côtes, présomption de lésions viscérales.

Le *Shohet* réalise, après abattage, un examen post-mortem (ou *bedikah*) de l'animal. Les défauts qui peuvent être détectés sont classés en huit catégories (Wigoder et Goldberg, 1996) :

- *Nevukah* : perforations de la paroi des organes,
- *Pesukah* : « conduits » déchirés,
- *Netulah* : membre manquant,
- *Hasera* : organes manquants ou défectueux,
- *Keru'ah* : déchirure d'une paroi, d'une muqueuse ou d'un organe,
- *Derusah* : introduction d'une substance toxique dans l'organisme, en cas de blessure par un animal sauvage,
- *Nefulah* : traumatismes après chute,
- *Shevurah* : fractures osseuses.

La religion juive considère que toutes ces anomalies physiques, précédemment citées, auraient conduit à la mort de l'animal en moins d'un an.

L'inspection des poumons constitue un temps primordial de la *bedikah*. Après ouverture de la cage thoracique, le *shohet* vérifie l'absence d'adhérence entre le poumon et la paroi costale. Puis il procède au soufflage ; si une fuite d'air est constatée, le poumon est considéré comme altéré et la carcasse est systématiquement consignée. Ainsi toute lésion pulmonaire rend l'animal *taref*, autrement dit impropre à la consommation. Les autres organes comme le foie, le cœur, la rate, les reins sont également inspectés lors de la *bedikah*. Un grand nombre de pathologies et lésions peuvent rendre l'animal *tereifah*.

2. Les règles de la mise à mort

a. Les bases religieuses de la *shehita*

Le livre du Lévitique commence avec « Le rituel des sacrifices » où sont exposés les rites des diverses sortes de sacrifices. Les animaux destinés à une consommation personnelle sont, quant à eux, passés sous silence : à aucun endroit il n'est fait mention de la manière dont ceux-ci doivent être abattus. Cette catégorie d'animaux est évoquée par Moïse un peu plus loin dans la Bible, dans le Deutéronome :

« Si le lieu qu'aura choisi Yahvé, ton Dieu, pour y mettre son Nom, est trop loin de toi, tu pourras abattre de ton gros et de ton petit bétail que t'aura donné Yahvé, comme je te l'ai ordonné, et tu en mangeras dans tes Portes suivant tout le désir de ton âme »

Deutéronome, XII, 21.

Ce verset est considéré comme la source biblique du commandement de la *shehita*.

Le point clé est « *comme je te l'ai ordonné* ». Ainsi le Pentateuque ordonne la mort rituelle pour tout animal destiné à la consommation mais ne fournit pas de détails supplémentaires sur sa mise en pratique. Halevi (1240) dans son *Sefer Hahinouh* tente de clarifier l'absence d'ordonnance divine sur l'abattage rituel dans les textes bibliques :

« *Quand quiconque souhaite manger de la viande d'animal domestique ou sauvage, ou oiseau, il doit les faire abattre rituellement d'abord. Dans le Midrach Sifre, on trouve que, de même que les animaux consacrés doivent être abattus de manière rituelle, les animaux non consacrés aux sacrifices aussi, "comme je t'ai ordonné" : cela nous enseigne que Moïse notre maître avait été informé des (commandements à propos des) œsophages et trachées [qu'ils doivent tous deux être sectionnés lors de l'abattage rituel]* ».

Les lois régissant l'abattage rituel des animaux appartiennent donc à la tradition orale. Le déroulement pratique de l'abattage relève d'une tradition postérieure à la rédaction de la Torah. Il a été discuté et développé dans le Talmud (Traité Houllin du Talmud de Babylone) et ses commentaires. Le plus détaillé de ces commentaires talmudiques est le Traité *Yoreh Deah* du *Choulhan Aroukh* de J. Caro (1575) qui expose les impératifs techniques de la *shehita*.

b. La technique d'abattage

i. *La contention de l'animal*

Le Judaïsme n'impose aucune règle précise au sujet la contention de l'animal lors sa mise à mort. Toutefois, cette dernière se montre indispensable pour effectuer l'incision selon les règles tout en préservant la sécurité des exécutants. Le décubitus dorsal s'avère alors être la position la plus adaptée : l'animal a le cou tendu, ce qui facilite l'incision, et permet notamment d'éviter toute pression du couteau sur la gorge (*Derassa*).

De plus, l'animal doit impérativement être capable de se tenir debout avant l'abattage (Traité *Yoreh Deah*, 17,1).

Enfin, l'animal doit être conscient lors de sa mise à mort ; ce principe exclut tout étourdissement ou anesthésie préalable qui rendent l'animal *nevela* – impropre à la consommation.

ii. *Le sacrificateur*

Le sacrificateur ou *Shohet* est la personne chargée de la mise à mort de l'animal et de son inspection *post-mortem* (*bedikah*). Il est sélectionné à l'issue d'épreuves théoriques et pratiques sanctionnées par l'autorité rabbinique compétente. Sont ainsi évaluées ses connaissances théoriques et sa dextérité technique. L'autorisation qui lui est délivrée s'appelle la *kabbalah*.

Tout homme majeur et disposant de facultés intellectuelles intègres peut pratiquer la *shehita* (Talmud de Babylone, Traité Houllin 2a). Ne peuvent obtenir le *kabbalah* les mineurs, les femmes, les handicapés mentaux ou physiques à un certain degré (ex. : les sourds-muets), ainsi que les personnes ne remplissant pas toutes les qualités morales nécessaires (irresponsabilité, tendance à l'alcoolisme, etc.).

Par ailleurs, le *shohet* doit assister régulièrement aux prières en communauté et acquérir une bonne connaissance des textes religieux. Même expérimenté, il doit réviser régulièrement les enseignements théoriques de la *shehita*. En effet le sacrificateur est

régulièrement soumis à des contrôles du Tribunal rabbinique qui peut lui retirer de manière définitive ou provisoire son droit d'exercer. Ainsi une faute morale entraîne un retrait définitif de la *kabbalah*.

iii. Le couteau

Le couteau utilisé pour l'égorgeage de l'animal est appelé *haleph*. Il doit être impeccablement propre et lisse ; et ne présenter aucun défaut qui serait susceptible de faire souffrir l'animal. Afin de permettre le mouvement continu d'aller-retour lors de l'incision, la longueur de la lame doit être au moins le double de la largeur de la gorge de l'animal ou de l'oiseau à abattre. L'extrémité du couteau est arrondie ou rectiligne mais ne doit jamais être en pointe afin d'éviter toute perforation inopinée. Il est en général constitué d'acier trempé, matériau choisi pour sa solidité.

La loi talmudique impose au *Shohet* d'entretenir scrupuleusement son couteau et de vérifier systématiquement celui-ci avant et après chaque mise à mort :

« À l'Ouest, [Palestine], le couteau est examiné à la lumière du soleil (afin de détecter toute entaille ou ébréchure. À Nehardéa, il est généralement examiné avec de l'eau. Rav Shesheth avait l'habitude d'examiner son couteau avec le bout de sa langue. Rav Akha B. Jacob l'examinait avec un cheveu. À Sura il était dit : puisque ce couteau doit servir à couper de la chair, il doit être examiné avec de la chair. Rav Papa décida : il doit être examiné avec la chair du doigt et avec l'ongle, et l'examen doit être sur les trois parties du couteau : le fil de la lame, et les deux faces du fil » (Traité Houllin 17b).

Si la lame présente la moindre imperfection, elle est obligatoirement rendue impropre à l'utilisation (Traité Houllin, 10a, 17b-18a). De même tout animal abattu avec un couteau endommagé est impropre à la consommation.

iv. L'incision

❖ Le geste technique

Le déroulement pratique de l'abattage rituel juif ou *shehita* est consigné dans les commentaires du Talmud, et plus précisément dans le traité *Yoreh Deah* de J. Caro. À cet égard, les pratiques musulmanes et juives présentent de nombreuses analogies.

Les repères anatomiques pour le lieu d'incision sont le larynx en amont et la bifurcation trachéo-bronchique en aval (*Yoreh Deah*, 20, 1). L'incision doit donc être réalisée au milieu du cou (*Yoreh Deah*, 20, 3). Après avoir vérifié son instrument et le lieu d'élection, le *shohet* maintient la tête de l'animal en extension et réalise l'incision perpendiculairement au cou avec un mouvement continu d'aller et retour.

L'incision intéresse la peau, l'œsophage, la trachée, les veines jugulaires internes et externes, les artères carotides, les nerfs vagues, sympathiques et récurrents, et enfin les plans musculaires. Le sacrificateur ne doit pas toucher les vertèbres cervicales afin notamment de ne pas endommager son couteau.

Le Traité Houllin (28a) donne également quelques impératifs techniques concernant la *shehita*. Ainsi la trachée et l'œsophage doivent être sectionnés en majorité chez les mammifères et chez les oiseaux, seul un de ces deux organes doit être majoritairement sectionné.

L'opération ne dure qu'une à deux secondes, l'animal est vidé de son sang pendant environ trois minutes. Des mouvements réflexes sont fréquemment observés après l'égorgeage, il s'agit de contractions musculaires qui peuvent durer cinq à six minutes.

Enfin, le *Shohet* doit réciter une prière avant de pratiquer la *shehita* : « *Sois loué, Éternel, roi de l'Univers, qui nous as sanctifié par tes commandements et nous as ordonné la shehita* ».

❖ Les cinq règles fondamentales de la shehita

Le Traité Yoreh Deah énumère les cinq règles de base que le *Shohet* se doit de respecter afin d'éviter toute souffrance à l'animal abattu. La transgression d'une de ces règles disqualifie la *shehita* et l'animal devient impropre à la consommation. Ces règles sont présentées sous formes d'erreurs que le sacrificateur ne doit absolument pas commettre au risque de rendre l'animal *tereifah* :

- La **Shehiya** (« la pause »), consiste en l'interruption du mouvement d'aller-retour (Yoreh Deah, 23-2). Le mouvement d'aller-venir du couteau doit être continu,
- La **Derassa** (« la pression ») correspond à la pression du couteau sur le coup de l'animal (Yoreh Dea, 23-11) qui peut alors succomber par étouffement ; la *shehita* n'est pas valable,
- Le **Halada** (« l'enfouissement ») consiste en une perforation par enfouissement de la pointe de la lame (Yoreh Deah, 24, 7). L'extrémité du couteau ne doit donc pas être enfoncée dans la chair mais le fil du couteau doit être dirigé en travers de la gorge,
- La **Hagrama** (« la déviation ») est un glissement du couteau entraînant une erreur de localisation (Yoreh Deah, 24, 12). L'incision doit être faite perpendiculairement à l'encolure, non oblique,
- **L'Hikkour** correspond à l'arrachement de la trachée et du larynx de leur insertion supérieure (Yoreh Deah, 24, 15). L'animal peut alors mourir par asphyxie ou arrêt cardiaque, ce qui le rend *tereifah*,

Si l'animal venait à mourir à la suite de souffrances infligées par le sacrificateur ou si l'une des règles n'était pas respectée, la chair devient aussitôt impure. Ainsi, l'abattage rituel juif suit des lois rigoureuses témoignant d'une volonté d'exécution rapide et de réduction de la souffrance animale.

3. L'accommodage des aliments : la cachérisation

La cachérisation est la dernière étape de la préparation de l'aliment avant sa consommation. Ce processus s'applique à toute viande après abattage rituel et consiste à la vider du sang de l'animal. Elle peut se faire suivant deux modalités, à savoir le salage et le grillage. La première méthode comporte trois étapes (Bauer, 1996) :

- La *cheriyya* (« lavage » ou « trempage ») : étape qui consiste à immerger la viande dans un récipient d'eau à température ambiante et à la laisser tremper pendant une demi-heure afin de la ramollir et d'éliminer le sang en surface ;
- La *meli'ha* (« salaison ») : la viande est salée sur tous ses côtés avec du gros sel et elle est placée sur une planche ou une grille afin de faciliter l'écoulement du sang ;
- La *hada'ha* (« rinçage ») : la viande est rincée deux fois par immersion dans un récipient d'eau tout en veillant à changer l'eau entre chaque rinçage.

La deuxième méthode de cachérisation, le grillage, est utilisée pour les organes riches en sang, comme le foie, pour lesquels le salage est insuffisant. La viande est grillée jusqu'à arrêt complet de l'écoulement de sang, le dessus du morceau doit alors être séché. Le grillage ne doit en aucun cas se faire dans un récipient fermé qui empêcherait le sang de s'écouler librement. La viande est ensuite rincée trois fois puis cuisinée ; elle ne peut être consommée simplement grillée.

Enfin, les ustensiles qui servent à préparer les aliments doivent également être cachérisés. Un des principes fondamentaux consiste à utiliser une vaisselle différente pour les laitages et les produits carnés.

II. LES LOIS ALIMENTAIRES DANS LE CHRISTIANISME

A. Les textes fondateurs

Les fondements du Christianisme reposent sur l'enseignement, la vie et la personne de Jésus-Christ, centre de la doctrine chrétienne. L'ensemble des écrits relatifs à la vie de Jésus, et aux premières années du Christianisme, est consigné dans le Nouveau Testament et ce corpus est considéré comme authentique par les Églises chrétiennes. Les écrits néotestamentaires rassemblent les quatre Évangiles (du grec, « bonne nouvelle ») – relatant la vie et l'enseignement de Jésus –, les Actes des Apôtres, les Épîtres – relatifs à la vie des premières communautés chrétiennes – et l'Apocalypse, récit prophétique de la fin du monde.

Dans le Christianisme, l'interprétation de l'Ancien Testament (ou Bible hébraïque) se fait à la lumière du Nouveau. L'enjeu principal de ce dernier est alors théologique : il s'agit de réinterpréter la Loi en prêchant l'unique commandement de l'amour et du pardon.

B. Les nourritures spirituelles du Christianisme

1. L'absence d'interdit alimentaire

« Et une voix lui advint “ Debout ! Pierre, tue et mange.” Pierre dit : “ Non, non, Seigneur, car jamais je n'ai mangé de souillé ou d'impur ! ” Et de nouveau, une seconde fois, une voix lui [dit] : “ Ce que Dieu a déclaré pur, toi, ne l'appelle plus souillé ! ” »

Actes des Apôtres, X, 13-15.

Contrairement aux deux autres religions monothéistes, Judaïsme et Islam, le Christianisme se présente aujourd'hui comme n'ayant aucune prohibition dans le domaine alimentaire. Le Nouveau Testament se limite simplement à quelques règles de conduite qui encouragent les fidèles à se détourner des plaisirs charnels – ceux de la table notamment, afin de les élever vers des joies spirituelles.

a. Une volonté d'émancipation face à la religion juive

Dès son origine, le Christianisme abroge les interdits alimentaires de l'Ancien Testament. L'absence d'interdits alimentaires chez les chrétiens n'est donc pas le simple fait d'une absence de mention, mais d'une véritable abolition des lois hébraïques. Selon O. Assouly (2002), il s'agit d'un acte intentionnel qui témoigne d'une volonté d'opposition au Judaïsme : le Christianisme devient, en ce sens, une « *religion réactive* ».

Cette volonté d'émancipation chrétienne est présente dans de nombreux passages du Nouveau Testament. Jésus y dénonce avec virulence les dérives des traditions juives qui, en raison de leurs mœurs et de leurs coutumes corrompues, ont fini par détourner à leur avantage le sens des lois :

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! Parce que vous nettoyez le dehors de la coupe et du plat, tandis qu'au-dedans ils sont pleins de rapine et d'intempérance. Pharisien aveugle, nettoie d'abord le dedans de la coupe, afin que le dehors soit net. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! Parce que vous ressemblez à des sépulchres blanchis, qui paraissent beaux au-dehors, mais qui, au-dedans, sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture. Vous, de même, à l'extérieur vous paraissez justes aux hommes, mais, à l'intérieur, vous êtes remplis d'hypocrisie et de corruption »

Matthieu, XIII, 25-28.

Le Christ fonde son argumentation sur la différence entre la sainte parole de Dieu et les dérives coutumières des commandements de Moïse, dont les préceptes législatifs ont peu à peu permis à l'homme de substituer abusivement son autorité à celle de Dieu. Par exemple, il est ordonné dans le Judaïsme de se laver les mains et de prononcer une bénédiction avant de passer à table. À ce commandement Jésus répond : *« Et vous, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu par votre tradition ? »* (Matthieu, XV, 3). Dès lors, aux dires du Christ, la véritable transgression se situe dans l'opposition à la parole originelle de Dieu et non dans le refus de se plier aux lois de l'Ancien Testament.

Toutefois, même s'il abolit initialement les interdits alimentaires de la religion précédente, l'histoire montre que le Christianisme ne parvient pas complètement à s'en affranchir et ceux-ci resurgiront, comme nous le verrons plus tard, de manière sporadique dans la communauté chrétienne. *« Se fonder dans l'adversité, c'est devoir en assumer durablement les contenus sous une forme ou une autre »* (Assouly, 2002).

b. Une critique du formalisme rituel

Comme nous venons de le voir, le Christianisme dénonce activement le formalisme rituel propre au Judaïsme. Du fait de l'éducation et des habitudes, l'obéissance à des lois religieuses, telles que les lois alimentaires, peut facilement devenir un acte purement formel et ostentatoire.

Pour le Christ, la loi n'est alors qu'une façade que l'homme construit pour extérioriser sa foi et la rendre visible aux yeux de tous. Mais derrière cette façade se cache parfois une absence de conviction religieuse profonde. Ceci est à corrélérer au concept de l'apparence trompeuse dénoncée par le Christ :

« Mais toi, quand tu jeûnes, parfume-toi la tête et lave-toi le visage, afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père, qui est avec toi dans le secret ; et ton Père, qui voit ce qui est secret, te récompensera »

Matthieu, VI, 16-18.

Ainsi, en opposant le formalisme rituel à la parole divine, le discours du Christ *« fait ressortir les différences entre la source et l'affluent, l'original et la copie, le dedans et le dehors, la parole et l'écriture, la vérité et la vraisemblance, la moralité et la légalité, la sincérité et l'hypocrisie, la pureté de l'intention et le formalisme rituel »* (Assouly, 2002).

c. Redéfinition de l'impureté

Dès ses débuts, le Christianisme redéfinit la notion d'impureté. L'impureté alimentaire n'existe plus, la communauté chrétienne peut désormais légitimement se nourrir de tous les aliments que Dieu a mis à sa disposition.

Néanmoins, en éradiquant l'impureté alimentaire, le Christ ne supprime pas catégoriquement l'impureté en tant que telle, il la déplace :

« Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; c'est ce qui sort de la bouche : voilà ce qui souille »

Matthieu, VI, 16-18.

L'impureté n'appartient plus au monde extérieur, à la chair des animaux, mais elle émane de l'intérieur de l'homme qui va l'extérioriser via la parole : *« le mouvement d'extériorisation de nos paroles l'emporte sur la dynamique d'intériorisation des nourritures »* (Assouly, 2002).

En outre, le Christ insiste sur les deux directions opposées que prennent les paroles et les aliments :

« Vous ne comprenez pas que tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre et se rejette aux lieux ; tandis que ce qui sort de la bouche vient du cœur : voilà ce qui souille l'homme. Car c'est du cœur que sortent les mauvaises pensées, les meurtres, le libertinage, les vols, les faux témoignages, les calomnies. C'est là ce qui souille l'homme ; mais de manger sans s'être lavé les mains, cela ne souille pas l'homme »

Matthieu, XV, 11-26.

Les paroles prennent donc une direction ascendante : depuis le cœur, elles sortent de la bouche et s'élèvent vers Dieu, tandis que les aliments suivent une direction descendante, de la bouche, ils passent vers l'estomac puis rejoignent la terre sous forme d'excréments.

Suivant les enseignements du Christ, Saint Paul revoie également la conception de l'engagement religieux ; en déclarant *« ce n'est pas un aliment qui nous rapprochera de Dieu »*, il rompt le lien entre l'alimentation et la foi. Ainsi, la foi du fidèle ne s'évalue plus à son observance des lois alimentaires mais à son esprit.

2. Le jeûne et l'abstinence : de la liberté à la réglementation

Si le Christianisme n'interdit plus aucun aliment, l'Église peut néanmoins en prohiber la consommation à certains moments. Ces périodes de privation sont appelées des jeûnes par le droit canonique. Le mot « jeûne » vient du latin *jejunus* qui signifie « être à jeun », « affamé » et « maigre ». Quant au mot « abstinence », du latin *abstinentia*, il désigne une privation volontaire. C'est avec l'institution tardive de ces principes que *« la valeur légale de l'alimentation connaît un nouvel essor »* (Laurieux, 2002).

a. Jeûner pour assurer son salut

Malgré l'apparente liberté alimentaire dont il dispose, le chrétien doit conformer son alimentation à certaines restrictions. Le fidèle doit, autant que ce peut, renoncer aux plaisirs alimentaires et ne pas se laisser aller à la *« goinfrerie, la gourmandise et l'ivrognerie »* dénoncées dans l'Épître aux Galates. Ceci est à replacer dans le contexte de l'éternel combat

que se livrent la chair et l'esprit chez les chrétiens, ces privations deviennent alors des « victoires de l'esprit sur le corps » (Lauriou, 2002).

i. Le jeûne comme pénitence

Jeûner apparaît avant tout comme une démarche pénitentielle pour les fidèles. Les tribunaux ecclésiastiques l'imposent d'ailleurs à tout homme qui a commis une faute quelle que soit sa gravité¹⁵. Le jeûne revêt alors une vertu morale et purificatrice. Il s'accompagne d'autres formes de tempérance, comme la continence sexuelle, l'interdiction de monter à cheval, ou encore l'interdiction de déposer des litiges devant des cours de justice. L'idée sous-jacente à la mise en place de telles restrictions c'est que, comme le souligne Thomas d'Aquin (1266-1273), « la luxure s'attédie par l'abstinence ».

ii. Le jeûne et le salut divin

Dès lors, le jeûne devient acte de pénitence. Or, chez les chrétiens, la pénitence est l'une des conditions nécessaires à l'obtention du salut de Dieu. Sous cet angle, jeûner permettrait au fidèle d'attirer sur lui la miséricorde divine « au cas où notamment surviendrait des périodes de crise telles qu'une famine, une peste [...] ou quelque autre tribulation » (Lauriou, 2002). En ce sens, toute substitution au jeûne entraîne logiquement une excommunication. Ce point est précisé dans le concile de Gangres (IV^e siècle) : « *Que celui qui a méprisé avec orgueil le jeûne public et n'a pas voulu l'observer avec les autres chrétiens soit déclaré anathème* »¹⁶.

iii. Les déviations du jeûne

Si le jeûne dispose de réelles vertus spirituelles, sa pratique peut toutefois entraîner certaines déviations ; déviations qui sont, à plusieurs reprises, dénoncées dans les écrits néotestamentaires. Par exemple, la parabole du pharisien et du publicain met en garde contre une éventuelle quête de gloire :

« Il dit encore, à l'adresse de certains qui se flattaient d'être justes et qui méprisaient les autres la parabole que voici : « Deux hommes montèrent au Temple pour prier ; l'un était Pharisien, et l'autre publicain. Le pharisien, debout, pria ainsi en lui-même : O Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont rapaces, injustes, adultères, ou bien encore comme ce publicain ; je jeûne deux fois la semaine, je donne la dîme de tout ce que je possède. Le publicain, se tenant au loin, ne voulait même pas lever les yeux au ciel, mais il se frappait la poitrine, en disant : O Dieu, prends en pitié le pécheur que je suis ! Je vous le dis : Celui-ci descendit chez lui justifié, l'autre non ; car quiconque s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé »

Luc, XVIII, 10-14.

¹⁵ Dans *Manger au Moyen-Âge*, B. Lauriou (2002) donne quelques exemples d'exactions punies par le jeûne. Louis Kestelot, pour avoir eu des rapports sexuels avec sa belle sœur, est condamné par l'officialité de Tournai, à jeûner tous les samedis pendant un an. Baudouin de Sceppere, qui a « connu charnellement » deux sœurs et la fille de l'une d'entre elles, devra jeûner toute sa vie le jour de la Saint-Jude.

¹⁶ Cité par Lauriou (2002).

Le Sermon sur la Montagne rappelle quant à lui que le jeûne doit correspondre à une discipline intérieure et exclure toute représentation ostentatoire :

« Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un air sombre comme les hypocrites, qui se défigurent le visage afin de faire figure aux yeux des hommes de gens qui jeûnent. En vérité, je vous le dis : Ils ont touché leur salaire. Pour toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, afin de ne pas laisser voir aux hommes que tu jeûnes, mais [seulement] à ton Père qui est [présent] dans ce qui est secret ; et ton Père, qui voit dans ce qui est secret, te le rendra »

Matthieu, VI, 16-18.

Dès lors, la pratique du jeûne par orgueil ou de manière purement formelle, sans aucune conviction religieuse profonde, invalide l'acte aux yeux de Dieu.

b. De longues périodes de privation

Cette orientation ascétique prend sa source dans les textes bibliques. Le jeûne est une tradition chrétienne ancienne, héritée du Judaïsme. En effet Moïse a jeûné pendant « *quarante jours et quarante nuits* » sur le mont Sinaï, avant de recevoir les tables de la Loi (Exode, XXIV, 18). Le ministère de Jésus commence, après son baptême par Jean Baptiste, par un jeûne de quarante jours et quarante nuits « *emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable* » (Matthieu, IV, 1-3).

L'autre volet de l'enseignement de Jésus sur le jeûne réside dans sa réponse aux disciples de Jean-Baptiste, étonnés de ne pas voir les siens jeûner : « *viendront des jours où [...] ils jeûneront* » (Matthieu, IX, 15-18). Hormis ces épisodes, les mentions du jeûne restent rares dans le Nouveau Testament. Ces deux fameuses quarantaines ont permis de fixer la durée du Carême, dont le nom latin, *quadragesima*, signifie d'ailleurs « quarante jours ».

Néanmoins les jeûnes de Moïse et de Jésus relèvent de l'exploit et ne sont pas observables dans la pratique, les fidèles chrétiens ne sauraient être tenus à telles obligations. Au cours des premiers siècles du Christianisme, l'Église a progressivement instauré des règles alimentaires plus précises en définissant notamment les périodes de jeûne et les aliments concernés.

Certains textes de l'Église, parmi les plus anciens, évoquent déjà les jeûnes de la semaine : il s'agit du mercredi et du vendredi, jours au cours desquels les premiers chrétiens commémoraient la passion du Christ¹⁷. Il y est également fait mention du jeûne de purification d'une semaine, préparatoire à la fête de Pâques. En 325, le concile de Nicée étend ce jeûne à quarante jours, en souvenir du jeûne observé par Jésus dans le désert, et donne ainsi naissance au Carême. Par la suite, l'abstinence s'applique également lors des veilles des autres fêtes religieuses (les Vigiles), plus ou moins nombreuses selon les diocèses. Enfin au début de chaque saison, trois jours sont jeûnés, ce jeûne trimestriel est dit des « Quatre

¹⁷ Le mercredi étant le jour de la dénonciation du Christ par Judas, et le vendredi, le jour de sa crucifixion.

temps ». Ainsi un total de 100 à 200 jours de jeûnes peut être comptabilisé, soit entre le quart et la moitié de l'année. Ces pratiques tombèrent peu à peu en désuétude¹⁸.

Pour les premiers chrétiens, le jeûne consistait à ne faire qu'un seul repas par jour, après les vêpres célébrées au coucher du soleil. Durant le Moyen Âge, l'heure du repas se déplace progressivement vers le milieu de la journée. Elle est avancée à la neuvième heure ou none (trois heures de l'après-midi, heure de la mort du Christ) au X^e siècle, puis à l'heure de sexte (midi) au XIII^e siècle (Laurieux, 2002).

c. Le poisson, nourriture d'abstinence

Le jeûne et l'abstinence consistent à se priver de certains aliments et boissons. À l'origine, le jeûne chrétien devait exclure de l'unique repas les viandes, les poissons, les œufs, les laitages, le vin et les huiles¹⁹. Mais ces règles, beaucoup trop strictes, deviennent vite impraticables et dès le commencement du Moyen Âge, le poisson est autorisé.

Le choix des aliments interdits est justifié par l'auteur de la Somme théologique : « *Le jeûne a été institué par l'Église pour réprimer la convoitise des plaisirs du toucher qui ont pour objet la nourriture et la volupté. L'abstinence doit donc porter sur les aliments les plus délectables et les plus excitants. Telle est la chair des quadrupèdes et des oiseaux, tels aussi le laitage et les œufs* »²⁰.

L'interdiction de certaines catégories d'aliments permettrait alors de fuir la luxure. En effet, très tôt dans l'histoire du Christianisme, la viande a été assimilée à la chair et donc, par extension, aux voluptés charnelles. La viande ainsi que les graisses d'origine animale sont donc logiquement proscrites pendant les jours d'abstinence. Les œufs et les laitages, « délectables et excitants », sont également bannis de l'alimentation de jeûne. Néanmoins cet interdit diffère selon les époques et les lieux.

Quant au poisson, de part sa nature froide, il n'est pas censé déclencher « *l'incendie de la luxure* ». Il devient rapidement l'aliment de base des repas de jeûne et finit par devenir le symbole de l'abstinence²¹.

d. Le combat de Carême et de Charnage

Les jours où ces restrictions alimentaires s'appliquent peuvent être qualifiés de « maigres » par opposition aux jours dits « gras ». Cette alternance de jours gras et de jours

¹⁸ En 1996, la doctrine catholique en matière de jeûne et d'abstinence est réorganisée par Paul VI dans la constitution apostolique *Poenitemini*, toujours en vigueur. Il est désormais demandé aux chrétiens de « faire pénitence » chaque vendredi, de s'abstenir de viande les vendredis de Carême et enfin de jeûner le mercredi des Cendres et le Vendredi saint.

¹⁹ Ce type de régime qui exclut les aliments humides est appelé de la xérophagie.

²⁰ Cité par Lambert (1996).

²¹ La fonction du poisson dans le Christianisme primitif est également très importante : le mot grec *Ichthus* (« poisson ») rassemble l'initiale des termes grecs composant la formule : *Iesous Christos Théou Uios Sôter* (« Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur »). Au premier siècle de l'ère chrétienne, les chrétiens persécutés par les autorités romaines utilisaient le motif du poisson comme code secret de reconnaissance.

maigres est « au cœur de l'expérience alimentaire médiévale » (Lauriou, 2002). Les farces carnavalesques du combat entre Carême et Charnage qui signifie « Jour de Chair » traduisent bien cette tension en faisant s'affronter les bataillons d'aliments gras et d'aliments maigres. La plus ancienne de ces batailles remonte au XIII^e siècle où les aliments « gras » victorieux, exilent Carême pendant toute l'année, sauf durant les six semaines et les trois jours formant la « quarantaine » (Grinberg et Kinser, 1983).

Les livres de cuisines médiévaux s'adaptent également à ces périodes de restriction alimentaire et proposent des recettes adaptées aux jours maigres, notamment en proposant des versions de leurs plats de viande pour les « jours de poisson » ou le carême. Toutefois, l'étude de ces recettes médiévales montre que les rigueurs du carême sont moindres pour les chrétiens aisés. En effet, ceux-ci ont élaboré une cuisine extrêmement raffinée à base de produits licites mais coûteux afin de s'accommoder aux mieux des obligations du Carême. Les plus pauvres devant quant à eux se contenter « *de mets bien moins délicats tels que le hareng fortement salé, la purée de pois et la soupe claire* » (Lauriou, 2002).

e. Tourner le Carême

Le jeûne est diversement observé dans l'ensemble de la communauté chrétienne. Il existe des exemptions pour les jeunes enfants, mais également pour les malades. Des statuts synodaux du XIII^e siècle précisent en effet que ces derniers peuvent recevoir le « *conseil [...] de dîner par nécessité urgente* »²² car le danger d'une mort par affaiblissement supplante la rigueur de la loi.

Les amateurs de viande peuvent également jouer sur l'ambiguïté de certains animaux pour contourner cet interdit. C'est le cas notamment du castor, animal amphibie, dont la chair semble à la fois tenir à la fois de la viande et du poisson. L'encyclopédiste du XIII^e siècle, Thomas de Catimpré déclare à son propos : « *Cet animal ne peut survivre longtemps sans tenir sa queue dans l'eau, queue qu'il a semblable à celle des poissons. Selon l'Experimentator, sa queue a la saveur et la nature du poisson, d'où le fait qu'il est consommé durant le jeûne par les chrétiens. Une partie de cette queue est mangeable mais l'autre est interdite à l'usage ; quant au reste de son corps, c'est de la viande* ». Dans les monastères, le castor constitue alors un aliment de choix pour les moines qui se sont soumis à une abstinence perpétuelle. En effet, Giraud de Barri²³ rapporte : « *en Allemagne et dans les régions nordiques, où les castors abondent, [...] de grands hommes et des religieux en mangent la queue comme poisson en temps de jeûnes* ».

Citons maintenant un autre exemple, la bernache. L'origine de cette petite oie sauvage d'Arctique est énigmatique pour les chrétiens médiévaux : certains pensent qu'elle naît dans un arbre puis tombe à l'eau ; d'autres imaginent qu'elle provient des coquillages présents sur les morceaux de bois morts flottant à la surface l'eau. De ce point de vue, la bernache n'est pas perçue comme un oiseau mais comme un fruit ou un fruit de mer, et peut donc légalement être consommée lors des périodes de jeûne. Pour B. Lauriou (2002), cette confusion s'explique par la ressemblance de l'oiseau avec l'anatife, coquillage qui observé sous un certain angle ressemble à la tête réduite d'une bernache.

²² Cité par Lauriou (2002).

²³ Ecclésiastique gallois du XII^e siècle, cité par Lauriou (2002).

3. La survivance de certains interdits hébraïques

Au cours de la Basse Antiquité et du Haut Moyen Âge, le Christianisme a instauré des règles alimentaires qui ne sont pas sans rappeler celles du Judaïsme ou de l'islam. D'une part, le régime chrétien a interdit de manger la chair des animaux immolés sur les autels païens, celle des animaux morts sans avoir été tués par l'homme, celle des animaux considérés comme impurs pour des raisons diverses ou enfin les nourritures qui ont été souillées par un autre animal (museau d'une souris, fientes d'oiseaux, etc.) ; d'autre part, le Christianisme interdit certaines conduites alimentaires comme la commensalité entre prêtres et laïcs ou entre chrétiens et païens.

a. L'Acte des Apôtres et l'interdiction du sang, de la bête morte, et de la bête offerte aux idoles

Durant des siècles, les chrétiens ont conservé trois grandes prohibitions du Lévitique : la bête offerte aux idoles, le sang et la bête morte. En témoignent ces paroles des apôtres destinées aux chrétiens d'Antioche :

« L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas nous imposer d'autres charges que celles-ci, qui sont indispensables : vous abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de l'impudicité »

Actes des apôtres, XV, 28-29.

Ces interdictions, héritées de la tradition juive, sont restées en vigueur pendant près d'un millénaire en Occident et jusqu'à une époque bien plus récente en Orient.

L'article 63 des Canons apostoliques²⁴ est le plus ancien des décrets chrétiens attestant de l'application de cette prohibition : *« Si un évêque, prêtre ou diacre, ou quelque autre du rôle sacerdotal, mange de la viande avec le sang, ou la viande d'un animal tué par une bête sauvage, ou celle d'un animal mort de mort naturelle, qu'il soit déposé. Car la Loi le défend. Si un laïc fait de même, qu'il soit excommunié »*.

Un peu plus tard, au IV^e siècle, le deuxième canon du concile de Gangres, *« De ceux qui ont horreur de manger de la viande »*, mentionne des principes analogues et dénonce, en outre, le végétarisme : *« Si quelqu'un condamne celui qui étant par ailleurs chrétien et pieux, mange de la chair, à l'exception du sang, des mets immolés aux idoles et des animaux impurs, comme s'il perdait par cela tout espoir de salut, qu'il soit anathème »*.

De même, en 533, le canon 20 du deuxième synode d'Orléans exclu de l'Église tout fidèle ayant consommé des nourritures offertes aux idoles ou des animaux tués par d'autres bêtes. Ces dispositions sont réitérées plus tard en 691-692 par le concile Quinisexte in Trullo qui déclare que *« manger du sang vaut à un clerc d'être déposé et à un laïc d'être excommunié »*.

Les Pénitentiels²⁵ attestent également de l'application de ces règles alimentaires pendant le Haut Moyen Âge. Dans son article, *Consommation d'aliments immondes et*

²⁴ Collection de lois ecclésiastiques datant du IV^e siècle.

²⁵ Listes de péchés accompagnés des tarifs de pénitence.

cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Âge, le médiéviste P. Bonassie (1989) en a analysé trente, datés d'entre le VI^e et le XI^e siècle et appliqués essentiellement en Gaule du Nord, en Germanie et dans les îles britanniques. Aux dires de l'auteur, les pénitentiels choisis « tracent avec une précision souvent maniaque la frontière entre le pur et l'impur ». La distinction entre le *mundus* et l'*immundus* (le pur et l'impur) se base sur les critères mentionnés à plusieurs reprises dans les Actes des Apôtres, « *texte de référence, avec sa phrase décisive, maintes fois recopiée au haut Moyen Âge : abstinete vos a suffocato et a sanguine et ab idolis immolato* »²⁶. Ces trois principaux interdits sont ensuite associés, dans les Pénitentiels, de « *peines relatives à la mesure des exactions* ».

Les *morticina*, terme désignant les bêtes mortes indépendamment de la volonté de l'homme, sont les plus fréquemment mentionnées et font l'objet de deux exceptions : les mammifères marins rejetés sur la plage et les poissons.

D'autres interdits sont également évoqués par ces pénitentiels, comme les aliments carnés insuffisamment cuits, les animaux ayant mangé de la chair humaine ou ayant bu du sang humain.

En étudiant un corpus plus vaste de pénitentiels dans l'Europe occidentale, B. Lauriou (1988) en arrive à la même conclusion que P. Bonassie (1989) : « *la viande où le sang est demeuré a fait l'objet d'un vigoureux et constant interdit durant le haut Moyen Âge* ». Ainsi « *la quasi-totalité des pénitentiels de l'an 650 à l'an mil rappellent avec netteté les prescriptions apostoliques en la matière* ».

Enfin la dernière prohibition citée dans les Actes des apôtres et reprise par les pénitentiels du haut Moyen Âge concerne la consommation des animaux offerts aux idoles. Le maintien de cet interdit est à corréliser avec la lutte menée par l'Église contre les rites païens des peuples du Nord.

Tous ces interdits semblent être tombés en désuétude au milieu du IX^e siècle dans l'Église occidentale. Le pape Nicolas 1^{er} (858-867) en atteste dans sa *Responsa et consulta Bulgarorum* (n°43) : « *On peut manger toutes sortes de viandes, si elles ne sont pas nuisibles par elles-mêmes* ».

b. Immunda animalia et leur exclusion du régime chrétien

Vers le milieu du VIII^e siècle, réapparaissent également certains des interdits alimentaires mosaïques que le Nouveau Testament avait pourtant explicitement abolis. Ceux-ci sont énumérés dans la réponse du pape Zacharie à saint Boniface, qui l'interrogeait sur les pratiques alimentaires des Germains en 751²⁷ : « *[À propos des aliments qui sont les leurs], vous me priez de vous dire lesquels sont acceptables, et lesquels doivent être rejetés. En premier lieu, parmi les volatiles, on doit absolument s'abstenir, dans une nourriture*

²⁶ « *Abstenez-vous des viandes étouffées, du sang et de ce qui a été sacrifié aux idoles* » (Actes, 15, 20). Notons que cette survivance de pratiques judaïques a sans doute comme but premier de ne pas heurter les juifs récemment convertis au Christianisme. Ce point est développé par Saint Paul dans son Epître aux Romains (XIV).

²⁷ *Epistola*, XIII [PL 89, 951], cité par Lauriou (2002).

chrétienne, des choucas, des corneilles et des cigognes. De même, on doit encore davantage éviter les castors, les lièvres et les chevaux sauvages ».

Ainsi le lièvre (*lepus*), le geai ou choucas (*granicoli*), la corneille (*corniculae*), la cigogne (*ciconiae*), le castor (*fiber*) et le cheval sauvage (*Equus salvaticus*) sont désormais prohibés par l'Église. À l'exception du castor, il est tout à fait possible de retrouver l'origine de ces interdits dans l'Ancien Testament, les oiseaux ici réprouvés et le lièvre sont effectivement nommément cités par le texte biblique, le cheval quant à lui est indirectement exclu²⁸.

i. Interdiction du castor

Corrélons maintenant ces interdits à l'étude des pénitentiels (dont la rédaction est antérieure aux écrits du pape Zacharie) de P. Bonassie (1989).

Parmi tous les pénitentiels étudiés, il n'est jamais fait mention de l'interdiction de la chair de castor. En ce qui concerne les espèces volatiles, un seul pénitentiel évoque un interdit frappant les *aves immundae*. Néanmoins, ne désignant aucune espèce en particulier, ce terme reste énigmatique, c'est le pape Zacharie qui plus tard précisera les oiseaux concernés.

ii. Interdiction de la viande de cheval

Le cheval est rarement cité et sa consommation est le plus souvent admise bien que peu recommandable. Un seul pénitentiel, irlandais, condamne de manière sévère l'hippophagie : tout homme dérogeant à cette règle est condamné à quatre ans de pénitence au pain et à l'eau. La réglementation de l'hippophagie semble avoir posé problème à l'Église du haut Moyen Âge. En effet, malgré l'existence de textes religieux autorisant de manière explicite la consommation de n'importe quelle viande, cet interdit a perduré pendant plus de douze siècles et les hippophages furent qualifiés d'être « immondes ». Pour P. Bonassie (1989), cela laisse supposer que la prohibition de la viande de cheval représente davantage un moyen de lutte contre le paganisme de l'époque, qu'une « réactivation d'un principe biblique ». La consommation de viande chevaline était effectivement très présente dans les cultures grecques, romaines et perses. Les scandinaves et de nombreux peuples germaniques sacrifiaient des chevaux et en consommaient la chair pendant des fêtes et des cérémonies païennes (culte d'Odin). C'est alors par souci d'éradiquer ces rites païens que le pape Grégoire III interdit officiellement l'hippophagie aux chrétiens en 732, soit une vingtaine d'années avant Zacharie. Il faut ensuite attendre le XIX^e voire le XX^e siècle pour que la consommation de la viande de cheval soit de nouveau admise.

iii. Interdiction du lièvre

Interrogeons nous maintenant sur l'interdiction du lièvre. Son exclusion du régime chrétien est-elle une résurgence hébraïque ou est-elle motivée par d'autres mobiles ? Comme évoqué précédemment, certains animaux décrétés impurs par l'Église constituent bien souvent les symboles de péchés réprouvés. Dans son ouvrage *L'Alimentation et la Religion pendant le Haut Moyen Âge*, J.-L. Flandrin (2008) explique que le lièvre apparaît pour les théologiens de la Basse-Antiquité et du Haut Moyen Âge comme « *particulièrement lubrique* ». Au lièvre échoit également l'homosexualité comme en témoignent certains commentaires du Lévitique

²⁸ Rappelons que l'Ancien Testament interdit tout mammifère terrestre qui n'a pas le sabot fendu et qui ne rumine pas. Ce qui est le cas du cheval.

en usage au VIII^e siècle. Isidore de Séville explique par exemple qu'en interdisant de consommer la chair du lièvre, Dieu a voulu « *mettre en accusation les hommes transformés en femmes* »²⁹, autrement dit les homosexuels. En outre, les théologiens de l'époque le considèrent comme hermaphrodite : « *Le lièvre est parfois mâle, parfois femelle, il change de nature, et tantôt il engrosse comme un mâle, tantôt il donne naissance (à des petits) comme une femelle* »³⁰.

Ainsi l'association du lièvre à la lubricité et à l'homosexualité pourrait justifier son exclusion par l'Église prompte à éradiquer les « *déviances sexuelles* » (Flandrin, 2008).

Néanmoins, cet interdit est différemment observé selon les lieux et les époques. Par exemple, B. Laurieux (2002) constate que de larges secteurs de l'Église restèrent prudents quant à la mise en œuvre de cette prohibition. En étudiant soixante-sept pénitentiels répartis entre le VII^e et le X^e siècle, l'historien a relevé seulement dix d'entre eux qui le désignent comme animal immonde. De même P. Bonassie (1989) remarque qu'aucune de ces sources n'interdit de consommer la chair de lièvre et, au contraire, la conseille parfois pour ses prétendues vertus thérapeutiques.

iv. Autres animaux immondes

Les pénitentiels désignent également d'autres *immunda animalia* : « *En règle commune (vingt-quatre pénitentiels sur vingt-six) leur nombre se limite à trois : le chien (canis), le chat (muriceps, cattus, felis) et le rat (mus)* » (Bonassie, 1989). Non seulement la consommation de leur chair est interdite, mais également celle de tout aliment qu'ils ont potentiellement contaminé en en dévorant une partie ou parfois simplement en l'ayant touché. Dans le même registre, les viandes qui ont déjà été lacérées par des animaux sauvages (en général loups, renards et ours) sont également prohibées. Certaines sources interdisent également la consommation des reptiles ; le moine Raoul Glaber par exemple, dans ses chroniques rédigées peu après l'an mil, les rattache aux animaux immondes (Laurieux, 2002).

v. Régression progressive de ces interdits alimentaires

L'Église chrétienne a longtemps conservé la distinction entre le pur et l'impur alimentaire, héritée de la loi mosaïque. À la différence du Judaïsme, les règles qui en découlent demeurent fluctuantes dans le temps, relativement permissives et révèlent quelques incohérences. Le choix des espèces interdites doit être, à chaque fois, replacé dans le contexte ecclésiastique contemporain de la rédaction des textes religieux.

Un siècle après Zacharie, le pape Nicolas I^{er} (858-867), revoit le régime alimentaire chrétien dans un contexte d'expansion missionnaire. En effet, dans *Responsa et consulta Bulgarorum* (n°43), il déclare « *On peut manger toutes sortes de viandes, si elles ne sont pas nuisibles par elles-mêmes* »³¹. Les animaux auparavant immondes ne sont donc plus sanctionnés et peuvent de nouveau être consommés. Néanmoins, le pape n'abroge pas les interdits évoqués par les apôtres dans les Actes, c'est-à-dire ceux portant sur le sang et la chair d'une bête non saignée ou offerte aux idoles.

²⁹ Cité par Laurieux (1998).

³⁰ Cité par Laurieux (1998).

³¹ Cité par Laurieux (2002).

Il faut attendre le bas Moyen Âge pour que l'ensemble des interdits alimentaires soit aboli dans l'Église occidentale. En Orient, l'Église continue au contraire à faire la distinction entre les aliments purs et impurs ce qui entraînera une rupture importante avec l'Église catholique. Par exemple, l'interdiction de la viande étouffée est encore mentionnée par des conciles russes du XVI^e et XVII^e siècle (Laurieux, 2002). De même B. Heyberger (2006) remarque que « *la distinction pur/impur, héritée de l'Antiquité juive, s'est en partie maintenue en Orient : la consommation de viandes étouffées par le sang a été un sujet de controverse contre les Occidentaux. Elle figure encore [...] parmi les « errements » des Latins, en infraction aux saints canons, énumérés dans les actes du concile de Constantinople en 722* ».

Enfin l'exemple le plus frappant du maintien des interdits alimentaires dans le christianisme est celui de l'Église éthiopienne, qui a conservé, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, les interdits alimentaires édictés par l'Ancien Testament. L'Église protestante des adventistes du septième jour, née au XIX^e siècle aux États-Unis, suit à certains égards la même orientation. Caractérisée par un mouvement hygiéniste, elle a progressivement réactivé certains interdits alimentaires du Lévitique. Ainsi les fidèles peuvent choisir entre un régime végétarien ou un régime carné qui respecte les prohibitions du Pentateuque.

4. Protestants et catholiques

À partir du XVI^e siècle, la réglementation alimentaire chrétienne a été une source de conflit entre protestants et catholiques. Les protestants n'adhèrent effectivement pas aux règles instaurées par l'Église catholique. Ils refusent notamment la distinction entre les jours gras et les jours maigres qui selon eux va à l'encontre des préceptes de Saint Paul sur l'observance des temps (Galates, IV, 10-11). Ils remettent également en question l'abstinence de viande et de graisses animales et rappellent la parole du Christ selon laquelle toutes les nourritures sont pures aux yeux de Dieu.

III. LES LOIS ALIMENTAIRES DANS L'ISLAM

A. Première approche de l'Islam

1. Les origines de l'Islam

L'Islam naît avec le prophète Mahomet, au VI^e siècle, sur le versant occidental de l'Arabie. Né en l'an 570 à La Mecque, Mahomet reçoit à l'âge de quarante ans (en 610) les premières révélations divines transmises par l'archange Gabriel. Tel Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus ; Mahomet s'inscrit dans l'aboutissement de la lignée des prophètes bibliques. À l'instar de ses prédécesseurs, il s'érige comme porteur de la Loi, envoyé par Dieu pour appeler les hommes à s'y soumettre. Il devient alors la voix d'une alliance renouvelée entre Dieu et les hommes ; alliance qui élit les musulmans comme la précédente avait élu les juifs.

En juillet 622, Mahomet, accompagné de son groupe de fidèles, quitte la Mecque pour la ville de Yathrib, rebaptisée Médine par la communauté musulmane. Cet Exil du Prophète (*hijra*, « Hégire ») marque le début de l'ère musulmane, ou ère hégirienne. C'est à Médine que démarre, avec la fondation de l'État musulman et de la première communauté (*umma*), le calendrier musulman.

2. Les fondements de la foi musulmane

Le mot Islam provient du verbe arabe « *aslama* » qui signifie « se soumettre », la religion musulmane est donc fondée sur un rapport de « soumission » à Dieu ou à l'État musulman.

L'Islam repose sur cinq piliers fondamentaux : la profession de foi (*shahada*), marque de l'adhésion au monothéisme (Allah, Dieu unique) et de la reconnaissance du rôle de Mahomet, dernier messenger de Dieu ; la prière, l'aumône (*zakat*), le jeûne du ramadan et le pèlerinage (*hadj*) à La Mecque, obligatoire pour tout musulman qui a la possibilité de l'accomplir. Nous pouvons d'ores et déjà constater que l'observance des lois alimentaires ne figure pas dans ces cinq piliers ; et pourtant, elle intervient systématiquement dans la définition de l'Islam.

B. Sources des lois alimentaires islamiques

L'Islam, la plus récente des religions du Livre, se fonde sur deux sources au statut différent : le Coran et la Sunna. C'est à partir de ces textes sacrés que l'Islam a tiré les principes individuels et collectifs qui régissent la vie de chaque musulman. Les applications concrètes de ces préceptes sont contenues dans la Loi divine islamique, la *charia* (étymologiquement « la voie à suivre »), dont les règles, les doctrines et les normes ont été codifiées par les savants du droit musulman (*fiqh*).

1. Le Coran

D'après la tradition musulmane, le Coran contient l'ensemble des messages que Mahomet a reçu de Dieu au cours de sa carrière en Arabie, à La Mecque et à Médine. Le texte coranique n'a été mis par écrit qu'après le mort de Mahomet, en 632. La tradition rapporte qu'il aurait été retenu de mémoire par les compagnons du Prophète, lors des proclamations sous inspiration divine faites par ce dernier.

Contrairement à la Bible hébraïque, le Coran n'est pas un récit des origines, c'est un assemblage de cent quatorze chapitres (sourates), subdivisés en versets, portant sur des sujets divers, sans lien logique ou chronologique apparent entre eux. L'unité globale du Coran vient de son objet général : Dieu, son Prophète et l'Islam. Le Coran est tenu par les musulmans pour le *Verbe incréé* : il n'a pas été créé par Dieu, il est attribut de Dieu. Le texte coranique est de ce fait immuable et ses commandements sont éternels.

Deux sourates en particulier nous intéressent ici, « La Table servie » et « Les Troupeaux » : elles abordent explicitement la question des interdits alimentaires. Il est également fait allusion à ces derniers dans de nombreuses autres sourates.

2. La Sunna

La deuxième partie du discours religieux en Islam est la Sunna. Son cœur est constitué de la *Sira*, « vie » de Mahomet élaborée au VIII^e siècle ; et du Hadith, ensemble de « dits » attribués au Prophète et d'informations transmises à son propos par ses compagnons les plus proches. Rassemblé et compilé au IX^e siècle, le Hadith est un recueil de témoignages, d'actes, de paroles du Prophète dans certains moments de sa vie publique et privée. Chaque « dit » ou « récit » est appelé un hadith et se compose de deux parties *l'isnad* et le *matn*. La première partie est la chaîne de transmission du récit (*isnad*) et énumère notamment les personnes qui l'ont rapporté. La deuxième partie est le contenu réel (*matn*) du récit et donc constitue le corps

du hadith. Ces traditions islamiques ont été transmises après la mort du Prophète par différents témoins, de manière écrite ou orale.

Il existe aujourd'hui de très nombreuses compilations de hadiths, généralement classées par thèmes. Chez les sunnites, six grands ouvrages sont considérés comme intégralement authentiques et bénéficient alors d'une autorité particulière et reconnue auprès de la communauté musulmane. Le plus connu est celui d'El-Bokhari (810-870).

Coran et Hadith rapportent tous deux des traditions, mais ce qui distingue la loi coranique des hadiths, c'est que le Coran a été sacré Écriture divine. Il s'agit du livre de Dieu et par conséquent c'est le livre sacré et le seul pour les musulmans. Le Coran ne se discute pas à la différence des hadiths, qui du fait de leur transmission humaine, peuvent voir leur validité et leur authenticité remises en question. En d'autres termes, le Coran c'est le Livre de Dieu alors que le Hadith c'est le livre des hommes (Bousquet, 1950). Néanmoins, Coran et Hadith ont partie liée. Les hadiths vont développer, expliciter ou expliquer les textes coraniques qui étant très souvent purement allusifs, peuvent rester opaques.

Les hadiths constituent alors la deuxième source de législation dans l'Islam : l'exemple du Prophète Mahomet, par ses paroles ou ses actes, sert à l'interprétation de la loi coranique et s'y substitue en l'absence de réponse claire du Coran.

3. Le *fiqh*, source de droit islamique

Le *fiqh* (droit canon) comprend cinq domaines parmi lesquels on trouve les prescriptions religieuses (*'ibâdât*) et les règles (*mu'amâlât*) régissant la vie quotidienne de la communauté musulmane. Il repose directement sur le Coran et la Sunna. Toutefois, le texte coranique n'offre qu'un nombre restreint de textes à caractère juridique, il fût donc nécessaire d'interpréter le texte sacré pour en déduire des principes juridiques et des lois afin d'assurer la régence de l'État musulman. L'*ijtihâd* correspond à l'exercice rationnel mis en œuvre par les jurisconsultes (*fuqahâ'*) pour adapter la Loi tout en restant conforme aux principes édictés dans le Coran et la Sunna. S'ajoutent ensuite deux sources complémentaires, mises en œuvre pour légiférer en cas de manquement juridique des textes fondateurs : il s'agit d'une part du *qiyâs*, raisonnement par analogie avec des situations présentes dans le Coran et la Sunna ; et d'autre part de l'*ijmâ'*, consensus des savants (oulémas) spécialistes du domaine concerné.

C. Lois alimentaires et Islam : de la tolérance à la réglementation

« Mangez d'excellentes nourritures ! Faites le bien ! »

Coran, XXIII, 51.

Contrairement au Christianisme, qui refuse catégoriquement toutes les lois alimentaires du Judaïsme, l'Islam présente plusieurs analogies avec la législation judaïque. Tout fidèle doit se soumettre à la juridiction religieuse alimentaire. La consommation d'aliments d'origine animale fait l'objet de recommandations strictes. Pour être consommé, un animal devra, dans un premier temps, être considéré comme licite par les textes religieux puis être abattu selon des rites d'abattage spécifiques.

1. Principes du licite et de l'illicite

La classification des aliments est basée sur la notion de licéité (ce qui est permis) qui est étroitement liée à la notion de pureté. À ce propos M. Rodinson (1965) écrit : « *Les interdictions alimentaires se situent dans le vaste système de la déontologie musulmane. À ce*

titre, on utilise à leur égard les catégories habituelles qui expriment tous les degrés, de l'obligation à l'interdiction, en passant par la recommandation, la permission indifférente et la réprobation. On cherche à préciser l'attitude à observer pour tous les cas possibles, même les plus invraisemblables » (Rodinson, 1965). Ainsi la technique juridique du *fiqh*, appliquée à l'alimentation, permet de grader les catégories d'aliments, de l'interdit au permis, tout en conservant les notions de pureté et d'impureté. En effet, les animaux interdits sont capables de transmettre leur impureté par simple contact.

En se basant sur la tradition prophétique, les différentes écoles juridiques musulmanes font la distinction entre les animaux dont la consommation est licite (*halâl*), illicite (*harâm*) ou déconseillée (*makrûh*). Les écoles s'accordent rarement sur la question de l'alimentation et il n'existe pas de classification qui fasse l'unanimité³².

2. Les interdits alimentaires dans l'Islam

a. Les prescriptions du Coran

Contrairement à la Bible, les interdits alimentaires ne sont pas énumérés dans le Coran sous forme d'un inventaire détaillé et aucun chapitre précis n'y est pleinement consacré. L'Islam comprend, à l'origine, seulement quatre grandes règles alimentaires et une seule espèce animale nommément interdite, le porc. Mais, au fil des siècles, le droit musulman a considérablement augmenté la quantité d'espèces animales prohibées. Selon certains auteurs, ce phénomène est à relier à l'expansion de la religion musulmane et à sa conquête de nouvelles populations aux coutumes alimentaires différentes (Benkheira 1996, Assouly 2002). C'est alors avec le *fiqh* que les interdits alimentaires se sont multipliés et que les lois alimentaires ont, de ce fait, perdu de leur souplesse originelle.

i. Les aliments d'origine animale

L'essentiel de ces prohibitions est rassemblé dans la sourate « Les Troupeaux » au verset 145 :

« Dis : “Je ne trouve pas d'interdictions au sujet de la nourriture, dans ce qui m'a été révélé, à part la bête morte, le sang répandu et la viande de porc - car c'est une souillure - et ce qui, par perversité, a été sacrifié à un autre que Dieu. Quant à celui qui est contraint d'en user, par nécessité, sans être pour cela rebelle, ni transgresseur, ton Seigneur lui pardonnera, car il est miséricordieux” ».

Ainsi l'interdiction est mise sur quatre types de nourritures : la bête morte, le sang, la viande de porc et tout animal pour lequel un autre nom que celui de Dieu a été invoqué lors de sa mise à mort.

Ces interdits fondamentaux sont repris et détaillés dans le troisième verset de la sourate « La Table servie » :

« Voici ce qui vous est interdit : la bête morte, le sang, la viande de porc ; ce qui a été immolé à un autre que Dieu ; la bête étouffée, ou morte à la suite d'un coup, ou morte d'une chute, ou morte d'un coup de corne, ou celle qu'un fauve a dévorée - sauf si vous avez eu le temps de l'égorger - ou celle qui a été immolée sur des pierres »

³² La jurisprudence des malikites se montre en général plus tolérante que celle des autres écoles.

Le texte coranique énumère ici les différentes causes pouvant entraîner la mort d'un animal ; ces prescriptions rejoignent toutes un interdit commun : celui de la bête morte.

❖ La mayta ou la bête morte

Premièrement, le Coran interdit la consommation de la chair d'une « bête morte ». Dans le texte saint, cette expression est employée pour désigner un animal mort, soit de mort naturelle, soit par accident. Il est donc illicite de manger la chair d'un animal dont le décès n'a pas été intentionnellement (*nîya*) provoqué par l'homme. En revanche, l'animal agonisant est toléré, à condition toutefois qu'il soit abattu selon les rites. Dès lors, pour qu'un animal soit déclaré licite, il est indispensable que l'homme lui ait pris rituellement son dernier souffle de vie.

Revenons maintenant sur le terme de « bête morte ». Il ne s'agit en fait que d'une traduction parmi d'autres du terme *mayta*, utilisé dans le texte coranique pour désigner la nourriture carnée prohibée, autre que le sang, le porc et l'animal pour lequel un autre nom que celui de Dieu a été invoqué lors de sa mise à mort. La traduction de ce terme diffère selon les auteurs : si D. Masson (1967) le traduit par « bête morte », G.H. Bousquet (1950) préfère le terme de « charogne » tandis que R. Brunschvig choisit de le traduire par « cadavre »³³. Or, pour M.H. Benkheira (1996) toutes ces traductions de la *mayta* tirent « le sens de la notion dans une direction trop étroite » et ne sont donc pas satisfaisantes. De plus, toute traduction du texte coranique est considérée comme une exégèse. De ce fait « les choix dans une traduction ne sont jamais techniques mais herméneutiques, et impliquent une prise de position anthropologique par conséquent ». Dans son article « Chairs illicites en Islâm. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », M.H. Benkheira (1996) a alors tenté de cerner la signification de la notion de *mayta* grâce au discours juridique malikite³⁴. Comme nous le verrons dans la seconde partie, la notion de *mayta* est indispensable à la compréhension du système alimentaire musulman.

Pour les auteurs musulmans, il existe deux principales interprétations de la notion de *mayta*. La première est à rattacher à G.H. Bousquet (1950) pour lequel la *mayta* désigne une « victime non rituelle ». La seconde, principalement défendue par J. Chelhod (1955) fait référence à la saignée : en d'autres termes, toute victime mise à mort sans qu'il n'y ait eu effusion de sang est *mayta*.

Pour M.H. Benkheira (1996), la *mayta* ne saurait être réduite à ces seules définitions : la notion juridique de *mayta* « ne correspond pas aux significations étroites que recouvrent ces deux traductions les plus courantes ». Suite à l'étude du discours juridique malikite, il va alors élargir ces interprétations et faire de la *mayta* un terme classificatoire qui renvoie à plusieurs types de mort :

1. La mort accidentelle, due à une maladie, à une chute, à une noyade, ou à tout autre cause du même genre. Dans ce cas la mort est due à « un concours de circonstances » (Benkheira, 1996), elle n'est pas voulue. L'homme n'est pas responsable de cette mort ;

³³ Cité par Benkheira (1996).

³⁴ Dans son article, M.H. Benkheira s'appuie principalement sur les *Qwânin l-fiqbiyya* de Ibn Juzayy, juriste malikite andalou.

2. La mort donnée par un autre animal, que ce soit un congénère comme pour les bêtes à cornes, ou un fauve. Dans ce cas il est possible d'identifier l'auteur de la mort, mais ce dernier est un animal et non un homme ;

Ces deux premiers types de mort ont en commun le fait que l'homme n'est en aucun responsable de la mort de l'animal.

3. La mort donnée par un sacrificateur illégitime. Par ce terme, M.H. Benkheira entend tout homme qui ne fait pas partie des *ahl l-kitâb*, c'est-à-dire qui ne dispose pas d'une loi révélée ;
4. La mort donnée sans respect du rituel de mise à mort ;
5. La mort donnée à un animal appartenant à une espèce prohibée ;
6. La mort donnée au nom d'un autre que Dieu ou consacrée à un autre que Dieu ;
7. La mort donnée par « *le pèlerin en état de sacralisation* » (Benkheira, 1996) ;
8. Prélever un morceau de chair sur un animal vivant. Même si l'animal est licite, la chair ainsi obtenue est *mayta*. Cet interdit se situe à l'opposé de l'interdiction de consommer la chair d'un cadavre : il est aussi bien interdit de se nourrir de la chair d'un animal mort que d'un animal vivant.

La notion de *mayta* n'est que très peu explicitée dans le Coran. Pour M.H. Benkheira (1996), celle-ci est à interpréter à la lumière du *fiqh*, qui offre implicitement la démarche à suivre face au cadavre d'une bête, a priori licite : « *La première question qui se pose est quelle est la cause de sa mort ? Cette question entraîne d'autres – a-t-elle été tuée par un homme, par un animal, par une maladie, ou bien sa mort est-elle due à une tout autre cause ? S'il s'agit d'un homme, qui est cet homme et dans quelles conditions l'a-t-il tuée ?* ».

❖ Le sang

L'abattage rituel est la condition nécessaire pour qu'un animal soit *halal* mais ne suffit pas pour disposer de l'animal dans son intégralité : « *Les parties des animaux comestibles et égorgés canoniquement ne sont pas toutes licites. Ainsi le sang, le chyme et toutes celles qui sont déterminées impures ne le sont pas* » (El Bokhari, 1984).

En interdisant le sang, le Coran inscrit l'Islam dans la continuité des croyances antéislamiques pour lesquelles le sang était le véhicule de l'âme.

❖ La viande de porc

Bien souvent, l'interdiction frappant la viande de porc apparaît comme le symbole élémentaire des règles alimentaires islamiques. Cet interdit trouve son origine dans le texte coranique où il est cité à quatre reprises (Sourate II, verset 173 ; sourate V, verset 3 ; sourate VI, verset 145 et sourate XVI, verset 115). À la différence de l'Ancien Testament qui tient le porc pour une espèce impure parmi tant d'autres, le Coran l'exclut avec insistance et conviction. Il s'agit d'ailleurs de la seule espèce animale interdite qui soit nommément citée.

Or, contrairement à la Bible, le Coran reste silencieux sur les raisons de son exclusion³⁵. En effet, même si la chair de porc y est qualifiée de « souillure », aucun critère pouvant justifier cette impureté n'est donné.

❖ **L'absence d'invocation divine**

En interdisant la consommation de chair provenant d'un animal qui « a été immolé à un autre que Dieu » ou « sur des pierres », l'Islam dénonce, à son tour, les pratiques sacrificielles des tribus païennes. L'invocation divine devient un rempart contre l'idolâtrie où les animaux sont offerts comme sacrifices à des divinités. Ici, l'animal n'est plus tué pour Dieu mais en son nom, nom dont l'évocation « transforme une fatalité biologique en un événement sacré » (Assouly 2002). Invoquer le nom de Dieu c'est obtenir son consentement et conférer à la mort de l'animal une justification religieuse.

ii. Les boissons enivrantes

La consommation de vin et de toute boisson enivrante³⁶ est interdite par l'Islam. Le Coran condamne avant tout l'enivrement que leur consommation occasionne :

« Ils t'interrogent au sujet du vin et du jeu de hasard ; dis : "Ils comportent tous deux, pour les hommes, un grand péché et un avantage, mais le péché qui s'y trouve est plus grand que leur utilité" »

Coran, II, 219.

En causant discordes et hostilités, l'enivrement éloigne le fidèle de la foi et ne peut en aucun cas être toléré :

« Ô vous qui croyez ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon. Satan veut susciter parmi vous l'hostilité et la haine au moyen du vin et du jeu de hasard. Il veut ainsi vous détourner du souvenir de Dieu et de la prière »

Coran, V, 90-91.

Judaïsme et Christianisme invitent également leurs fidèles à se méfier de la consommation des boissons fermentées alcoolisées pour les mêmes raisons que celles évoquées dans le Coran. Cependant, même si le Christ ne l'interdit pas formellement, les chrétiens la limite en l'intégrant dans le protocole eucharistique comme symbole du sang du Christ.

b. Classification des animaux consommables : de la tolérance à la réglementation

L'Islam classe les animaux dont la chair est susceptible d'être consommée, en deux grandes catégories : les animaux marins et les animaux terrestres. Toutefois, bien que la Tradition et les quatre écoles de pensée islamique s'entendent sur la quintessence des lois

³⁵ Rappelons que dans le Judaïsme, la démarche d'exclusion est basée sur l'établissement de critères de pureté explicitement donnés par le texte biblique.

³⁶ On entend par boisson enivrante toute boisson issue d'un processus de fermentation à base de raisin, de datte, d'orge, de maïs, ou encore de miel.

alimentaires coraniques, ils étendent, suivant les catégories, les interdits à de nouvelles espèces.

i. Les animaux marins

À la différence du Judaïsme, les animaux aquatiques sont *a priori* tous autorisés par le Coran :

« *Le gibier de la mer et la nourriture qui s'y trouve vous sont permis : c'est une jouissance pour vous et pour les voyageurs* »

Coran, V, 96.

« *C'est Lui qui a mis la mer à votre service pour que vous en retiriez une chair fraîche et les bijoux dont vous vous parez [...]* »

Coran, XVI, 14.

Toutefois, les différentes écoles de jurisprudence islamique ne s'accordent pas à autoriser les animaux marins dans leur totalité. Ainsi, les animaux aquatiques portant un nom d'animal terrestre comme le porc et le chien de mer sont *harâm* ou *makrûh* selon les écoles. De même sont interdits les animaux aquatiques dont la forme rappelle celle des animaux terrestres, citons par exemple l'anguille qui ressemble au serpent. Il est également d'usage d'interdire les crustacés ainsi que l'ensemble des animaux à coquille. Enfin, les mouvements les plus radicaux comme les hanafites, considèrent comme illicites tous les animaux aquatiques qui n'ont pas la forme « classique » d'un poisson (Pellat, 1979).

Les animaux marins n'ont pas besoin d'être abattus rituellement et la consommation de leur sang n'est pas prohibée :

« *Si le sang du poisson était une souillure, il aurait été ordonné de le mettre à mort rituellement* »

Coran, XXII, 35.

De par cette absence d'obligation d'abattage rituel, les cadavres sont licites : « *Pure est son eau, licite l'animal marin qui y est trouvé mort* »³⁷.

ii. Les animaux terrestres

❖ Les mammifères terrestres

En ce qui concerne les animaux domestiques, seul le porc est cité nommément comme interdit dans le texte coranique.

Le Coran autorise explicitement les animaux vivant en troupeaux (ovins, bovins, caprins, camélidés). Émanant directement du texte sacré, cette autorisation n'est jamais remise en question par les différentes écoles de jurisprudence.

Inversement, la question des équidés pose problème aux docteurs de loi puisque non explicitement désignés comme consommables par le texte coranique. Alors que les autres écoles la considèrent *makruh*, les shâfi'ites et les hanbalites consomment légalement de la viande de cheval. En ce qui concerne l'âne, le caractère licite de sa chair est fonction de sa

³⁷ Hadith du Prophète cité par El-Bokhari (1984).

domesticité : l'âne sauvage est *halâl* pour toutes les écoles, sauf les hanafites ; l'âne domestique est *harâm* pour tout le monde à l'exception des hanbalites pour lesquels il est *makruh*. Enfin, la consommation de viande de mulot, croisement entre deux espèces dont l'une (l'âne) est presque toujours illicite, est en général interdite (Pellat, 1979).

Une tradition prophétique interdit la consommation de la chair des carnivores, qu'ils soient sauvages ou domestiques : « *Abou-Tsa'labâ rapporte que l'Envoyé de Dieu a défendu de manger la chair des animaux carnassiers* »³⁸. Le critère d'exclusion utilisé est la présence de crocs car il est associé à un régime alimentaire dépendant de la prédation. La consommation de viande d'animaux carnassiers est également à l'origine de désaccords au sein des différentes écoles de jurisprudence islamiques. Bien que tous s'accordent pour bannir le chat, le chien, le loup et le crocodile ; les opinions divergent sur l'interdiction du chacal, de la hyène ou encore du chat sauvage. Le cas de l'éléphant, espèce non carnivore mais qui présente des défenses pouvant être assimilées à des crocs, est également soumis à de nombreuses discussions.

En résumé, sont licites les ruminants, les chevaux, les ânes sauvages ; et sont illicites les ânes domestiques, les carnivores, les singes et les bien entendu les suidés.

❖ Les oiseaux

Le texte coranique ne fait mention d'aucune règle alimentaire concernant les espèces volatiles. En principe, les oiseaux sont donc tous permis.

Néanmoins, un hadith de Abou Tsa'labâ rapporte que le Prophète a défendu de manger de la chair des animaux carnassiers. Comme pour les mammifères terrestres, le critère d'exclusion utilisé –la présence de serres- caractérise la prédation. Ainsi les oiseaux de proie tels que le milan, l'aigle, le faucon ou encore le corbeau, sont donc couramment prohibés, sauf pour les mâlikites qui en consomment la chair.

« *Abou-Mousa-El-Ach'an a dit : "J'ai vu le Prophète manger des poules"* »³⁹. Aux yeux des légistes musulmans, ce hadith atteste du caractère licite des gallinacés. Les oiseaux tels que les outardes, pigeons, perdrix et passereaux sont également permis. Ces oiseaux licites doivent, pour que leur chair devienne *halâl*, être abattus selon les rites islamiques.

❖ Les animaux qui se meuvent sur le sol

Tous les insectes sont illicites à l'exception de la sauterelle. Les petits animaux qui se déplacent à ras de terre (reptiles, invertébrés et petits mammifères) sont en général réprouvés. Le lézard constitue un cas particulier. En effet, il est souvent reconnu comme licite en vertu d'une tradition rapportant que le Prophète ne s'en abstenait que par simple répugnance personnelle. Là encore certaines écoles font exception : les mâlikites, par exemple, consomment la chair de certains reptiles même si ceux-ci sont venimeux.

³⁸ Hadith du Prophète cité par El-Bokhari (1984).

³⁹ Hadith du Prophète, cité par El-Bokhari (1984).

3. Le bestiaire islamique : de la tolérance alimentaire à la réglementation

Nous venons de voir que, malgré la permissivité du Coran, la législation islamique a considérablement réduit le rayon des animaux consommables. Pour M.H. Benkheira (2000), ce durcissement de la réglementation alimentaire s'est fait selon deux dispositifs.

Le premier se base sur les hadiths relatifs aux règles alimentaires. Par exemple Ibn 'Abbâs rapporte que le Prophète aurait interdit de tuer (et donc de consommer) cinq animaux : la fourmi et l'abeille, la grenouille, la pie-grièche et la huppe. La raison de cette interdiction est d'ordre religieux ; ces animaux, décrits en des termes élogieux dans le Coran, seraient alors particulièrement chers à Dieu. De même, d'autres hadiths rapportent qu'il aurait été interdit de tuer l'hirondelle et la chauve-souris pour des raisons similaires.

À l'inverse, toujours selon la tradition prophétique, Mahomet aurait ordonné de tuer certains animaux tels que le rat, le serpent, le corbeau, le chien qui agresse ou encore le lézard. Ces derniers sont considérés comme impies et leur consommation est donc illicite.

Le second dispositif consiste à expliciter une formulation du Coran qui désigne les « *nourritures immondes* » (VII, 157) par opposition aux « *excellentes nourritures* ». Ces dernières ne sont effectivement jamais décrites dans le texte coranique, exception faite du porc, qualifié de « *souillure* » (Coran, VI, 145). Les juristes des différentes écoles ont alors recensé les espèces animales suscitant le dégoût pour les ranger dans cette catégorie.

La jurisprudence shiite s'avère être la moins permissive en matière de réglementation alimentaire. Elle organise la taxinomie des nourritures animales selon des critères qui ne sont pas sans rappeler ceux de la Bible. Par exemple, les shiites « *ajoutent aux chairs illicites ou réprouvées celle de plusieurs oiseaux particuliers (alouette, etc.) et celle de deux catégories nouvelles : oiseaux planant plus qu'il ne volent, oiseaux dépourvus à la fois de gésier et d'autres organes* » (Pellat, 1979). Parmi les animaux aquatiques, ils interdisent tout ceux qui n'ont pas d'écaillés. Enfin ils reproduisent également l'interdit biblique frappant le lièvre⁴⁰.

Une fois de plus, les différentes écoles de jurisprudence islamiques ne sont pas toutes d'accord sur ces interdits et certaines d'entre elles remettent en question la fiabilité des sources qui les attestent. Toutefois, la majeure partie de la communauté musulmane respecte ces prohibitions et s'abstiennent de consommer la chair des animaux concernés.

4. La prescription du jeûne dans l'Islam

En dehors des aliments prohibés, l'Islam instaure d'autres règles alimentaires telles que le jeûne (*siyâm*). Celui-ci est une tradition héritée des temps préislamiques, comme en témoigne ce passage du Coran :

« Ô vous qui croyez ! Le jeûne vous est prescrit comme il a été prescrit aux générations qui vous ont précédés »

Coran, II, 183.

⁴⁰ Dans le cas du lièvre, l'interdiction ne fait pas l'unanimité chez les shiites : il existe un clivage entre les duodécimains, qui le considèrent comme impur, et les ismaéliens qui en admettent la consommation.

a. Le jeûne du ramadan

Le ramadan est le plus connu des jeûnes musulmans, il porte le nom du neuvième mois de l'année et constitue le quatrième des cinq piliers obligatoires de l'Islam. Il a été instauré en l'an 2 de l'hégire, à Médine, pour commémorer la première révélation faite à Mahomet dans le mois de ramadan. Ce jeûne permet aux fidèles de manifester leur reconnaissance et leur attachement au Livre Saint ainsi qu'aux lois qu'il renferme :

« Celui qui mange du licite pendant quarante jours, Dieu illuminera son cœur et fera couler les canaux de la sagesse de son cœur à sa bouche »

Coran, V, 90-91.

Il ne s'agit en aucun cas d'un jeûne d'expiation, il renforce le lien d'appartenance à la communauté musulmane :

« Ô les croyants ! On vous a prescrit le jeûne comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous – peut-être seriez-vous pieux ! – pendant des jours comptés. Donc quiconque d'entre vous est malade, ou en voyage, alors, qu'il compte d'autres jours. Mais ceux qui ne pourraient le supporter, il y a une rançon : la nourriture d'un pauvre. Et si quelqu'un fait plus, c'est bien pour lui, mais il est mieux pour vous de jeûner, si vous saviez ! C'est dans le mois de ramadan qu'on a fait descendre le Coran comme guidée pour les gens et en preuve de guidée et de discernement. Donc quiconque d'entre vous est présent à ce mois, qu'il le jeûne ! »

Coran, II, 179-182.

En Islam, jeûner revient à se priver de nourriture, de boissons, de tabac et de relations sexuelles dans l'intervalle qui sépare l'aube du crépuscule. La prescription du Coran est la suivante :

« Mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil blanc du fil noir à l'aube. Ensuite, faites jeûne complet jusqu'à la nuit »

Coran, II, 183.

Durant tout le mois de ramadan, le fidèle n'est ainsi autorisé à manger qu'au cours de la nuit, en prenant un premier repas après le coucher du soleil et un second à l'aube, avant la reprise du jeûne.

Il existe cependant des dispenses :

« Et quiconque est malade ou en voyage, alors qu'il compte d'autres jours ; Dieu veut pour vous la facilité. Il ne veut pas pour vous la difficulté, mais que vous en accomplissiez bien le nombre, et proclamiez la grandeur de Dieu pour ce qu'il vous a guidés »

Coran, II, 184-185.

Seules les personnes pubères peuvent faire le ramadan ; et des dispenses sont prévues en cas de voyage, de maladie ou de grossesse.

b. Les autres jeûnes

Hormis le ramadan, obligatoire pour toute la communauté musulmane, le Coran prescrit également d'autres jeûnes. Le texte coranique distingue deux types de jeûnes, le jeûne expiatoire et le jeûne méritoire. Le premier est réalisé dans le but de compenser des péchés commis volontairement ou par omission. Par exemple, lors d'interruption sans raison valable

du ramadan, le fidèle devra obligatoirement se soumettre à un régime d'expiation. Pour ce faire, il a le choix entre deux modalités : soit il doit réaliser un jeûne expiatoire d'une durée de deux mois consécutifs pour chaque journée de jeûne non respectée, soit il doit fournir la nourriture nécessaire à soixante pauvres.

Le jeûne méritoire quant à lui est volontaire et de ce fait facultatif. Ainsi pour pallier l'impossibilité d'offrir un sacrifice lors de son pèlerinage à La Mecque, le fidèle peut réaliser un jeûne de trois jours pendant son pèlerinage et de sept jours après son retour, soit dix jours au total. Dans la pratique, les plus suivis de ces jeûnes sont les six jours de *Chawal* (dixième mois de l'année) après la fête de *l'Aïd el Fitr* qui célèbre la fin du ramadan et le jeûne de la fête d'*Achoura*, le dixième jour du premier mois de l'année.

3. Les règles de la mise à mort

Pour comprendre le système alimentaire musulman il est indispensable de mettre en relation les interdits alimentaires avec la codification du rituel de mise à mort⁴¹. En effet, en garantissant la licéité des viandes, ce dernier va définir ce qui est propre ou non à la consommation.

La méthode d'abattage rituel prescrite par la loi islamique est la *dhabihah*, utilisée pour tous les animaux, à l'exception des poissons et des fruits de mer. Les juristes islamistes distinguent quatre éléments dans la procédure de mise à mort : la victime, l'instrument de mise à mort, le sacrificateur et l'acte en lui-même.

a. L'abattage rituel

i. L'animal de sacrifice

L'animal de sacrifice doit satisfaire deux critères : il doit appartenir à une espèce non prohibée et il doit être vivant. Pour la consommation courante, aucune condition de perfection n'est exigée contrairement au sacrifice religieux. Dans ce dernier cas, l'état général de l'animal est au contraire primordial : l'animal abattu doit être en parfaite santé, c'est-à-dire ne présenter aucune trace de blessure ou de lésion acquise ou congénitale et ne présenter aucun signe d'abattement ou symptôme évocateur de maladie.

Abattre, même rituellement, un animal interdit (comme le porc ou le chien) ou une bête déjà morte est illicite.

ii. Le sacrificateur musulman

Citons à ce sujet les propos de J. Chelhod (1955) : « *Un musulman libre ou esclave, même mineur, un sourd, un incirconcis, un scripturaire, chrétien ou juif, une femme, peuvent parfaitement convenir. Toutefois l'Islam exige que le sacrificateur soit en possession de toutes ses facultés mentales* ».

Le sacrificateur doit être musulman ou à défaut appartenir aux religions des Gens du Livre. Les nourritures de ces derniers, évoquées dans l'Ancien et le Nouveau Testament, sont

⁴¹ Pour M.H. Benkheira (1996), « *les deux questions sont aussi peu séparables que les deux faces d'une même feuille* ».

effectivement admises par les musulmans à condition que celles-ci ne soient pas en contradiction avec les lois coraniques :

« La nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné vous est permise, et votre nourriture leur est permise »

Coran, V, 5.

Mahomet reconnaît une autorité religieuse à Abraham et au Christ. De ce fait, les juifs comme les chrétiens peuvent légitimement mettre à mort l'animal.

La qualité indispensable dont doit disposer celui qui délivre la mort c'est d'être doué de raison pour être capable de distinguer le bien du mal, le licite de l'illicite.

Pour résumer, le sacrificateur doit se caractériser par trois traits : être musulman ou du moins scripturaire, être en possession de toutes ses facultés intellectuelles et être majeur.

iii. Le couteau

L'usage d'un instrument tranchant et parfaitement aiguisé est indispensable. *« Il est licite d'égorger avec tout ce qui a un côté tranchant, sauf les dents et les ongles, dont l'emploi ne rendrait pas la viande permise »* (Bousquet, 1949). Ainsi l'Islam permet l'utilisation d'autres outils que le couteau pour mettre à mort l'animal et n'importe quel instrument rudimentaire est admis à l'exception toutefois des ongles et des dents. Ces derniers servaient de couteaux aux Abyssins, ancienne tribu polythéiste. En les prohibant, l'Islam revendique une fois de plus son opposition aux pratiques païennes.

Toutefois, le couteau avec une lame de fer semble le plus pratique. Il est donc le plus utilisé. Par ailleurs *« On n'égorgera pas avec un couteau émoussé, mais si on le fait, la viande est permise »*.

iv. L'incision

Au sujet de la mise à mort, les auteurs musulmans distinguent deux catégories de conditions à respecter : les obligations (*farâ'id*) et les bons usages (*sunan*). Si une des obligations est transgressée, la victime devient inéluctablement illicite. Par contre, en cas de manquement à la seconde catégorie, les bons usages, l'acte de mise à mort n'est pas systématiquement invalidé.

❖ Les procédés de mise à mort

L'abattage rituel musulman peut se faire suivant trois techniques de mise à mort.

La première, le *dhabh*, est employée pour la mise à mort des petits et moyens quadrupèdes, des bovins, et des oiseaux. Elle consiste en un égorgement de la victime par une section des artères et veines jugulaires, de la trachée et de l'œsophage. L'animal est alors couché sur le côté gauche.

Le *nahr* est une autre technique d'incision lors de laquelle le sacrificateur sectionne la carotide par perforation de la fossette sus-sternale. L'animal est alors maintenu debout. Ce procédé de mise à mort est utilisé pour les bovins et les camélins.

Enfin, la dernière technique, parfois appelé *'aqr*, consiste à provoquer la mort de l'animal d'une façon quelconque et revient donc à lui infliger une blessure mortelle⁴².

Le *'aqr* est réservé exclusivement aux animaux sauvages ou redevenus sauvages. Cette technique est majoritairement utilisée pour le gibier soit par l'intermédiaire d'une bête de proie dressée à la chasse (chien, rapace), soit à l'aide d'une arme (fusil, lance, arc).

Ces trois formes de mise à mort ne sont pas interchangeables entre elles, autrement dit chaque espèce ne peut légalement être abattue que par le procédé qui lui est attribué. Ainsi, *nahr* et *dhabh* sont réservés aux animaux domestiques alors que le *'aqr* aux animaux sauvages⁴³. Précisons néanmoins que le *'aqr* reste une forme exceptionnelle de mise à mort : en effet, si un animal sauvage est capturé vivant, il doit être mis à mort comme s'il s'agissait d'un animal domestique.

Enfin, évoquons le cas particulier des animaux aquatiques pour lesquels il n'existe aucune règle régissant leur mise à mort : ils peuvent être mis à mort de n'importe quelle façon.

M.H. Benkheira (1996) fait remarquer que la distinction entre les différents procédés d'abattage s'est faite sur des « *considérations pratiques* ». En effet, il semble être plus aisé d'abattre un animal de grande taille, tel que le bovin ou le chameau par le *nahr* que par le *dhabh*. Ce raisonnement s'applique également pour les espèces sauvages : en effet la mise à mort d'un animal sauvage implique sa capture préalable, or cette dernière entraîne bien souvent sa mort. C'est la raison pour laquelle, le mode de capture du gibier est considéré comme un procédé légal de mise à mort.

❖ Les obligations

Les obligations à respecter lors de l'abattage rituel d'un animal sont au nombre de quatre :

1. L'intention (*niyâ*) : il s'agit d'un élément fondamental de la mise à mort rituel qui implique qu'un animal mort accidentellement est illicite.
2. La rapidité (*fawr*) et la non interruption de l'acte : le sacrificateur ne doit lever la main qu'une fois l'égorgeage achevé, autrement dit la gorge doit être tranchée en une seule fois.
3. La section des deux jugulaires et de la trachée artère. La section de l'œsophage n'est pas obligatoire.

⁴² Citons pour illustrer la mise en pratique de cette technique d'abattage un hadith rapporté par El-Bokahri (1984) : « *Des croyants s'informèrent auprès de Mahomet : « Est-ce que c'est obligatoire que l'abattage soit fait au niveau de la gorge et la partie supérieure de la poitrine uniquement ? » Mahomet répondit : « Si tu transperces sa cuisse, ça fera l'affaire ».*

⁴³ Parmi les animaux domestiques, seuls les bovins et les camelins peuvent être mis à mort par *nahr*, mais ils peuvent l'être également par *dhabh* ; tandis que les autres animaux domestiques doivent obligatoirement être abattus par *dhabh*.

4. L'égorgement par devant et non par la nuque en prenant garde de ne pas décapiter l'animal⁴⁴. Même si la consommation de la chair d'une bête décapitée est répréhensible elle n'est pas interdite par le malikisme.

❖ Les usages

Cinq règles de bon usage viennent compléter les obligations :

5. La prononciation du nom de Dieu par le sacrificateur lors de l'égorgement : « Au nom d'Allah, Allah est le plus grand ». C'est le *tasmyiah* (« *Bismillah* », au nom d'Allah) et le *takbir* (« *Allahu akbar* », Allah est le plus grand). Ces paroles renferment le consentement divin. Toutefois, même si l'invocation du nom de Dieu est nécessaire, son omission involontaire n'invalide pas pour autant la mise à mort.
6. L'orientation de la victime vers la qibla, c'est-à-dire vers La Mecque⁴⁵.
7. La victime doit être couchée sur son flanc gauche
8. L'égorgement doit préférentiellement être réalisé de la main droite.
9. La victime ne doit en aucun cas être brutalisée.

❖ Cas particulier de la chasse

Contrairement au Judaïsme, la chasse est permise par l'Islam, à la seule condition que le nom de Dieu soit invoqué. À ce propos, il est écrit dans le Coran :

« Ils te demandent ce qui leur est permis. Dis : "Les bonnes choses vous sont permises. Vous pourrez manger après avoir invoqué sur elles le nom de Dieu, les proies saisies pour vous ou par tous les animaux que vous avez dressés comme des chiens de chasse, d'après ce que Dieu vous a enseigné" »

Coran, V, 4.

Ce verset coranique a ensuite été développé au IX^e siècle par un théologien musulman qui s'interroge sur les autres conditions à remplir pour voir légalement consommer la chair du gibier de chasse : *« Quand tu lances ton chien en invoquant le nom de Dieu, tu pourras manger la pièce qu'il atteindra même s'il l'a tuée. Mais s'il a mangé de cet animal, n'en mange pas, car c'est pour son propre compte que le chien a chassé. Quand d'autres chiens pour lesquels il n'y a pas eu d'invocation à Dieu, se joignent aux autres chiens, atteignent une pièce de gibier et la tuent, n'en mange pas parce que tu ignores quel est celui des chiens qui a tué l'animal. Si tu tires avec ton arc sur une pièce de gibier ne portant*

⁴⁴ Certains auteurs justifient l'interdiction de manger de la chair d'un animal abattu par la nuque par le fait que la mort dans ce cas survient par la section de la moelle épinière et non des jugulaires : *« Celui qui égorge par la nuque sectionne la moelle épinière avant d'arriver à l'endroit fixé pour l'égorgement, il aura ainsi tué la bête par section de la moelle épinière, qui est une des parties vitales, avant de l'égorger à l'endroit de l'immolation »* (Bayân III, 284 ; cité par El-Bokhari (1984)).

⁴⁵ Cette règle n'est pas unanimement considérée comme capitale. Par exemple, pour Ibn Rushd (cité par El-Bokhari (1984)), la seule activité religieuse qui repose sur l'orientation vers la *qibla* est la prière (*salât*).

d'autre trace de blessure que celle de ta flèche, tu pourras manger ce gibier » (El-Bokhari, 1984).

Ainsi herbivores et oiseaux sauvages peuvent être chassés et leur chair religieusement consommée par l'homme même si celui-ci n'a pas mis à mort l'animal, et ce à condition que l'instrument de chasse réponde à des critères spécifiques.

Prenons l'exemple du chien de chasse : puisque dressé par l'homme et soumis à sa volonté, il devient un instrument légal dans la mise à mort rituelle du gibier. Il apparaît donc que ce qui est constitutif de l'instrument légal de la mise à mort est qu'il doit être le produit du travail humain. Or, les armes, le chien ou même l'oiseau de proie dressés par l'homme sont tous le résultat de ce travail.

4. La préparation des aliments

L'ultime étape de préparation des produits est passée sous silence dans les textes religieux musulmans. En ce qui concerne la manière de cuisiner et d'apprêter les mets, il est simplement interdit de consommer tout aliment qui a été indirectement souillé. Al-Ghazali (1999) déclare à ce propos « *N'importe quelle goutte ou quel morceau d'impureté, liquide ou solide, dans une sauce, une nourriture ou dans une graisse rendent le tout illicite à la consommation* ». Les souillures originelles sont primordiales et il est important d'en préserver les aliments lors de leur préparation. Cette dernière étape est considérée secondaire et superflue au regard du mode de sélection et de mise à mort des espèces animales.

Conclusion : Nous venons d'exposer les règles alimentaires des trois grandes religions monothéistes. Toutefois, précisons qu'il ne s'agit que des grandes lignes directrices « officielles » des différentes religions et qu'elles ne constituent pas une liste exhaustive des positions et des pratiques dans l'ensemble de chaque champ religieux. En effet, il ne faut pas perdre de vue qu'il existe des différences significatives entre courants au sein d'un même système religieux, c'est par exemple le cas entre sunnites et chiites ou encore entre Christianisme occidental et oriental.

DEUXIÈME PARTIE :

INTERPRÉTER LES LOIS ALIMENTAIRES

« Tu as tout réglé avec nombre, poids et mesure »

Livre de la Sagesse, XI, 20.

Si les textes religieux se montrent parfois très précis quant à l'énumération et la description des animaux interdits, ils restent peu loquaces, voire totalement silencieux, sur la raison de ces interdictions. Les décrets alimentaires religieux constituent donc une véritable énigme qui déconcerte encore aujourd'hui. De nombreux exégètes, - historien, théologien, anthropologue, ethnologue, scientifique, économiste- ont tenté de découvrir les fondements des systèmes alimentaires religieux. Au fil de l'histoire, ils ont proposé des explications plus ou moins accessibles aux différentes lois, des plus rationnelles au plus mystiques. Nous tenterons dans cette partie d'exposer les principales thèses soutenues pour justifier les interdits alimentaires du Judaïsme, de l'Islam⁴⁶ et du Christianisme.

I. Thèse hygiéniste

De nombreux auteurs, scientifiques ou non, ont cherché à prêter une rationalité sanitaire aux lois alimentaires religieuses. Il s'agit alors d'une approche physiologique et pathologique des règles, qui met en avant les effets des aliments sur l'organisme. Les aliments autorisés se voient ainsi attribuer des vertus thérapeutiques tandis que la consommation de nourriture prohibée engendre des effets néfastes au corps humain. Au même titre, la pratique du jeûne devient bénéfique pour la santé.

Dès lors, W. James⁴⁷ (1906) appelle « *matérialisme médical* » cette théorie qui veut imposer l'hygiène comme but premier des lois alimentaires religieuses.

A. Origines de la thèse hygiéniste

Avant de détailler cette thèse hygiéniste, il est intéressant de revenir sur ses origines.

1. La loi de la pureté

L'Ancien Testament est novateur dans la mise en place de prescriptions alimentaires. Celles-ci seront ensuite abrogées par le Nouveau Testament pour être reprises en partie par le Coran⁴⁸. Le texte coranique admet explicitement s'inscrire dans la continuité de la religion juive et chrétienne, il reconnaît d'ailleurs tous les prophètes bibliques et propose une alliance avec les « Gens du Livre », autrement dit les juifs et les chrétiens⁴⁹. Revenons alors sur le texte source, prescripteur des lois alimentaires, à savoir le Lévitique.

⁴⁶ Précisons ici que les interdits alimentaires de l'Islam reste un domaine peu exploré contrairement à ceux du Judaïsme où la documentation disponible sur le sujet est d'une incroyable richesse et d'une grande variété. En effet, hormis les études poussées de M.H. Benkheira (1996, 1998, 2000) et les notices de l'Encyclopédie de l'Islam, les publications restent rares.

⁴⁷ Cité par Douglas (1971).

⁴⁸ Le Coran évoque la levée des interdits hébraïques pour le peuple musulman. Il ne conserve que l'interdiction du porc, du sang et de certaines graisses, de la bête morte et l'obligation de saigner l'animal et de le consacrer à Dieu avant de le consommer ou de le sacrifier.

⁴⁹ « Ô prophète, dis aux Juifs et aux Chrétiens : « Ô Gens du Livre, ne nous chamaillons pas sur ce qui est peut-être sujet à controverse, mettons-nous d'accord au moins sur ce qui est reconnu également par vous et par nous : c'est-à-dire que nous vénérons un seul Dieu » (Coran, III, 64).

L'ensemble des chapitres XI à XVI du Lévitique constitue « la Loi de pureté » et consiste en l'élaboration de toute une casuistique sur la distinction du « pur » et de l'« impur ». A la loi sur les animaux purs et impurs (XI), s'adjoignent les lois sur la purification de la femme accouchée (XII), sur la lèpre et autres pathologies cutanées (XIII-XIV) et les impuretés sexuelles (XV) ; le tout étant complété par des rituels de purification des maladies de peau et du grand jour des Expiations (XVI). Selon l'état des connaissances variant au gré des époques, les interprètes ont rapidement corrélié le concept de pureté avec celui d'hygiène. Ainsi, l'inscription des lois alimentaires dans le cadre de la réglementation sur la pureté est probablement à l'origine de la thèse hygiéniste. Les exégètes ont ensuite cherché à assimiler les prescriptions alimentaires à des mesures de prophylaxie sanitaire dictées par des critères de digestibilité, de conservation, ou encore de pathologie infectieuse.

2. La tradition exégétique

Il est important de signaler que la dimension hygiénique n'est jamais mentionnée dans les textes sacrés. Ni la Bible, ni le Coran n'évoquent, même implicitement, d'éventuelles conséquences sanitaires suite à la mise en place d'une réglementation alimentaire.

L'incidence hygiénique des interdits alimentaires n'apparaît qu'après l'écriture des textes religieux avec la tradition exégétique. L'exégèse ne se contente pas simplement d'interpréter les textes ou de rétablir leur sens caché, elle cherche dans certains cas à les rationaliser afin de leur conférer une certaine autorité scientifique.

Maïmonide (1190), philosophe et médecin andalou, fut peut-être le premier à attribuer une portée sanitaire aux lois alimentaires : « *Je dis donc que tous les aliments que la Loi nous a défendus forment une nourriture malsaine et est préjudiciable pour le corps* ».

Plus tard, en 1841, S.H. Kellogg soutient également la thèse du matérialisme médical : « *Il est probable que l'hygiène et l'action sanitaire soient les grands principes déterminants des lois qui figurent dans ce chapitre. Les notions de maladies parasitaires et infectieuses, qui ont conquis une place de premier rang dans la pathologie moderne, semblent avoir beaucoup préoccupé Moïse et dominé toutes ses prescriptions en matière d'hygiène. Sont interdits aux Hébreux les animaux qui présentent un terrain tout particulièrement favorable aux parasites ; et puisque c'est dans le sang que circulent les germes ou spores des maladies infectieuses, il ordonne que ces animaux soient vidés de leur sang avant d'être mangés* »⁵⁰. Les analyses exégétiques de ce genre sont nombreuses⁵¹.

⁵⁰ Cité par Douglas (1971).

⁵¹ Les interdits du Lévitique ont longtemps préoccupé les pharmacologues, M. Douglas (1971) évoque à ce sujet une expérience des plus originales de D. I. Matcht : « *Matcht mélangea des extraits de muscles de porc, de chien, de lièvre, de lapin (l'équivalent du cochon d'Inde pour les besoins de l'expérience) et de chameau, et aussi d'oiseaux de proie et de poissons sans nageoires ni écailles. Il découvrit que le liquide qui se dégageait de cette mixture était toxique. Il examina également des extraits d'animaux considérés, dans le Lévitique, comme propres et les trouva moins toxiques. Cependant il estime que ses recherches ne sont pas concluantes quant à la valeur médicale des lois mosaïques* ».

3. Les principes de médecine hippocratiques

Hippocrate, médecin et philosophe grec du IV^e siècle est considéré traditionnellement comme un précurseur dans le domaine de la médecine et a, notamment, ouvert la voie à la diététique. L'un des principes fondamentaux de la diététique hippocratique repose la recommandation de manger des aliments correspondants à son tempérament défini par la théorie des humeurs (lymphatique, mélancolique, sanguin et colérique). Ainsi chaque aliment est classé en fonction de ses qualités qui s'échelonnent en quatre degrés sur deux axes principaux : « chaud et froid » et « sec et humide » : « *Ce qui provient des régions arides, sèches et torrides est plus sec, plus chaud et donne plus de force au corps [...] Les mâles de toutes les espèces sont plus chauds et plus secs, les femelles plus humides et plus froides* » (Hippocrate, traduction R. Joly, 1967).

Ces distinctions entre le sec et l'humide, le froid et le chaud ou encore le gras et maigre se retrouvent dans les écrits de Maïmonide (1190). Dès lors, en décrivant la viande de porc comme indigeste puisque trop « *humide* » et pleine « *d'exubérance* », Maïmonide semble faire écho aux principes de médecine hippocratiques.

Hippocrate évoque également très tôt les bienfaits du jeûne sur l'organisme : « *Quand on se sent fatigué, épuisé, si on croit y remédier en se tenant au repos et en mangeant copieusement, il se déclare une fièvre à laquelle on ne remédiera qu'en ne prenant que de l'eau pendant trois jours : ce qui souvent suffit pour la guérison. [...] Quand le corps est chargé d'humeurs, faites-lui supporter la faim, parce que le jeûne purifie le corps* »⁵².

Il est donc tout à fait possible que les premières doctrines médicales d'Hippocrate aient fortement influencé les principales religions monothéistes dans l'établissement de certains de leurs préceptes.

B. Lois alimentaires et sécurité alimentaire

1. À propos des aliments interdits

a. La viande de porc

La consommation de la viande de porc est prohibée par l'Islam et le Judaïsme.

Selon la tradition musulmane, le porc naquit dans l'Arche de Noé. De nombreux récits relatent la bassesse de son origine : « *On vit sortir de l'arche deux espèces d'animaux qui n'y étaient point entrés ; c'étaient le porc et le chat. Ces animaux n'existaient point sur la terre avant le déluge, et le Dieu très-haut les créa dans l'arche, parce qu'elle était remplie d'ordures et d'excréments humains qui répandaient une grande puanteur. Les personnes qui étaient dans l'arche, n'ayant pas la force de supporter cette puanteur, se plaignirent à Noé ; alors Noé (que la paix soit sur lui !) passa sa main sur le dos de l'éléphant, et le porc sortit de l'anus de cet animal. Le porc mangea toutes les ordures qui étaient dans l'arche et la puanteur disparut* » (Chronique de Tabari, traduction L. Dubeux, 1836).

⁵² Cité par Vallancien (1982).

Le comportement coprophage du porc et ses habitudes malpropres suscitent un dégoût sans commune mesure avec les autres espèces interdites et justifient a fortiori son exclusion : « *La raison principale pour laquelle la loi l'a [le porc] en abomination, c'est qu'il est très malpropre et qu'il se nourrit de choses malpropres* » (Maïmonide, 1190).

Les musulmans s'accordent avec les juifs sur cette justification hygiénique. Par exemple, Masri Al-Hafez (1989) souligne également le comportement ignoble et répréhensible du porc : « *[Les porcs] sont cannibales, mangent même la nourriture nauséabonde, décomposée et pourrie, les excréments. Les porcs ne gardent pas leur habitat propre. Ils se roulent dans leur crasse (car ils doivent garder leur corps humide et frais n'ayant pas de glandes sudoripares pour le faire)* ».

Selon Maïmonide (1190), l'immondice est telle que des mesures sanitaires sont alors nécessaires : « *Tu sais combien la Loi a soin d'écarter le spectacle des malpropretés, même en rase campagne, dans un camp de guerre, et à plus forte raison à l'intérieur des villes, mais si l'on se nourrissait de la chair des porcs, les rues et même les maisons seraient plus malpropres que les latrines, comme on le voit maintenant dans le pays des Francs. Tu connais cette parole des docteurs : « Le museau du cochon ressemble à des immondices ambulantes » (Berakhôt 25a)* ». Ce rejet catégorique du porc par le Judaïsme ne provient pas directement des écrits bibliques où il est juste évincé au même titre que les autres animaux jugés impurs ; mais relève d'une tradition plus tardive dont l'origine exacte n'est pas déterminée.

De plus, comme vu précédemment, la viande de porc constitue une alimentation « *humide* » et de « *trop grande exubérance* » selon Maïmonide (1190). Elle est donc difficile à digérer et sa conservation est problématique, en particulier dans les pays chauds. Enfin, le Talmud considère que le porc peut être source de nombreuses maladies. Les données scientifiques plus récentes ont permis de considérer le porc comme vecteur potentiel de trichinose (*Trichinella spiralis*) ou encore de cestodose (*Taenia solium*).

Indigeste, malsaine et porteuse de maladies, la viande de porc est stigmatisée dans les religions monothéistes.

b. Les autres espèces impures

La thèse hygiéniste s'emploie également à justifier l'interdiction des autres espèces animales jugées « impures ».

Les oiseaux de proie, communément interdits dans l'Islam et le Judaïsme, le seraient en raison de leur régime carnivore qui les prédispose à être porteurs de certains parasites. L'interdiction de leur consommation limiterait donc les risques de transmission à l'homme.

Pour Nahmanides (1194-1270), la religion juive interdit les poissons sans nageoires ou écailles car ils correspondent aux espèces qui évoluent au fond des eaux, qui sont pour la plupart toxiques. Enfin, il utilise la même justification pour les reptiles, les batraciens et les insectes, interdits par les deux religions sémitiques, qui ont une faible valeur alimentaire et dont la majorité des espèces est réputée toxique⁵³.

⁵³ Commentaire de Nahmanides (1985) sur le H'oumach.

c. Le sang, les graisses, le mélange lacté-carné

En ce qui concerne l'interdiction de la consommation de sang, Maïmonide (1190) lui attribue également une portée sanitaire : « *De même, le sang et la bête morte (naturellement) sont difficiles à digérer et forment une mauvaise nourriture* ». Les avancées scientifiques ont effectivement montré que le sang constituait un milieu hautement putrescible, *a fortiori* dans les pays chauds, et que son absence dans la viande lui assure donc une meilleure conservation en évitant les dangers de la bactériémie. De plus, il est vrai que sa digestion est difficile et qu'il peut être vecteur d'agents infectieux lors qu'il provient d'un animal malade où conservé dans de mauvaises conditions.

Les graisses, quant à elles, sont « *trop nourrissantes* ». Elles « *nuisent à la digestion et produisent du sang froid et épais* » (Maïmonide, 1190). Les diététiciens modernes s'accordent sur le fait qu'une consommation excessive de graisse d'origine animale peut avoir des effets néfastes sur la santé en modifiant notamment la densité du sang par une augmentation du taux sanguin de cholestérol ou de triglycérides : « *Le suc gastrique, sans action sur les corps gras, dissout la viande et libère les graisses, qui forment une couche huileuse à la surface du bol gastrique. Ainsi une viande fortement imprégnée de graisse, comme c'est le cas lorsqu'elle est cuite au beurre, sera lentement digérée et pourra même, dans certains cas, commencer un début de putréfaction dans l'estomac. C'est ainsi d'ailleurs que de nombreux aliments, servis avec des corps gras, sont indigestes, car en les enrobant d'une couche graisseuse, ils sont très difficilement attaqués par les sucs digestifs* » (Carton, 1924). Ainsi, en interdisant la consommation de graisse, les textes religieux auraient pressenti l'émergence de pathologies liées à une consommation excessive de lipides, telles que l'hypercholestérolémie ou encore l'artériosclérose.

Enfin cette thèse est encore soutenue pour expliquer l'interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère. En effet, selon l'anthropologue F. Héritier (1987), le mélange du sang et du lait est particulièrement indigeste.

d. La viande cadavérique

L'interdiction de consommer de la viande cadavérique constitue une mesure sanitaire de tout premier ordre. Moïse fut un novateur en interdisant ce type d'aliment que Mahomet interdit ensuite à son tour. Actuellement, le règlement (CE) N° 854/2004 fait de même : « *Les viandes doivent être déclarées impropres à la consommation humaine si elles proviennent d'animaux morts avant l'abattage, mort-nés, morts in utero ou abattus avant l'âge de sept jours* »⁵⁴.

Il est également possible de donner une interprétation sanitaire à l'interdiction de consommer un animal présentant des blessures pouvant donner la mort dans la mesure où leurs chairs peuvent devenir le lieu d'infection ou de putréfaction.

⁵⁴ Annexe 1 du règlement (CE) N° 854/2004 du Parlement Européen et du Conseil du 29 avril 2004 fixant les règles spécifiques d'organisation des contrôles officiels concernant les produits d'origine animale destinés à la consommation humaine.

2. À propos de l'abattage rituel

Les défenseurs de la thèse hygiéniste se sont également employés à justifier l'abattage rituel par des raisons sanitaires.

Ainsi, dans un bulletin de l'Académie vétérinaire datant de 1931, nous pouvons lire : « *Les résultats de la jugulation sont parfaits. L'effusion sanguine y est poussée plus loin que dans la saignée unilatérale de l'abattage chrétien ; non seulement parce que les deux grands vaisseaux cervicaux sont l'objet d'une section transversale complète, mais parce que les mouvements relevant de l'autonomie respiratoire, les convulsions cloniques et toniques des muscles locomoteurs, ont pour effet d'augmenter l'hémorragie et d'anémier plus totalement les viscères et la chair que ne le fait la saignée due à l'ouverture de deux vaisseaux cervicaux seulement, sur un sujet rendu immobile par l'assommement ou la térébration crano-cérébrale* » (Barrier, 1931). Comme le précise le Pr. Barrier (1931), la saignée est moindre sur un animal inerte. Or, une saignée complète est le gage d'une meilleure conservation de la viande. De plus, l'égorgeage rituel assure une saignée rapide ce qui, selon l'auteur, limite le risque de pénétration et de développement des germes⁵⁵.

Dans ce même article, à M. Martel (1931) de conclure : « *Un fait est certain, c'est que, du point de vue de la conservation de la viande, et de sa présentation, le mode d'abattage dit « israélite » est certainement supérieur à tous les autres procédés, quels que soient ceux qu'on dit « modernes » et que je ne considère pas toujours comme tels* ».

3. À propos du jeûne

La thèse hygiéniste s'attache également à justifier les jeûnes. En plus d'être expiatoire et méritoire, le jeûne serait bénéfique pour la santé.

Au IV^e siècle, Saint Astère, évêque d'Amassée, évoque les bienfaits du jeûne sur l'organisme : « *Ce serait mensonge que de prétendre que le jeûne de quadragésime est source de maladies. Bien au contraire, il est source de santé. [...] En effet, il évacue les graisses, évite les prises de poids, assouplit les veines gonflées de sang, donne de l'aisance aux endroits comprimés : en effet, lorsqu'une trop grande quantité d'eau afflue dans les canaux, ils se rompent, car ils ne peuvent tolérer une pression si violente. La tête reste paisible, sans palpitations artérielles et sans cette sensation d'opacité que créent dans le cerveau les vapeurs montantes. Grâce à la continence, l'estomac garde sa liberté : il est en effet libéré de cet esclavage qui consiste à bouillir comme une chaudière et à peiner pour la digestion. Les yeux voient clair, sans aucun trouble, grâce à la disparition de toute sensation de brouillard provoquée par l'excès de nourriture* »⁵⁶.

⁵⁵ Notons ici que ce sujet a très récemment été sujet à de nombreuses polémiques. P. Dunoyer, chef du bureau des établissements français d'abattage et de découpe à la Direction générale de l'alimentation, indique dans le *Bulletin de l'Académie vétérinaire de France* que l'abattage rituel « *peut avoir des conséquences en termes de salubrité et sécurité des carcasses* » (Dunoyer P, 2008). Selon elle, la section de la trachée et de l'œsophage (conservés intacts lors de l'abattage « classique ») augmenterait le risque de contamination des viandes par la bactérie *Escherichia coli* par un « *déversement du contenu gastrique (voire pulmonaire sur les viandes de têtes, de gorge et de poitrine* ».

⁵⁶ Cité par Vallancien (1982).

De plus, le jeûne semble accroître la longévité des fidèles qui le pratiquent : « Pendant le séjour des papes à Avignon, le prieur de Paris fut pressé par l'un d'eux de demander la permission pour son ordre de faire gras en cas de maladie. Les chartreux, alarmés à cette nouvelle, envoyèrent une députation pour supplier le souverain pontife de ne point mitiger la rigueur de l'ancienne discipline sur ce point. Les députés étaient au nombre de vingt-sept : le plus jeune avait quatre-vingt-huit ans, les autres quatre-vingt-dix, quatre-vingt-treize et même quatre-vingt-quinze ans. Convaincu par cette preuve expérimentale que la règle des chartreux n'abrégait point la vie, le souverain pontife acquiesça à leurs désirs »⁵⁷. Ainsi, ces arguments thérapeutiques permettent à l'Église de fournir aux fidèles une raison supplémentaire de pratiquer le jeûne.

L'Islam à son tour utilise le même genre de raisonnement pour vanter les vertus du jeûne :

« Ces médecins ont également constaté que la faim et la soif provoquent une sécrétion d'acides de différentes glandes, entraînant ainsi la destruction de nombreux germes pathogènes, c'est-à-dire porteurs de maladies. Les statistiques démontrent ainsi qu'on trouve plus rarement certaines maladies, du système digestif entre autres, chez les sujets accoutumés à jeûner chaque année. A son tour, dans une étude récente, basée sur de longues recherches et de nombreuses observations, le Dr Munib Yegin, de la faculté de médecine d'Erzurum (Turquie), en arrive à la conclusion suivante : « On a trouvé que, dans le jeûne musulman, la mobilisation des lipides a augmenté à l'intérieur des rangées physiologiques. Les échantillons de sang prélevés sur les mêmes individus, aussi bien avant le jeûne du ramadan (où le musulman jeûne le mois entier) que dans la quatrième semaine du jeûne, furent analysés. Chez les jeûneurs, on a trouvé une augmentation dans les phospholipides et dans les alpha-lipoprotéines tout comme une diminution dans les triglycérides et les acides gras libres, cependant qu'il n'y avait aucun changement dans le total de cholestérol lipoprotéines et de bêta-lipoprotéines. Les données suggèrent qu'il n'y avait aucune « faim physiologique » dans le jeûne musulman. [...] On a conclu que la sensation de faim, dans le jeûne musulman, ne reflète pas une véritable faim, mais un état psychologique » (Hamidullah, 1997).

4. Lois alimentaires, mesures de prévention et principe de précaution

Dans le passé, les hommes devaient également être confrontés à des préoccupations d'ordre sanitaire. Préoccupations qui ont probablement pu être intégrées aux croyances et aux principes religieux de l'époque. C'est en tout cas ce que s'attache à démontrer la thèse hygiéniste.

La liste des aliments prohibés découlerait donc de mesures préventives prises à l'époque pour faire face aux risques sanitaires qui sévissaient. Il s'agit bien là de prévention et non de traitement. Les textes sacrés n'apportent effectivement aucune thérapie pour soigner les pathologies, ils cherchent davantage à prévenir leur apparition en plaçant l'interdit en amont de la pathologie. La Bible et le Coran mettent en place une sorte de « principe de précaution » qui ne saurait être comparé avec celui qui est actuellement en vigueur. En effet, de nos jours l'application du « principe de précaution » repose sur l'existence d'infrastructures politiques et scientifiques qui établissent des réseaux capables de prévenir une maladie avant qu'elle ne se déclare et ne s'étende. Or, les connaissances scientifiques de

⁵⁷ Cité par Assouly (2002).

l'époque sont insuffisantes pour la mise en place d'une telle politique sanitaire et aucune donnée ne fait mention d'une telle organisation.

L'interdiction de consommer certaines espèces animales est étroitement liée à la présence de maladies susceptibles d'être inoculées à l'homme. L'exclusion de la viande de porc serait alors justifiée par le risque de transmission de trichinose à l'homme via un ver parasite présent dans la viande porcine. De même le lièvre aurait été interdit pour le peuple hébraïque car la tularémie, zoonose mortelle, sévissait à l'époque en Palestine.

Avec les connaissances des pathologies qui étaient les leurs, les interprètes ont en tous temps cherché à corroborer et à justifier les interdits alimentaires par des données plus ou moins scientifiques. Les arguments médicaux fournis se sont précisés avec les progrès de la médecine. Aujourd'hui encore cette thèse hygiéniste fait autorité ; néanmoins elle est rapidement battue en brèche.

C. Limites de la thèse hygiéniste

En soutenant la thèse hygiéniste, les religieux utilisent des arguments scientifiques pour légitimer de manière rationnelle leur loi. Or, c'est cette même rationalisation scientifique qui a longtemps été décriée par les autorités religieuses. En effet, bien souvent la science s'est employée à décrédibiliser la religion en évoquant l'irrationalité de ses principes et préceptes. Est-il alors possible de concilier les données scientifiques et les dogmes religieux sans discréditer la religion ?

1. Une corrélation imparfaite entre les critères religieux et les critères hygiéniques

Dans un premier temps, les critères donnés par l'Ancien Testament pour la répartition des animaux purs et impurs ne permettent pas de faire la différence entre le sain et la malsain, et par extension entre le physiologique et la pathologique. Il ne s'agit pas de critères médicaux mais de critères morphologiques d'espèce.

Certes, quelques commentaires évoquent les risques d'intoxication alimentaire liés par exemple à la consommation de fruits de mer mais aucune raison médicale n'est donnée à l'exclusion de l'ensemble des poissons sans écailles ni nageoires. Appartenant à cette catégorie la baudroie est par exemple exclue bien qu'on ne lui connaisse pas de toxicité particulière hormis celle liée à sa conservation, au même titre que l'ensemble des poissons.

Ce qui peut être à priori exact pour le porc avec la trichinose, ne peut pas être appliqué à l'ensemble des animaux proscris par les textes sacrés.

Inversement, les espèces prohibées par les textes religieux ne sont pas les seules à être responsables de zoonose. Les ovins et les bovins, au même titre que les porcins, sont porteurs de parasites transmissibles à l'homme et potentiellement dangereux (*Giardia*, *Taenia saginata*). Or, grâce à son omniscience Dieu aurait dû en toute logique également prohiber ces espèces. De plus, en supposant que ces pathologies soient absentes dans le passé ou que leur survenue soit trop anecdotique pour l'homme la relève, Dieu ne fait-il pas preuve de clairvoyance et n'aurait-il pas dû prévenir leur apparition ? La thèse hygiéniste montre là une nouvelle limite. Les espèces autorisées peuvent également faire l'objet de mesure de prévention sanitaire, en tant que vecteurs potentiels de maladies.

Enfin, à l'argument d'ordre hygiénique et climatique selon lequel la viande de porc devient rapidement malsaine dans les pays chauds, M. Pastoureau (2009) objecte que, « *dans le Proche-Orient ancien, plusieurs peuples voisins des Hébreux et vivant sous le même climat mangeait communément du porc, les Moabites ou les Ammonites, par exemple. En outre, dans des régions du monde plus lointaines mais au moins aussi chaudes – la péninsule indochinoise, l'Insulinde et de nombreuses îles du Pacifique- la chair du cochon est une nourriture licite et parfaitement saine* » (Pastoureau, 2009). Dès lors, l'argument climatique ne tient pas.

2. Une thèse en contradiction avec l'intemporalité des lois divines

Si ces lois alimentaires étaient motivées par des raisons d'ordre sanitaire, pourquoi celles-ci n'ont-elles pas évoluées au cours de l'histoire ? En effet, pour O. Assouly (2002), en suivant la logique hygiéniste, les progrès scientifiques et techniques devraient logiquement conduire à une reconsidération des prescriptions alimentaires. Si certains animaux ont été interdits dans le passé pour des raisons de sécurité alimentaire, ces dernières tombent peu à peu en désuétude et la loi alimentaire devrait être amenée à disparaître. Par exemple, l'évolution des mesures d'hygiène et des moyens de conservation (avec notamment l'apparition de la réfrigération) permet dorénavant une bonne conservation des viandes et l'éradication de certaines maladies.

Inversement, l'émergence de nouvelles maladies devrait théoriquement entraîner l'apparition de nouveaux interdits. Par exemple, pourquoi, lors de l'épisode de la vache folle, les bovins n'ont-ils pas été interdits par les autorités religieuses ?

Dans ce contexte, O. Assouly (2002) se demande alors « *comment peut-on expliquer l'immobilisme, voire le conservatisme, des autorités religieuses ?* ». Pour l'auteur, la réponse réside dans le principe fondamental de la religion, à savoir « *l'intemporalité de la loi divine* ». Or, « *prêter une rationalité médicale aux lois alimentaires c'est remettre en question cette intemporalité* ».

Dès lors, pour la tradition religieuse, l'émergence d'une maladie relève de l'accident et, -même si elle peut atteindre tous les animaux d'une même espèce (comme l'encéphalopathie spongiforme bovine chez les bovins)-, elle reste une exception. « *Les circonstances pathologiques ne doivent pas être confondues avec le principe de légalité* » (Assouly, 2002). La maladie rend un animal impur, mais son espèce n'en est pas moins pure puisqu'elle est originellement décrétée comme telle par l'ordre divin.

3. Bouleversement des valeurs morales religieuses

a. Une négation des principes théologiques

Dans certains cas, l'interprétation médicale contredit même les raisons explicites données par les textes religieux.

C'est par exemple le cas de l'interdiction de la consommation de sang. La Genèse justifie clairement cet interdit par l'interdiction de s'approprier l'âme des vivants en

consommant leur sang⁵⁸. Des médecins comme le Docteur Shapiro (1930) ne tiennent pas compte de cette justification théologique lui préférant une rationalisation scientifique : « *Les composants sanguins subissent des transformations chimiques qui les rendent toxiques : certains acides aminés, par décarboxylation et fermentation, se transforment en ptomaïnes très dangereuses, ces substances s'apparentant à des alcaloïdes végétaux tels que la morphine, la codéine et la strychnine* ».

Il en va de même pour l'interdiction des graisses qui est l'une des rares lois explicitement justifiées dans les textes sacrés. Rappelons effectivement que les graisses ont été interdites à la consommation humaine en raison de leur place éminente au sein des rituels sacrés, elles sont réservées à Dieu. Or, les interprètes considèrent que cette interdiction permet de prévenir l'apparition des complications liées à un excès de consommation de matières grasses.

À trop vouloir faire réduire les préceptes religieux à une rationalité médicale, on risque d'oublier les raisons théologiques originelles dictées par les textes sacrés. En déguisant des mesures sanitaires, les raisons morales ne seraient alors plus qu'un prétexte pour guider les hommes vers une saine hygiène de vie.

b. Le culte du corps en dépit de l'esprit

Chercher à protéger son corps en s'abstenant de toute nourriture malsaine revient à cautionner la suprématie du corps sur l'esprit. Des lois alimentaires à visée thérapeutique servent effectivement avant tout le corps. Or, les traditions religieuses aspirent à une victoire de l'esprit sur le corps en soumettant ce dernier à la loi divine. L'authenticité de l'engagement religieux est alors compromise par l'obsession d'un choix des aliments qui ne serait fonction que de leurs valeurs nutritives ou digestives.

La thèse hygiéniste transforme également les valeurs du jeûne : il n'est plus synonyme de souffrance et d'abnégation, il devient une sorte de cure thérapeutique. Pratiquer le jeûne devient une démarche égoïste afin d'obtenir non plus le salut de l'âme, mais celui du corps. Ce dernier prend alors une valeur centrale et relègue au second plan les valeurs spirituelles et les vertus morales. Les efforts des religions pour maintenir le corps à distance disparaissent avec la rationalité médicale.

La thèse hygiéniste crée de ce fait un paradoxe : la religion prônerait des valeurs spirituelles au même titre que les valeurs charnelles. Elle réduit les interdits alimentaires à des « *instructions médicales présentées sous forme d'ordonnance divine* » (Assouly, 2002). En dictant les lois alimentaires, Dieu n'aurait eu pour seul souci, que le maintien des hommes en bonne santé.

4. Le silence majoritaire des écrits religieux

Les écrits canoniques ainsi que la majorité des interprètes religieux restent silencieux sur l'éventuelle incidence sanitaire des interdits alimentaires, ce qui correspond pour O. Assouly (2002) à « *une fin de non-recevoir* ».

⁵⁸ Rappelons la motivation théologique de cet interdit : « *Car l'âme de la chair est dans le sang* » (Lévitique XVII, 11).

Par exemple, les commentateurs du Talmud se contentent de discuter sur les modalités pratiques de l'application des lois divines sans jamais fournir de rationalisation hygiénique aux prescriptions alimentaires.

De même, El-Bokhari (1984), savant et érudit reconnaît l'autorité des règles alimentaires coraniques sans jamais tenter de les justifier scientifiquement. Pourtant, il consacre deux chapitres de son livre, « *De la maladie* » et « *De la médecine* » à la santé ; mais à aucun moment, il n'est fait mention d'éventuelles propriétés thérapeutiques des prescriptions alimentaires. Les nourritures permises n'ont pas plus de valeur thérapeutique que les nourritures prohibées n'ont d'effets nocifs sur la santé. De même, El-Bokhari (1984) n'attribue aucune propriété médicale au jeûne. Selon lui, l'autorité divine surpasse en tout point la justification rationnelle.

Ces silences des théologiens conduisent à se poser la question de la recevabilité de la thèse hygiéniste pour l'interprétation des lois alimentaires.

II. L'utilitarisme

Certains auteurs se sont efforcés d'expliquer les lois alimentaires religieuses par l'utilitarisme⁵⁹ : les religions interdiraient certaines espèces animales pour des raisons économiques, écologiques ou encore politiques.

A. Enjeux économiques

De nombreux auteurs, américains pour la plupart, défendent la thèse selon laquelle l'interdiction religieuse de consommer certaines espèces animales est motivée par des raisons économiques.

C.S. Coon (1952), précurseur de cette thèse utilitariste, explique l'interdiction du porc par sa faible rentabilité⁶⁰. En effet, contrairement aux autres espèces domestiques, le porc n'offre ni produit secondaire (lait, cuir, laine, engrais), ni service (monture, transport, trait). Dès lors, pour C.S. Coon (1952), il apparaît « *illogique* » d'élever une espèce dont l'utilité est si limitée.

Autre facteur dissuasif évoqué par C.S. Coon (1952) : l'alimentation du porc, qui entre directement en concurrence avec celle de l'homme. En effet, animal omnivore, le porc est reconnu pour sa « grande voracité ». En élevant des porcs, l'homme va donc devoir partager ses propres ressources alimentaires, au risque de porter « *atteinte à l'équilibre du groupe, en désorganisant la distribution des denrées alimentaires* ». C.S. Coon (1952) fait alors remarquer que l'élevage porcin est intéressant uniquement dans les régions boisées où le porc peut s'alimenter seul dans les sous-bois. Ainsi, l'homme peut consommer la viande de

⁵⁹ L'utilitarisme est un système de morale et d'éthique développé par J. Bentham, qui prend "l'utile" comme principe premier de l'action.

⁶⁰ C.S. Coon (1952) utilise un raisonnement analogue pour expliquer la prohibition des boissons alcoolisées. Les vignes étant absentes en Arabie à l'époque médinoise, il était nécessaire d'importer le vin des communautés avoisinantes. Or, cette importation était très coûteuse. S'adjoint à ce coût le fait que le peuple arabe est très attaché aux règles d'hospitalité. Si le vin avait été autorisé, il aurait fallu en offrir à chacun de ses hôtes, ce qui, selon C.S. Coon, à terme, aurait entraîné la ruine de la civilisation musulmane.

l'animal sans avoir à subvenir à ses besoins. Toutefois, ce système va se heurter rapidement au problème de la croissance démographique qui va entraîner la régression des forêts et en concomitance, celle des troupeaux de porcs. Ainsi pour C.S. Coon (1952), la croissance démographique associée à la déforestation et à l'instinct de survie du groupe peut expliquer l'exclusion du porc de la consommation courante.

Plus tard, en 1989, l'anthropologue nord-américain, M. Harris, reprend la thèse de C.S. Coon pour l'étayer davantage. L'argumentation de M. Harris comprend deux moments distincts.

Dans un premier temps, l'auteur met en évidence l'existence d'interdépendances entre la démographie, l'agriculture, l'élevage et l'écosystème. Tout comme C.S. Coon, M. Harris (1989) soutient que le bétail concurrence l'homme sur le plan des ressources alimentaires puisqu'ils consomment tous deux les mêmes produits agricoles. Or, « *il est bien plus rentable pour les hommes de manger eux-mêmes les plantes plutôt que d'allonger la chaîne alimentaire en y intercalant des animaux* » (Harris, 1989). Dès lors, M. Harris généralise la théorie de C.S. Coon en démontrant l'existence d'un antagonisme entre l'élevage et l'agriculture. Pour l'anthropologue, cet antagonisme apparaît fondamental dans la compréhension des lois alimentaires.

De plus, M. Harris insiste sur le fait que consommer de la viande coûte très cher à l'homme. En effet, les espèces domestiques qui « *apportent d'autres produits et d'autres services* » sont plus rentables vivantes que mortes. Les produits carnés constituent donc un mets de luxe et leur consommation va être limitée aux repas sacrificiels ou réservée aux gens aisés. À ce titre, manger de la viande peut être pénalisé ; en effet l'auteur précise que les « *civilisations ont tendance à imposer des sanctions religieuses pour la consommation de viande lorsque le rapport entre les bénéfices communautaires et les coûts inhérents à l'usage d'une espèce particulière se détériore* » (Harris, 1989).

Dès lors l'Islam aurait instauré des lois alimentaires en réponse à des problèmes et à des considérations purement pratiques. Notons toutefois que les institutions musulmanes ne sont pas les seules visées par cette thèse matérialiste. Par exemple, P. Farb (1985) use de l'argument économique pour justifier l'interdiction pour les chrétiens de consommer de la viande de cheval au VII^e siècle : « *Avec la croissance rapide de la population tout autour du bassin méditerranéen, la raréfaction du fourrage rendit extravagant d'exploiter les chevaux pour la boucherie* ».

B. Enjeux écologiques

Outre les enjeux économiques, M. Harris ajoute une dimension écologique à sa théorie où le porc occupe une position bien particulière. En effet, M. Harris démontre que non seulement l'élevage du porc est très coûteux, mais encore qu'il est également dangereux pour l'équilibre du système écologique : « *Les restrictions les plus sévères apparaissent habituellement lorsqu'une espèce précieuse sur le plan nutritionnel ne devient pas seulement plus coûteuse, mais risque de bouleverser l'écosystème. Le cochon appartient à cette catégorie-là* » (Harris, 1989).

À l'instar de M. Harris (1989), P. Farb (1985), dans son ouvrage *Anthropologie des coutumes alimentaires*, présente l'élevage de porc comme une menace pour l'équilibre de l'écosystème. Selon l'auteur, pour les Juifs comme pour les Musulmans, l'interdiction du porc était devenue nécessaire en raison « *des changements dramatiques, dus à l'élevage et à des cultures trop intensives* ». En effet, s'il s'était maintenu, l'élevage intensif porcin « *se serait*

transformé en catastrophe économique et écologique ». L'auteur conclut : « *Il est permis de penser que, si les conditions écologiques avaient rendu rationnel l'élevage du cochon, israélites et musulmans auraient été autorisés à en déguster une viande succulente et nutritive* ».

Dès lors, les lois alimentaires deviennent des mesures préventives prises par les peuples juif et musulman dans une volonté de préservation du système écologique.

C. Enjeux politiques

1. La dynamique politique des lois alimentaires islamiques

Pour certains auteurs, la thèse écologico-fonctionnelle avancée par Harris ne saurait, à elle seule, justifier les interdits alimentaires en Islam. P. Diener et E.E. Robkin (1978) sont les premiers à réfuter cette thèse qui, à leurs yeux, permet seulement d'expliquer le « comment » des prohibitions et non le « pourquoi ». Ils préfèrent alors lui substituer leur propre thèse, qui introduit une dynamique politique dans la justification des lois alimentaires musulmanes.

L'argumentation de P. Diener et E.E. Robkin (1978) repose sur la transposition du modèle égyptien établi par J. Frazer à celui de l'Islam.

Selon J. Frazer (1898), l'interdiction de l'élevage de porc dans l'Égypte ancienne fut instaurée pour assujettir les communautés villageoises au pouvoir central. En effet, disposant d'une grande valeur économique, le porc contribua, à l'époque, à l'essor des milieux ruraux aux dépens des centres urbains. Les villageois gagnèrent alors progressivement en autonomie. Par crainte de perdre leur mainmise sur les campagnes, le pouvoir central urbain décida d'interdire la consommation de la viande de porc, et donc par conséquence, son élevage.

Pour P. Diener et E.E. Robkin, cette situation égyptienne exposée par J. Frazer est en de nombreux points comparable à celle qui sera à l'origine de l'interdiction du porc dans l'Islam. Tout d'abord, les deux auteurs montrent que, tout comme dans l'Égypte ancienne, le porc était omniprésent dans les repas à l'époque de Mahomet : « *Leurs ancêtres [c'est-à-dire ceux des Arabes] de la période préislamique n'éprouvèrent aucune répugnance marquée pour le porc. [...] La chair du sanglier figurait sur la table des grands chefs. Beaucoup de tribus, surtout les chrétiennes, l'appréciaient. Voilà pourquoi le Prophète, affirme Jâhiz', crut devoir l'interdire* »⁶¹. Dès lors, P. Diener et E.E. Robkin (1978) en arrivent à la conclusion, qu'au même titre que ses prédécesseurs égyptiens, le but premier du Prophète aurait été de centraliser le pouvoir dans l'espoir de fonder « un vaste empire commercial ». Centralisation qui, pour les mêmes raisons que celles données par J. Frazer, est incompatible avec l'intensification de l'élevage de porc dans les campagnes. C'est ainsi que, motivé par la création d'un pouvoir autoritaire centralisé, Mahomet prohibe le porc et déguise cet interdit sous forme de commandement divin.

Mais P. Diener et E.E. Robkin (1978) ne s'arrête pas à l'étude de l'interdit du porc et applique cette même théorie aux autres interdits coraniques. Ils citent l'exemple des petites communautés villageoises avoisinantes, qui se nourrissent, de sang, de lait et de viande de

⁶¹ Cité par Henninger (1982).

chien, était indépendantes des pôles urbains. Ces aliments auraient donc été prohibés par le Prophète pour soumettre ces populations à son diktat.

Enfin, un raisonnement analogue est utilisé pour justifier l'interdiction des boissons alcoolisées : ces dernières auraient été interdites, car provenant de Syrie et d'Irak, leur consommation favoriserait le commerce ennemi.

2. Lecture politico-historique de quelques interdits alimentaires hébraïques

Certains interdits alimentaires hébraïques ont également été justifiés par des arguments politiques. C'est par exemple le cas de la viande de porc, pour ce rejet de laquelle M. Toussaint-Samat (1987) met en évidence des raisons politiques et morales : « *Il est possible que cette réaction très profonde soit le produit des tentatives faites par les Séleucides d'obliger les juifs à manger et à sacrifier des porcs, il pourrait être aussi dû au fait que l'un des emblèmes courants des légions romaines, et notamment de celles qui se battirent en Palestine, était l'image d'un porc* ».

Dans le même esprit, le Midrach Vayikra Rabba (13,6) établit une correspondance entre certains des animaux prohibés et les quatre Empires qui ont asservi Israël au cours de l'Histoire. Ainsi le chameau, la gerboise, le lièvre et le porc symboliseraient respectivement la Babylonie, la Perse, la Grèce et Rome (Haddad, 1999).

D. Limites de la thèse

En considérant les arguments de ces interprètes, les Prophètes auraient habilement travesti leurs décisions politiques et économiques et les auraient présentées aux fidèles sous forme d'obligations rituelles. Or, les témoignages des proches de Mahomet contredisent cette thèse en attestant de la signification fondamentalement religieuse des actes et des dires du Prophète. Néanmoins, les principes religieux de l'Islam n'empêchent pas que son extension soit étroitement liée à des intrigues politiques et à des motivations économiques.

De plus, la plupart des interprètes se concentrent ici sur la seule interdiction du porc, que ce soit dans la religion juive ou musulmane. La prohibition des autres espèces animales et la prescription des pratiques rituelles sont complètement passées sous silence. Il semble alors qu'il leur est impossible de corréliser ces lois alimentaires à des motifs économiques ou politiques. En se limitant à un seul interdit, cette thèse permet difficilement d'éclairer l'origine des interdits alimentaires et devient anecdotique, voir sans pertinence dans le cas du Judaïsme. Rappelons que pour les Juifs, le porc est jugé impur au même titre que de nombreux mammifères terrestres ; pourquoi l'interprétation écologique ne s'appliquerait qu'à cette seule espèce animale ? Pour être pertinente, il aurait fallu qu'elle puisse être appliquée à l'ensemble des animaux terrestres prohibés.

Sous une apparence religieuse, les interdits alimentaires seraient motivés par des raisons plus matérielles et serviraient des intérêts économiques, politiques voir écologiques. Or, la motivation économique est catégoriquement rejetée par les religions qui incitent avant tout leurs fidèles à être charitables. La thèse économique devient à son tour une source de contradictions et entraîne, à l'instar de la thèse hygiéniste, un retournement des valeurs morales de la religion.

III. Des lois alimentaires comme guide moral

Dans la mesure où les religions monothéistes sont des religions transcendantales, elles entraînent continuellement l'homme dans une quête de spiritualité. Or cette élévation spirituelle n'est possible que si l'homme se détache de son animalité. Pour ce faire, les religions vont s'appliquer à canaliser et contraindre les fonctions les plus biologiques de l'homme qui s'expriment dans la sexualité et l'alimentation. Dans ce cadre, la législation alimentaire intervient comme un guide de conduite morale accompagnant l'homme dans sa recherche spirituelle. Dès lors, les exégètes ont interprété les interdits alimentaires comme des moyens de combattre la cruauté, de lutter contre les voluptés charnelles ou encore de maîtriser la pulsion orale.

A. Combattre la cruauté

La consommation de denrées alimentaires d'origine animale implique nécessairement la mise à mort d'êtres vivants. Or, « *nul ne peut légitimer le fait de tuer puis de manger des animaux en se référant tranquillement à la condition carnivore de l'homme* » (Assouly, 2002). Dès lors, pour O. Assouly, il devient indispensable de « *tenir ensemble le respect dû aux êtres vivants et le sacrifice des vies animales à des fins alimentaires* ». Dans ce contexte, les lois alimentaires religieuses offrent l'occasion d'une réflexion morale.

1. Le fondement éthique des lois alimentaires hébraïques

a. Le respect des animaux dans le droit hébraïque

Dans la religion juive, l'homme se doit d'être aussi magnanime que possible envers les animaux, et ce, qu'ils soient purs ou impurs, propres ou impropres à la consommation.

Au même titre que l'homme, l'animal est une créature divine. En effet, selon la Genèse, ils sont tous deux communément issus de la poussière et ont été animés par le même souffle divin :

« Dieu façonna l'homme, poussière tirée du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant »

Genèse, II, 7.

Tout acte de cruauté à l'encontre d'un animal constitue donc un préjudice commis envers Dieu.

Au delà de cette origine commune, l'homme et l'animal partagent de nombreux points communs. Maïmonide (1190) souligne, par exemple, la ressemblance entre le tempérament de l'homme et celui de l'animal. Pour cet auteur, ce dernier est un « *miroir des sentiments humains* », c'est la raison pour laquelle « *on a défendu de le tourmenter, soit en l'égorgeant mal, soit en lui perçant le bas du cou, soit en lui coupant un membre, comme nous l'avons exposé. Il a été défendu, de même, d'égorger le même jour la mère et son petit, afin que nous eussions soin de ne pas égorger le petit sous les yeux de sa mère ; car l'animal éprouverait, dans ce cas, une trop grande douleur. En effet, il n'y a pas, sous ce rapport, de différences entre la douleur qu'éprouverait l'homme et celle des autres animaux ; car l'amour et la tendresse d'une mère pour son enfant ne dépendent pas de la raison, mais de l'action de la faculté imaginative, que la plupart des animaux possèdent aussi bien que l'homme* ».

En raison de cette ressemblance, les animaux devront être traités « à la mesure qui sous-tend leur existence » (Maïmonide, 1190). Dès lors, l'homme doit savoir répondre aux besoins élémentaires des animaux dont ils disposent :

« *Le juste connaît les besoins de son troupeau* »

Proverbes, XII, 10.

« *Je ferai croître l'herbe dans ton champ pour ton bétail et tu mangeras et seras rassasié* »

Deutéronome XI, 15.

Avec ce dernier verset biblique, le Talmud fait remarquer que l'alimentation des animaux est évoquée dans la Bible avant même celle de l'homme et décrète ainsi qu'un homme « n'a pas le droit de se mettre à table avant d'avoir donné à manger à ses animaux » (traité Bérakhot, 40 a).

Il existe de nombreux autres commandements bibliques ou rabbiniques témoignant d'une volonté de limiter la souffrance des animaux et de respecter leur dignité. La Torah interdit par exemple de consommer le membre d'un animal encore en vie (Deutéronome XII, 23). Cet interdit appartient aux « Sept lois des descendants de Noé » et doit donc être observé par l'ensemble de l'humanité.

Voici un autre passage évocateur de la Torah :

« *Gros ou menu bétail, vous n'égorgerez pas la bête le même jour que son petit* »

Lévitique XXII, 28.

Comme vu précédemment, pour Maïmonide (1190), ce verset biblique vise en premier lieu à limiter la souffrance animale. Pour le *Sefer ha Zohar*⁶², il s'agit avant tout de condamner la cruauté de l'acte et tempérer la violence de l'homme (Haddad, 1999). Enfin, pour haLévi de Barcelone (1240) ce commandement a été édicté pour garantir la préservation des espèces.

Plusieurs récits attestent de ce rejet catégorique de la cruauté par le peuple juif. En témoigne ce passage datant de l'Antiquité : « *L'aversion des juifs pour les jeux cruels est attestée par Josèphe. Hérode rassembla aussi une grande quantité de bêtes fauves et des lions en nombre considérable, ainsi que d'autres espèces de taille inaccoutumée ou très rares. On les entraîna soit à combattre entre elles, soit à lutter avec des condamnés à mort. Les étrangers assurément en éprouvèrent une grande surprise et ils se délectèrent du développement qui fut donné sur une vaste échelle à ce genre d'exhibitions, ainsi que du danger étendu que comportaient de pareils spectacles. Mais quant aux juifs, ce fut pour eux une violation patente des coutumes qu'ils vénéraient le plus ardemment* »⁶³.

⁶² Aussi appelé « Livre de la Splendeur ». Ouvrage majeur de la Kabbale, exégèse ésotérique et mystique de la Torah.

⁶³ Antiq., 15, 8, 1, cité par Cohen (1995).

Enfin, le Talmud enseigne que non seulement l'homme ne doit pas faire souffrir les animaux, mais il doit également faire preuve de compassion : « *Toute personne qui fait preuve de compassion face aux créatures, a droit à ce que l'on compatisse avec elle d'en-Haut* » (Guémara Chabbat 151b)⁶⁴. Ce propos peut être illustré par une célèbre anecdote au sujet de Rabbi Yéhouda haNassi, guide spirituel du Judaïsme au deuxième siècle et compilateur de la Michna : « *Un jour, Rabbi était près d'un abattoir. Un petit veau s'en échappa et vint trouver refuge chez lui en gémissant. Mais ce dernier lui dit : « c'est pour cela que tu as été créé » et il n'eut pas pitié de lui. Le Ciel décréta que, puisque le sage n'avait pas eu pitié de la bête, il souffrirait de douleurs physiques. Un jour, sa servante, en nettoyant la maison, chassait des souris avec un balai. Laisse-les ! dit Rabbi, car il est écrit « Sa compassion s'étend à toutes ses créatures » [Psaumes, 145,9]. Alors le Ciel décréta que puisqu'il avait eu pitié, on aurait aussi pitié de lui et ses douleurs disparurent... »*⁶⁵.

Dans la tradition juive, ce principe de protection du règne animal - ou du moins de la culpabilité constante face au meurtre - est dénommé *tzar baalei haïm* (la souffrance des espèces vivantes).

b. La fonction didactique des lois alimentaires : inculquer le respect de la vie

Comme nous venons de le voir, la religion juive accorde une grande importance au respect de la vie animale. Dès lors, certains exégètes ont cherché à placer l'éthique au fondement des lois alimentaires hébraïques. Dans cette partie, nous nous intéresserons aux travaux de J. Milgrom (1990), qui pendant plusieurs années s'est particulièrement attaché à montrer la dimension éthique qui sous-tend le système alimentaire juif. Le raisonnement de l'auteur repose sur l'étude de trois lois bibliques : l'interdit du sang, la mise à mort rituelle et la restriction du nombre d'espèces d'animaux autorisées à la consommation.

En guise de préambule, J. Milgrom (1990) insiste sur le fait que l'homme a été créé végétarien. Mais constatant l'incapacité de l'homme à se soustraire à son instinct carnivore, Dieu lui aurait concédé l'autorisation de consommer de la viande. En contre partie, l'homme doit se soumettre à certaines obligations d'ordre éthique; obligations qui lui sont dictées par les lois alimentaires. Ainsi, pour Milgrom, les lois alimentaires permettraient à l'homme de se nourrir légalement de chair animale tout en respectant le précepte fondamental de la vie.

i. L'interdit du sang

J. Milgrom (1990) aborde dans un premier temps la question de l'interdit du sang. Rappelons, que le sang est le symbole de la vie. Or, toute vie constitue le domaine exclusif de Dieu et doit lui être impérativement rendue. Ainsi, même si Dieu a concédé aux hommes le droit de se nourrir de la chair des animaux, ces derniers ne peuvent pas pour autant « *prendre leur vie* » : « *Le sang humain ne doit jamais être répandu, celui de l'animal ne doit jamais être consommé... L'humanité a la permission de se nourrir, mais pas de prendre la vie. Le sang, symbole de la vie, doit donc être drainé, retourné à l'univers, à Dieu* ». Selon J. Milgrom (1990) c'est précisément cette association du sang à la vie qui justifie sa valeur

⁶⁴ Cité par Haddad (1999).

⁶⁵ Guémara Baba Metsia 85a, cité par Haddad (1999).

rituelle : « *L'impureté est le domaine de la mort. Seulement son antonyme, la vie, peut être son antidote. Le sang, donc, en tant que vie, est ce qui purifie le sanctuaire* ».

ii. Un nombre restreint d'espèces autorisées

J. Milgrom (1990) traite ensuite du fondement éthique des interdits bibliques frappant les animaux. Selon lui, la multiplication des espèces prohibées renvoie également au respect de la vie dont Dieu est le seul détenteur. J. Milgrom (1990) fait remarquer que les animaux autorisés sont majoritairement des mammifères domestiques. Ces animaux sont élevés non seulement pour leur viande, mais également pour leur laine, leur lait et leur peau. La loi mosaïque autorise donc la consommation d'animaux qui offrent des ressources autres qu'alimentaires. Or, selon J. Milgrom (1990), si l'animal ne permet pas à l'homme de satisfaire d'autres besoins que celui de manger, ce dernier ne le mettra pas à mort inutilement. Dans cette optique, les animaux ne sont plus interdits pour leur impureté mais dans le seul but de les protéger de la prédation humaine.

iii. Une éthique du sacrifice non violente

Le dernier point abordé par J. Milgrom (1990) est celui de l'abattage rituel. Plus que n'importe quelle autre, cette règle de la cachérout témoignerait indéniablement d'une volonté éthique d'inculquer au peuple d'Israël le respect fondamental de toute vie. La technique choisie pour mettre à mort l'animal serait, selon J. Milgrom (1990), la « *plus humaine* ». Il existerait alors une éthique du sacrifice non violente motivée par le bien-être de l'animal.

E. Deutsch (1996) partage également ce point de vue, selon lui l'abattage rituel vise « *au moins autant à épargner la moindre souffrance à l'animal qu'à combattre les éventuelles tendances sadiques du sacrificateur. À respecter ces mesures méticuleuses, il doit en effet se rappeler que tuer un animal n'est pas un acte banal* ».

Ce devoir de « *combattre ses tendances sadiques* », E. Deutsch (1996) le retrouve dans l'interdit de chasser où le risque de banaliser l'acte de tuer est accru dès lors que la chasse est pratiquée comme un sport et que tuer devient un plaisir.

iv. Autres arguments

Dans deux de ces études sur les interdits du Lévitique, M. Douglas (1971, 2004) rejoint J. Milgrom (1990) dans son interprétation éthique des lois alimentaires et offre quelques arguments supplémentaires dans sa dernière version (2004). Elle propose notamment les justifications suivantes : 1. Afin de respecter le sang et *in extenso* la vie, les animaux prédateurs sont interdits puisqu'ils consomment le sang de leurs proies. ; 2. Les animaux présentant des « tares » sont considérés comme des victimes de prédateurs, et en les consommant l'homme devient complice d'un acte de cruauté ; 3. Il est interdit de consommer les animaux aquatiques dépourvus de nageoires et d'écailles car ils seraient considérés comme particulièrement vulnérables. M. Douglas (2004) établit par la suite un rapprochement entre ces prohibitions et l'éthique des prophètes à l'égard du pauvre, de la veuve et de l'orphelin.

c. Les limites de la thèse éthique appliquée à la loi mosaïque

Dans son article, *Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws*, D.P. Wright (1990) émet quelques réserves sur la thèse éthique soutenue par J. Milgrom (1990).

Dans un premier temps, D.P. Wright s'accorde avec J. Milgrom pour prêter une intention éthique à certaines règles alimentaires. En effet, selon lui, l'interdiction de la consommation de sang est indéniablement liée à une volonté de respecter la vie. Il en va de même pour l'abattage rituel : si la loi hébraïque octroie à l'homme le droit de tuer des animaux pour se nourrir, elle impose néanmoins de respecter leur dignité et de limiter leur souffrance au moment de leur mise à mort. Toutefois, D.P. Wright remarque que cette motivation d'ordre éthique du choix de la méthode d'abattage n'est à aucun moment explicitement mentionnée dans l'Ancien Testament. Selon lui, il s'agit surtout de la meilleure manière de vider l'animal de son sang.

Là où D.P. Wright rentre en complet désaccord avec J. Milgrom c'est sur le caractère éthique des interdits alimentaires du Lévitique. Il met alors en évidence « *une contradiction symbolique entre la formulation et l'orientation des lois alimentaires et leur éventuelle base éthique* ». D.P. Wright fait remarquer que le texte biblique emploie des termes péjoratifs pour désigner les animaux interdits à la consommation : en plus d'être « *impurs* », ils sont qualifiés d'« *abominables* ». Ces animaux, en outre, ne peuvent pas faire l'objet de sacrifices. Pour l'auteur une telle dévalorisation des animaux interdits est incompatible avec l'idée du respect de la vie animale.

Enfin D.P. Wright (1990) soulève un dernier problème : « *même si les lois alimentaires restreignent le choix des espèces pouvant être consommées, elles ne limitent en aucun cas la quantité de viande consommée et le nombre d'animaux tués* ». En étant restreint dans son choix alimentaire, l'homme va effectivement élever de manière intensive les animaux autorisés plutôt que de diminuer sa consommation de viande. D.P. Wright illustre son propos avec l'exemple de Noé à qui Dieu ordonne de prendre sur son Arche sept couples d'animaux purs contre seulement un couple d'animaux impurs.

2. L'Islam et l'éthique

Le porc est le seul animal interdit par le Coran. Décrit dans des termes fortement dépréciatifs, il est impossible d'interpréter cet interdit à la lumière de la thèse éthique qui veut que l'interdiction portant sur une espèce ait été instituée pour la protéger de la prédation humaine (Milgrom, 1990). Seule l'existence d'une éthique du sacrifice rituel peut donc être envisagée dans le cadre de la législation alimentaire islamique.

Mais avant toute chose, évoquons rapidement la question du rapport de l'homme à l'animal dans la tradition islamique ; question indispensable pour appréhender les motivations qui sous-tendent l'instauration d'un rituel de mise à mort.

a. Respect des animaux en Islam

i. *L'homme et l'animal*

Dans le texte coranique, un verset clé souligne les similitudes qui existent entre le règne humain et animal :

« Il n'y a pas de bêtes sur la terre ; il n'y a pas d'oiseaux volant de leurs ailes qui ne forment, comme vous, des communautés. - Nous n'avons rien négligé dans le Livre - Ils seront ensuite rassemblés vers leur Seigneur »

Coran, VI, 38.

Cela signifie qu'au même titre que les hommes, les animaux bénéficient du statut de créature divine. En vertu de ce principe, la miséricorde s'étend aussi aux « communautés » animales qui doivent faire l'objet de soins particuliers.

Mais l'homme et l'animal ne serait être mis sur un pied d'égalité. En effet l'animal n'a été créé que dans un seul et unique but : servir l'homme. Ce dernier peut donc librement en tirer profit à la fois pour se nourrir, se vêtir et de déplacer :

« Les troupeaux vous donnent une leçon : nous vous abreuvons de ce que contient leur ventre, pour vous, ils ont de multiples usages, vous vous en nourrissez ; et vous voyagez sur eux, comme sur des vaisseaux ».

Coran, XXIII, 21-22.

L'octroi de cette subordination de l'animal à l'homme exige cependant une contrepartie. En effet, l'homme doit savoir se montrer reconnaissant pour ce don qu'il a reçu de Dieu ; et pour ce faire, il doit se montrer aussi magnanime que possible envers les espèces animales dont il dispose. En guise de remerciement, le fidèle va donc se soumettre à des règles strictes qui interdisent toute forme de cruauté envers les animaux.

ii. *La protection des animaux*

Cette considération de la dignité animale est illustrée à travers de nombreux récits prophétiques dont voici quelques exemples rapportés par El-Bokhari (1984) :

« Abd Allâh Ibn `Umar rapporta que le Prophète dit : « Une femme fut vouée à l'Enfer à cause d'une chatte qu'elle enferma sans lui donner à manger, ni lui laisser la liberté de déterrer quelque rongeur pour s'en nourrir » ;

« Il est de ton devoir de traiter les animaux avec égard » ;

« Alors qu'un homme cheminait, il fut pris d'une grande soif. Il trouva un puits dans lequel il descendit et but. Quand il en sortit, il vit un chien haletant qui mangeait de la boue sous l'effet de la soif. L'homme se dit : "Ce chien est en proie à une soif semblable à celle que je viens d'éprouver il y a peu." Il descendit alors dans le puits et remplit d'eau sa chaussure qu'il tint entre ses dents jusqu'à ce qu'il se hissât en dehors du puits. Ainsi, il donna à boire au chien. Dieu lui en fut reconnaissant de sorte qu'il lui pardonna, et le fit entrer au paradis. Les compagnons du Prophète lui demandèrent (surpris) : "Ô Messager de Dieu, nous serions récompensés pour (avoir été compatissants envers) des animaux ?" Le Prophète dit : "Pour tout foie humide (c'est-à-dire tout être vivant), il y a une récompense" ».

À travers ces hadiths, nous retrouvons les oppositions conceptuelles classiques entre la bonne et la mauvaise conduite, et *in extenso* l'enfer et le paradis. Pour les fidèles bienfaisants à l'égard des animaux se dessine la promesse de la récompense ultime, l'accès au paradis. À l'inverse, tout acte de cruauté envers un animal mène le pêcheur vers l'enfer où il sera châtié à la mesure de ses exactions.

iii. Le droit des animaux

À l'instar du Judaïsme, dans la tradition musulmane, tout détenteur d'animaux domestiques a des obligations envers ses bêtes. Il doit être en mesure de satisfaire leurs besoins essentiels⁶⁶ et ne pas leur infliger de mauvais traitements. Sur ce dernier point, le Prophète recommande d'ailleurs certaines mesures : « *L'animal comporte six droits dus par son maître : quand il descend de son animal, il doit lui donner de l'herbe ; lorsqu'il passe devant de l'eau, il faut lui en donner ; il ne faut pas le taper sans raison, il ne faut pas le surcharger, il ne faut pas le faire marcher au-delà de sa résistance, il ne faut pas rester longtemps sur lui* »⁶⁷.

À travers un important corpus de prescriptions régissant et organisant la relation des musulmans aux animaux, l'Islam enseigne le respect de la vie animale. Toutefois, dans le cas précis de l'abattage, il apparaît que les souffrances qu'imposent les humains sont parfois inévitables. Dès lors, il devient indispensable d'instaurer des règles de mise à mort compatibles avec les aspirations éthiques de la pensée musulmane.

b. L'abattage rituel ou la civilisation du meurtre

M.H. Benkheira (1998) présente le rituel d'abattage islamique comme « *le plus civilisé parce que le plus compatissant, donc le plus humain* ». Pour l'auteur, l'intention éthique qui sous-tend l'instauration du rituel est révélée par ce célèbre hadith sunnite : « *Dieu a commandé le bien (ihsân) en toute chose. Si vous tuez, faites-le avec bonté, et si vous égorguez, faites-le [également] avec bonté. Aiguissez votre lame et accordez le repos à la victime* »⁶⁸.

Pour étayer sa thèse, il cite par la suite une série de hadiths qui, selon lui, confirme la volonté de limiter la souffrance dans la mise à mort des animaux :

- « *Le couteau doit être aiguisé à l'abri du regard de la victime. On ne doit pas non plus égorguer une bête devant ses congénères. [Kâfi VI: 230 ; Mughnî XIII : 305 ; Qawânîn : 148 ; Sharâ'i' II: 138] ;*
- *La victime doit être traitée avec mansuétude. On ne doit pas la cogner contre le sol, ni l'immobiliser en mettant les pieds sur son cou, ni encore la traîner par les pattes. [Mabsût XII : 4; Mughnî XIII : 305 ; Qawânîn : 148 ; Tuhfa III : 97] ;*

⁶⁶ Un auteur mâlikite du XIV^e siècle précise : « *Il est du devoir du propriétaire des bestiaux (dawâbb) de leur fournir la subsistance et de veiller sur eux... S'il ne leur donne pas de nourriture, on doit lui commander de les vendre ou bien de les abattre s'ils sont propres à la consommation* » (Cité par Benkheira, 1998).

⁶⁷ Cité par Dervieu, 2012

⁶⁸ Sahîh III : 1548, n° 1955. Cité par Benkheira (1998).

- *L'abattage rituel du poisson est répréhensible, sauf s'il est de grande taille et qu'il peut survivre hors de l'eau : il est alors préférable de la mettre à mort par égorgement, pour lui épargner des maux inutiles [Rawdha III : 239] » (Benkheira, 1998).*

La mise à mort des animaux pose le problème de la transgression de l'interdit de tuer et de l'usage de la violence. Il devient alors difficile d'inscrire le sacrifice dans une société fondée sur l'exclusion de la violence, ou du moins sur son contrôle. Dans ce contexte, nous venons de voir que l'instauration d'un rituel de mise à mort devient le moyen privilégié pour concilier l'obligation de tuer des animaux avec la nécessité de pacifier l'homme ; l'observance de ce rituel permettrait effectivement de « *de procurer à tous – tueurs et mangeurs- l'innocence et la paix de l'âme* » (Benkheira, 1998). En socialisant la mort animale et en contrôlant la violence humaine, l'abattage rituel réintroduit légitimement l'alimentation carnée et le sacrifice animal dans la vie sociale.

B. Une condamnation des voluptés charnelles

Pour O. Assouly (2002), « *les législations alimentaires traitent de la manière morale d'avaler les parties du monde* ». La loi religieuse n'impose pas seulement à l'homme de trier ses aliments, elle lui prescrit une manière de se nourrir. Ainsi, l'homme se doit d'éviter toute forme d'excès : la gourmandise et l'ivresse sont inéluctablement à proscrire. « *La prohibition n'a de cesse d'accentuer l'antagonisme entre morale et nourriture* » (Assouly, 2002).

1. Les dérives du plaisir alimentaire

a. La condamnation de toutes les formes d'excès par les textes religieux

Que ce soit pour le Judaïsme, l'Islam et le Christianisme, les textes religieux dénoncent tous explicitement la démesure alimentaire.

Dans la Bible, la gourmandise revêt une importance capitale. Elle est présente dès le récit de la Genèse et constitue pour certains auteurs le premier des sept péchés capitaux (Houziaux, 2011). En effet, le fruit défendu à l'origine de la désobéissance d'Adam et Eve est décrit comme « *bon à manger et agréable à la vue* » (Genèse III, 6).

De même, la première tentation proposée à Jésus par Satan, dans le désert, est celle de changer les pierres en pain pour que ce dernier rompe le jeûne de quarante jours et quarante nuits qu'il s'est imposé.

De nombreux autres versets bibliques font référence au péché de gourmandise, et permettent de comprendre pourquoi celle-ci a pu être condamnée. En effet, c'est par gourmandise que Noé (Genèse IX, 20-27) expérimente pour la première fois les effets enivrants du vin et dévoilent sa nudité à ses fils ; que Loth, ivre, se laisse aller à des rapports incestueux avec ses filles (Genèse XIX, 19-31) ; qu'Esau (Genèse, XXV, 34) délaisse ses privilèges d'aînesse pour un plat de lentille. C'est également par gourmandise que le peuple hébreu, en route vers la Terre Promise, souhaitant manger (Nombres, XIV, 2) une nourriture plus goûteuse que celle envoyée par Dieu, se mit à regretter les nourritures de l'Égypte où il était pourtant esclave. C'est encore par gourmandise que le riche Épulon, dont le comportement est décrit par Jésus dans une de ses paraboles (Luc 16, 19-31), se goinfrait tout en laissant le pauvre Lazare mourir de faim à sa porte (Houziaux, 2011).

Que ce soit dans l’Ancien ou le Nouveau Testament, la gourmandise est donc responsable de la transgression des tabous les plus sacrés.

À son tour, le Coran prévient l’excès sous toutes ses formes :

« Ô enfants d’Adam, dans chaque lieu de Salat portez votre parure. Et mangez et buvez ; et ne commettez pas d’excès, car Allah n’aime pas ceux qui commettent des excès »

Coran VII, 31.

En outre, la symbolique musulmane a fait du porc l’un des attributs de la goinfrerie : *« le porc est une gueule constamment ouverte, un orifice béant, un gouffre. Il ne regarde jamais vers le ciel – c’est-à-dire vers Dieu – mais vers le sol, où il espère trouver quelque nourriture »* (Pastoureau, 2009). Le rejet catégorique de la glotonnerie par la religion musulmane pourrait alors expliquer l’exclusion d’un animal à la si grande voracité. À ce sujet, il existe diverses légendes pour expliquer l’interdit du porc par la loi coranique. M. Pastoureau (2009) cite une histoire datant de l’époque des croisades, à la fin du Moyen Âge, racontée par les Francs de terre sainte : *« Mahomet avait promis aux infidèles auxquels ils prêchait pour les convertir, que Dieu leur enverrait une montagne de miel de gâteaux, preuve de l’amour pour les hommes. Le Prophète avait fait placer auparavant du miel et des gâteaux au sommet d’une montagne, dans une fosse dissimulée sous les buissons. Mais quand il y conduisit ses auditeurs, des porcs avaient tout mangé et dormaient dans la fosse, repus. Alors, très habilement, Mahomet dit à ceux qui étaient venus avec lui : “Voyez ces porcs qui ont trouvé avant vous ce don du Seigneur ; eh bien ! Sachez qu’ils sont tous ennemis de Dieu. Ne mangez pas de leur chair, ne les élevez point, ils sont maudits.” »*

b. Du besoin au plaisir alimentaire

Dès les premiers chapitres de la Bible, il est octroyé à l’homme le droit et même le devoir de manger :

« Tous les arbres du jardin, tu peux t’en nourrir »

Genèse, II, 16.

Dans un premier temps, Dieu n’interdit pas, au contraire il encourage l’homme à se nourrir en cultivant la terre et en dominant les espèces animales. Dès lors, l’acte de manger est normal et légitime ; tout le problème vient du plaisir qu’il suscite.

Or, pour le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, *« Jouir d’un certain plaisir lorsque l’on mange à sa faim et boit à sa soif n’est pas interdit, mais la recherche pour lui-même du plaisir, voilà ce qui est considéré comme une faute »*⁶⁹. Cette définition relie le plaisir au péché : l’homme est induit dans le péché quand il cherche à se nourrir non plus par nécessité mais par plaisir. Il en va de même pour l’activité sexuelle, qui devient luxure lorsqu’elle est pratiquée uniquement pour le plaisir qu’elle procure. La recherche du plaisir entraîne inévitablement l’excès, la démesure et la volupté qui à terme sont nuisibles pour l’homme. Les lois alimentaires viseraient alors à combattre cette tentation.

⁶⁹ Cité par Houziaux (2011)

c. Les lois alimentaires ou la maîtrise de soi

À ce stade de la réflexion, l'instauration de lois alimentaires permettrait de prévenir toutes les formes d'excès et de lutter contre les voluptés charnelles auxquelles appartiennent les plaisirs de la table. Pour étayer leur thèse, les exégètes n'hésitent pas à mettre en avant les effets pervers de la démesure alimentaire sur l'âme, nous retrouvons une fois de plus ici la classique conception cartésienne du dualisme du corps et de l'esprit.

i. *Un combat contre le corps en faveur de l'esprit*

Pour Saint Antoine⁷⁰, les aliments peuvent modifier l'état du corps et de l'esprit : « *Il y a un autre mouvement, provenant de la nutrition et de l'échauffement du, corps que provoquent nourriture et boisson ; ainsi la chaleur du sang stimule l'activité du corps* ». Accentuant l'efficacité du corps au détriment de l'âme, l'alimentation se doit donc d'être contrôlée. Dans la tradition chrétienne, le jeûne apparaît alors comme le moyen privilégié d'inverser le mouvement en réaffirmant la dominance de l'âme sur le corps.

Philon (vers -16 avant J.C – 50) use du même argument pour expliquer l'interdiction de certains animaux par la loi mosaïque. En effet, selon lui, les espèces prohibées le sont car elles flattent abusivement le sens du goût au détriment de la vertu : « *Le législateur interdit sévèrement tous les animaux de la mer ou du ciel dont la chair est la plus fine et la plus grasse, comme celle du porc et des poissons sans écailles, car il savait que ces aliments sont des pièges pour le plus servile de tous les sens, le goût, et qu'ils engendrent la glotonnerie* »⁷¹. Dans ce contexte, les interdits alimentaires revêtent une fonction didactique.

Dès lors, les lois alimentaires auraient été instaurées pour guider l'homme dans la négation de son propre corps. Mais pourquoi vouloir résolument rejeter cette entité physique ?

Pour répondre à cette question, il faut, selon M.H. Benkheira (2000), « *considérer les interdits alimentaires à la lumière de la problématique de l'humanisation de l'homme et du monde* ». Or, l'humanité s'oppose par définition à l'animalité. Au delà du combat entre le corps et l'esprit, s'engage donc une lutte entre l'homme et l'animal. En effet, « *l'humanisation de l'homme comme de la société du monde passe par la division selon ce clivage fondamental : à celle entre le corps et l'esprit chez l'homme correspond celle entre animaux illicites et animaux licites dans le domaine alimentaire* » (Benkheira, 2000).

ii. *Un combat contre l'animalité*

Pour se distinguer de l'animal, l'homme doit être capable de maîtriser ses instincts naturels.

Or, dans la tradition musulmane, la consommation excessive de nourriture s'apparente à la dépravation sexuelle au sens où toute deux tiennent de la part d'animalité de l'homme. En témoignent ces propos de Walioullah ad-Dihlawi, savant du XVIII^e siècle : « *Vu que l'excès d'animalité empêche la nature angélique d'émerger, il était nécessaire que l'on cherchât à dominer sa propre animalité. Vu que l'abondance des couches de l'animalité et son excès tirent leur origine de la nourriture, de la boisson et d'un abus des plaisirs de la chair, le jeûne accomplit ce que ne peut faire l'abondance de nourriture. Par conséquent, la méthode*

⁷⁰ Cité par Assouly (2002)

⁷¹ Traduction A. Mosès (1970)

adéquate pour dominer l'animalité consiste à s'en prendre à ses causes (l'excès d'animalité). C'est pour cela qu'il y a unanimité parmi tous ceux qui désirent voir émerger la nature angélique de l'homme, comme de voir diminuer les aspects contraires. Il n'y a pas de différence à cet égard parmi les peuples du monde, en dépit des différences de religions et de la distance séparant les différents pays »⁷².

Cette théorie est également partagée par Maïmonide (1190): « *Il faut donc que celui qui veut être un homme véritable, et non pas une bête ayant la figure et les linéaments d'un homme, fasse tous ces efforts pour diminuer toutes les exigences de la matière concernant la bonne chère, l'amour physique, la colère et tous les vices résultant de la concupiscence et de la colère ; il faut qu'il en rougisse et leur impose des limites* ». En ce sens, les lois alimentaires imposent à l'homme de nouvelles barrières, propres à son statut, lui permettant de résister à l'attraction de la « *matière* » et *in extenso* de se distinguer de l'animal, qui lui, ne connaît aucune limite.

M.H. Benkheira (2000) pousse davantage la réflexion sur le sujet. Pour l'auteur, cette volonté d'« *humanisation* » à travers l'observance des lois alimentaires permettrait également d'expliquer la répartition des animaux entre espèces licites et illicites. Même si tous les animaux sont directement liés au concept du corps et du physique, il est cependant possible d'établir différents degrés d'animalité en tenant compte de la « *nature profonde* » des espèces. Ainsi, pour M.H. Benkheira (2000), « *les animaux licites sont les moins physiques parce qu'ils cumulent certains traits qui les éloignent de la forme la plus intense de l'animalité : étant herbivores, ils ne sont pas violents ; ils ne sont pas non plus sauvages et vivent près de l'homme alors qu'ils les traitent en bêtes à viande ; ils prolifèrent grâce aux soins humains ; enfin Dieu a élu le plus parfait d'entre eux (le mouton)* ». Inversement, les espèces prohibées sont celles qui présentent des traits qui vont à l'encontre de l'humanité du consommateur. Il s'agit classiquement de la lubricité, la violence ou encore la glotonnerie. En d'autres mots, « *une nourriture est licite soit parce qu'elle ne fait pas obstacle à l'humanisation du mangeur, soit parce qu'au contraire elle y contribue fortement ; elle est illicite seulement si elle s'y oppose ou pis encore si elle favorise le processus à rebours* ».

L'humanisation de l'homme ne semble donc possible qu'au prix de la négation de son corps, obtenue grâce au respect des interdits alimentaires. Les lois alimentaires interviennent donc dans le système religieux comme un processus de libération de l'animalité.

2. Trouver la juste mesure alimentaire

L'idée de modération alimentaire sous-entend l'existence d'une juste mesure. Mais alors comment déterminer cette dernière ?

a. Une juste mesure difficile à établir

Saint Benoît, s'est essayé à prescrire une unité de mesure qui est rapidement tombée en désuétude : « *Nos constitutions déclarent sagement que puisqu'on ignore ce que représente la livre de Saint Benoît, on accordera le pain à discrétion* »⁷³. Une unité de mesure

⁷² Cité par M. Hamidullah, 1997

⁷³ Commentaire sur la règle de Saint Benoît, cité par Assouly (2002)

« *incommensurable* » paraît difficile, voire impossible à trouver. Toutefois, il reste indispensable de trouver un élément sur lequel il est possible de réguler la prise de nourriture. En effet, l'acte de manger permet de récupérer l'énergie perdue lors de l'effort : « *On mange pour vivre, on prend ce qui est nécessaire pour soutenir le travail et faire face aux obédiences ; et l'on garde toujours cette disposition de bonne éducation, d'hygiène et de mortification chrétienne qui nous fait demeurer en deçà de la satiété. Il ne faut pas non plus que le réfectoire et ce qui nous y attend deviennent une préoccupation dans notre vie, un souci constant et cruel* ».

Dès lors, la juste mesure alimentaire devient celle qui permet de satisfaire uniquement son besoin naturel de manger ; autrement dit satisfaire sa faim et restaurer ses forces. Il n'est plus question de limite quantitative à respecter mais d'une harmonie à trouver entre les dépenses dues aux labeurs et l'apport des nourritures.

b. Les dérives de la modération

i. *L'exaltation ascétique, une forme de démesure*

La notion de juste mesure peut difficilement s'appliquer aux pratiques ascétiques les plus extrêmes. C'est par exemple le cas pour les Pères du Déserts, qui au IV^e siècle, continuent de se nourrir très frugalement, malgré les travaux intensifs qu'ils réalisent dans le désert d'Égypte. Ils ont déclaré la guerre à leur corps qu'ils amènent à la limite de l'épuisement. Le corps est perçu comme une forteresse que seul le jeûne peut effondrer : « *Si un roi voulait s'emparer de la ville de ses ennemis, il commencerait par couper l'eau et les vivres, et ainsi les ennemis mourant de faim se soumettraient à lui. De même, pour les passions de la chair : si un homme vit dans le jeûne et la faim, les ennemis de son âme sont affaiblis* »⁷⁴. Il s'agit ici d'une forme exagérée de mortification assimilable à un comportement démesuré. En effet, d'après O. Assouly (2002), « *l'exaltation ascétique génère à son tour des comportements démesurés, parce qu'elle cultive un genre de démesure comparable en intensité à celle des passions* ».

ii. *Le jeûne, entre mesure et démesure*

Le principal risque de l'abstinence est d'ouvrir davantage l'appétit de l'homme par des épisodes de frustrations répétés. Le sentiment de manque peut alors amener l'homme à compenser sa privation par une conduite alimentaire démesurée. Or, d'après Al-Ghazali (1990), si « *le jeûneur compensait au moment de la rupture ce qu'il n'avait pu absorber depuis le début du jour, (...) s'il ajoutait d'autres aliments (que ceux qu'il absorbe ordinairement) au point de prendre l'habitude de garder toutes sortes de victuailles pour le mois de ramadan et de manger ainsi des mets qu'il ne consomme pas le reste de l'année* », au lieu de favoriser l'expiation des péchés, il produirait exactement l'effet inverse. En effet, « *en contenant les réactions de son estomac depuis le début du jour jusqu'à la nuit pour mieux exciter ses désirs et pour fortifier sa convoitise, sa volupté s'accroît en suscitant la passion alors que son énergie spirituelle et psychique s'affaiblit* ».

Une fois de plus, il est question ici de mesure : pour faire du jeûne un acte vertueux, il faut savoir le rompre en toute modération. Le jeûne ne doit en aucun cas devenir « *la matrice du désir alimentaire* ».

⁷⁴ Apophtegmes des Pères du désert, cité par Regnault (1987).

C. Maîtriser l'oralité

Pour E. Deutsch (1996), les prescriptions religieuses en matière d'alimentation permettent de préserver l'homme du « *risque de la régression orale marquée par l'avidité d'absorber les objets qui nous entourent et par l'intolérance à tout sentiment de manque* ». Dès lors, les interdits alimentaires « *ont pour fonction de soumettre l'oralité à la loi* ».

1. Le stade oral, « stade paradisiaque »

Avant d'exposer la théorie d'E. Deutsch (1996), revenons sur la définition du stade oral (Gueniche, 2011). Ce stade se déroule durant la première année de développement de l'enfant et correspond à l'étape au cours de laquelle l'enfant va progressivement découvrir le monde extérieur grâce à sa bouche. En effet, sa première expérience est celle de l'alimentation : c'est par la bouche que l'enfant ingurgite le lait et donc qu'il fait passer à l'intérieur de lui quelque chose qui provient de l'extérieur. La zone bucco-labiale représente donc à ce stade la source pulsionnelle principale.

Ce stade, tel que le décrit Freud, est « anobjectal » : le nourrisson ne connaît pas encore de limites, il n'a pas conscience de l'existence de l'objet et ne sait pas différencier le dedans du dehors, le soi du non-soi, l'être de l'avoir. L'enfant considère alors comme faisant partie de lui-même les objets qui le satisfont : en ce sens la nourriture n'est pas encore perçue comme une dépendance et le sein maternel devient un prolongement de soi. De l'absence de ce dernier naît un état de tension qui se traduit par de la douleur voire par de l'angoisse. L'apport de nourriture permet alors d'apaiser cette tension et l'enfant retrouve son état de bien-être.

Par la suite, l'expérience du manque permet à l'enfant de passer au stade suivant celui de la constitution de l'objet⁷⁵. Petit à petit, l'enfant perçoit que la tension naît en lui-même alors que la satisfaction (la nourriture) lui parvient du dehors. De là naît l'idée du « bon » qui correspond à ce qui est familier et du « mauvais » à ce qui est étranger. Dès lors, une fois le stade oral dépassé, perdurent « *les fantasmes inconscients comme un état idéalisé de plénitude dont besoins et frustrations sont totalement absents. Culturellement, cela correspond à l'âge d'or, au paradis perdu, au bonheur parfait* ». Ainsi, pour E. Deutsch, face aux épisodes de frustration répétés de la vie adulte, « *régresser à ce stade paradisiaque demeure une tentation puissante et particulièrement dangereuse* ».

2. Les dangers de la pulsion orale

Le risque majeur de la régression orale est de ramener l'homme à l'avidité orale du nourrisson. Cette dernière se manifeste par « *l'avidité d'absorber tout ce qui est en dehors de soi* » et par « *l'intolérance agressive à l'égard de toute frustration ou sentiment de manque* » (Deutsch, 1996). Ce mouvement régressif aboutit à terme à des troubles alimentaires autodestructeurs tels que l'anorexie, la boulimie mais aussi l'alcoolisme et les toxicomanies diverses. Dès lors, cette tentation met en péril la société : il devient nécessaire de prendre des mesures strictes pour assurer sa survie. Or, d'après E. Deutsch (1996), c'est cet objectif que les rituels et les interdits alimentaires visent à atteindre.

⁷⁵ L'enfant prend progressivement conscience de l'existence des objets extérieurs et passe au stade anaclitique.

Ainsi le but premier des lois alimentaires serait de « *soumettre l'oralité à la loi* ». La loi se doit d'agir contre les pulsions de l'homme. Or, la plus primitive d'entre elles est la pulsion orale.

La notion d'interdit alimentaire est présente dès l'épisode de la Genèse : en effet, il est interdit à Adam et Eve de ne nourrir des fruits de deux arbres (« *Tu mangeras de tous les arbres, mais pas de ces deux là* »). Or, c'est Eve, « *mère de l'humanité* », qui est à l'origine de la transgression de ce premier interdit alimentaire. Pour E. Deutsch (1996), cet épisode constitue une première « *mise en garde contre le danger de la régression fusionnelle* ».

3. Séparer amour et pulsion orale

Pour étayer la thèse selon laquelle l'observance des lois alimentaires permet la maîtrise de l'oralité, les exégètes s'appuient sur l'interdit biblique de mélanger des produits lactés et carnés. Pour G. Devereux (1979), père de l'ethnopsychiatrie, cet interdit revient à lutter contre le risque d'établir symboliquement des rapports incestueux entre la mère et le nourrisson, empêcher le mélange entre aimer et envie d'incorporer. En effet, l'auteur situe l'origine du problème dans le fait que la femme est à la fois maternelle et sensuelle contrairement à l'animal chez qui les périodes de maternité alternent. Pour Devereux (1979), chez la femme, la confusion est donc possible entre amour maternel, amour sexuel et nourrissage, qui risque à terme d'entraîner des rapports incestueux et fusionnels entre la mère et son enfant.

E. Deutsch (1996) fait également remarquer que la notion de cuisson rappelle celle de fusion : « *elle symbolise le désir réciproque de la mère et du nourrisson de se réunir, de se fondre dans un même corps* ». Le triple interdit frappant le mélange lacté carné aurait donc pour but de lutter contre la tentation de « *régression symbolique confondant amour et destruction, tendresse et avidité orale* ».

D. La théorie de la liberté morale

Dès lors, la fonction première des lois alimentaires religieuses serait didactique : elles permettraient d'enseigner à l'homme le respect de la vie ainsi que la maîtrise de ses désirs et émotions. En observant ces règles, l'homme gagnerait alors sa liberté morale. Or, si la liberté se définit par l'absence de contrainte, n'est-elle pas incompatible avec une soumission à des lois ? Pour Rousseau (1762), la réponse réside dans la distinction entre liberté civile et liberté morale. La liberté civile concerne les relations entre les hommes, tandis que la liberté morale concerne le rapport de l'homme à lui-même. Un homme moralement libre est donc un homme qui maîtrise ses passions et ses instincts en les soumettant à une loi qu'il s'est lui-même donné ; loi qui se trouve au dedans de lui et non pas au dehors. Dans ce contexte, l'individu jouit de la liberté d'autonomie : « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* ». Inversement, un homme qui ne connaît aucune loi ne peut être libre puisqu'il devient esclave de ses instincts, pulsions et désirs : « *On pourrait sur ce qui précède ajouter, à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage* » (Rousseau, 1762). Ainsi la soumission volontaire de l'homme à la loi divine, émancipe l'homme plutôt qu'elle ne l'asservit ; non seulement elle est compatible avec la liberté, mais devient une des conditions de possibilité. En observant les lois alimentaires, l'homme parvient à réguler par soi-même sa pulsion de manger – qui, tout comme la pulsion sexuelle, sont probablement les plus bas instincts humains – et devient ainsi vertueux : « *Le mot vertu vient de force ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature et fort par sa volonté ; c'est en cela que*

consiste le mérite de l'homme juste, et quoique nous appellions Dieu bon, nous ne l'appelons pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'effort pour bien faire » (Rousseau, 1762). L'homme vertueux est donc celui qui a su gagner sa liberté morale en trouvant la force suffisante pour vaincre ses propres passions.

En ce sens, l'homme demeure libre aussi longtemps qu'il obéit aux lois alimentaires puisqu'elles l'empêchent de tomber sous la domination de ses pulsions alimentaires.

IV. Le symbolisme

Les idées abstraites ne sont pas toujours intuitives, et de ce fait ne constituent pas le meilleur moyen d'influencer le comportement humain. Bien souvent le symbole leur est préféré. Signe figuratif et concret, il facilite davantage la compréhension d'un concept et la transmission d'une idée. C'est sur ce postulat que se fondent les prémices de l'interprétation symbolique des prescriptions alimentaires juïques, chrétiennes et musulmanes. Bien que de nombreux exégètes adhèrent à cette théorie, ils ne s'accordent pas tous sur le sens du symbole. Nous tenterons donc dans cette partie d'exposer, de la manière la plus exhaustive possible, les différentes utilisations de la théorie symbolique pour expliquer les lois alimentaires.

Évoquons dans un premier temps, la théorie qui s'attache à montrer l'impact du totémisme sur les religions monothéistes. Nous passerons rapidement sur son exposé, car celle-ci a très rapidement été discréditée et n'est aujourd'hui plus soutenue.

A. Totémisme

1. Définition du totémisme

Le totémisme est un concept anthropologique du XIX^e siècle, développé par J.G. Frazer (1898), qui propose la définition suivante : « *un totem est une classe d'objets matériels que le sauvage considère avec un respect superstitieux et environnemental, croyant qu'il existe entre lui et chacun des membres de la classe une relation intime et tout à fait spéciale* ». Le mot totem vient des indiens Ojibwa et pouvait être attribué soit à un « *animal sacré* », soit au « *clan qui l'adorait* » ainsi qu'à « *chaque membre du clan* ». En d'autres termes, le totémisme désigne pour les anthropologues « *tout culte d'un objet déterminé – en général un animal, parfois une plante- qui a, aux yeux du groupe, un caractère sacré...* ».

En supposant que les religions tirent effectivement leur origine du totémisme, le totem serait à « *la source des tabous et des interdits alimentaires* ». C'est en tout cas ce que maintient J.G. Frazer (1898) pour qui le totem constitue fondamentalement « *le premier lien et le premier modèle d'organisation des sociétés primitives* ». Pour illustrer leurs propos, les auteurs s'emploient à attribuer à chaque animal prohibé une figure totémique ancestrale⁷⁶.

⁷⁶ Pour ces auteurs, l'interdiction de la viande de porc s'expliquerait par exemple par le fait que le porc et le sanglier faisaient tous deux offices de totems chez les ancêtres des Juifs. L'agneau, quant à lui, aurait été le « *totem d'un clan Cananéen et la Pâque était chez les Cananéens l'offrande d'un agneau au dieu local* » (Frazer, 1898).

2. Les « animaux spirituels »

A. Lods (1969) préfère la notion de *tabou* à celle de *totem* pour expliquer les interdits alimentaires religieux. Toutefois, le concept du tabou est difficile à définir puisqu'il renvoie en même temps à l'« *impur* » et au « *sacré* », deux notions à priori contradictoires⁷⁷.

L'auteur choisit alors de donner sa propre définition de l'impureté, appliquée au champ des lois alimentaires : « *est impur, c'est-à-dire impropre au culte d'un certain dieu, ce qui est pénétré de l'influence d'un autre dieu ou esprit.* ». *Un animal sacré peut donc être impur. Lods cite l'exemple du porc qui « était regardé par plusieurs des voisins et congénères d'Israël comme un animal sacré, c'est-à-dire pénétré d'influences divines [...] ».*

Un animal est donc exclu du champ alimentaire à partir du moment où il est investi de « *forces spirituelles redoutables* », et ce « *qu'il fût dieu ou démon* ». Dès lors, « *les animaux qu'il fallait se garder de consommer étaient des animaux « spirituels », siège d'un esprit supérieur à celui de l'homme et qu'il serait, par suite, périlleux de faire pénétrer en soi, que cet esprit, du reste, fût de nature divine ou démoniaque* » (Lods, 1969). Avec la théorie de A. Lods (1969), les lois alimentaires deviennent « *un moyen de se préserver contre des dangers d'ordre spirituel, contre des périls provenant du monde des esprits* ».

Par la suite, A. Lods (1969) utilise un raisonnement analogue pour expliquer les autres interdits de loi mosaïque. Si le Judaïsme proscrit la consommation de sang c'est parce qu'il s'agit du « *siège de l'âme* » ; or il est interdit « *d'introduire en soi une âme étrangère* ». De même, s'il est interdit de manger la viande issue d'un bovin qui a tué un homme, c'est « *de crainte soit de s'assimiler à la culpabilité de l'animal, soit de tomber, à son tour, au pouvoir du démon ou du sorcier qui avait dû obliger la bête à le tuer* ».

3. La contagion alimentaire

La théorie d'A. Lods (1969) introduit la notion de contagion alimentaire : l'homme devient ce qu'il mange et son esprit est influencé par les aliments ingurgités. Dès lors, la consommation d'animaux cruels rendrait plus violent, tandis que la consommation d'animaux herbivores pacifierait l'homme.

Cette idée d'une impureté contagieuse est évoquée dans la Bible :

« Vous ne mangerez pas de leur viande, vous ne toucherez pas leur cadavre »
Lévitique, XI, 8.

Inversement, la sainteté semble également être transmissible par simple contact :

« Quiconque en touchera la chair sera saint »
Lévitique, VI, 20.

⁷⁷ Pour J.G. Frazer (1898), la distinction entre ces deux notions n'existait pas chez les peuples primitifs : « *Les tabous relatifs au sacré s'accordent avec les tabous relatifs à l'impureté parce que le sauvage ne fait pas la distinction entre le sacré et l'impur* ». À cela R. Smith ajoute que « *distinguer entre le sacré et le malpropre marque un progrès certain sur l'état sauvage* ». Ces interprétations qui relèvent d'une anthropologie que l'on peut qualifier de « darwinienne » ont particulièrement été décriées par M. Douglas.

Manger n'est donc pas un acte anodin : la nourriture peut souiller l'âme en « *développant dans les corps certaines dispositions morbides, qui donnent naissance à certains vices, et par la suite à certains péchés ; ainsi la chair d'un animal voluptueux fera naître dans l'homme des instincts sensuels, la chair d'un animal vindicatif développera dans l'homme l'instinct de colère* » (Lods, 1969). Des animaux tels que le taureau, le bélier, le bouc se voient donc autorisés, puisqu'ils transmettraient à l'homme qui les consomme des propriétés attrayantes comme la puissance et la fougue. Les espèces prohibées, n'apportent, quant à elles, que des principes nocifs : la saleté, l'hypocrisie, la glotonnerie pour le porc et la lubricité pour le lièvre.

Pour le totémisme, le choix des animaux comestibles repose donc sur une croyance en la transmission de « *forces spirituelles* » de la chair de l'animal à l'homme qui la consomme.

4. Le totémisme fonctionnaliste

Les fonctionnalistes proposent une version différente et nouvelle du totémisme. Pour B. Malinowski (1968) et A.R. Radcliffe-Brown (1959), il s'agirait d'avantage d'un système de classification fonctionnelle où seuls les animaux importants pour l'homme feraient l'objet d'un traitement symbolique.

Dès lors, l'autorisation ou l'exclusion des espèces animales du champ alimentaire se justifient par leur caractère utile ou nuisible. En ce sens, A.R. Radcliffe-Brown (1968), ne perçoit les lois alimentaires que comme l'application particulière d'un précepte plus général : « *Tout objet ou évènement qui a des effets importants sur le bien-être (matériel ou spirituel) d'une société, ou toute chose qui remplace ou représente un tel objet ou évènement, tend à faire l'objet d'une attitude rituelle* ». Animaux symboliques, donc, parce que fonctionnels ou anti-fonctionnels.

5. Les limites de la thèse

Si la liste des espèces prohibées correspond à celle des espèces vénérées par d'anciennes tribus, comment expliquer que des animaux, tels que le taureau ou encore le bélier – qui ont probablement du faire aussi l'objet de culte- soient quant à eux autorisés à la consommation ? Cette question à elle seule pose les limites de la thèse totémique. En effet pour C. Lévi-Strauss (1962), « *il n'est pour ainsi dire, aucun animal dans la nature, depuis le scarabée égyptien, jusqu'à l'éléphant de l'Inde, qui n'ait été, en un coin ou l'autre du monde, adoré comme un Dieu* ».

La théorie qui prône le totémisme comme la forme primitive de toute religion et de toute morale a donc rapidement été remise en question. C. Lévi-Strauss (1962) en est le principal détracteur, pour lui le totémisme en tant qu'institution autonome et distincte n'existe pas, il ne s'agit que d'une illusion, d'un « *artefact de la recherche ethnographique* » : « *Le totémisme est d'abord la projection, hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence de la discontinuité entre l'homme et la nature [...]* ».

Rapidement discréditée, cette thèse est aujourd'hui tombée en désuétude.

B. Les lois alimentaires comme allégories des vices et des vertus

Pour certains exégètes les lois alimentaires correspondent à des allégories des vices et des vertus. Cette tradition remonte aux premiers siècles de l'ère chrétienne avec l'école judéo-alexandrine, dont le philosophe juif hellénisé, Philon d'Alexandrie est l'un des principaux représentants. En effet dans son ouvrage *De Specialibus Legibus*⁷⁸, il a à de maintes reprises, recours à l'interprétation allégorique pour justifier l'impureté des animaux dans le Lévitique.

En ce qui concerne les mammifères quadrupèdes, Philon assimile la rumination⁷⁹ à une perpétuelle méditation de la parole divine et l'artiodactylie à la faculté de distinction entre le bien et le mal⁸⁰. Dans son œuvre, *Questions sur le Lévitique*, Théodoret, évêque de Cyr (393-466) donne la même interprétation symbolique aux critères bibliques : « *Selon moi, avoir le pied fourchu signifie le discernement des actions bonnes et de leurs contraires et, par suite de cela, le fait de vivre non seulement pour la vie présente, mais aussi pour la vie à venir : attribuer à la première ce qui est nécessaire matériellement, mais tout attribuer à la seconde, l'âme, le corps et ce qui concerne le corps. La rumination désigne le soin qu'on prend des oracles de Dieu. De même que le bétail et animaux semblables remâchent continuellement la nourriture, l'homme bien conditionné et ami de Dieu élève ses cris vers le Dieu de l'univers* »⁸¹.

Cette explication par le symbole est également donnée pour les espèces aquatiques : les poissons dépourvus d'écaillés et de nageoires représentent « *l'âme amoureuse du plaisir* » car « *ils se laissent entraîner par le flux sans pouvoir résister à la violence du courant* » tandis que les poissons autorisés « *lui tiennent tête crânement et, dans leur combativité, s'essaient contre leur adversaire avec une ardeur et une audace invincibles* » ; ils symbolisent de ce fait « *l'âme qui aspire à l'endurance et à la maîtrise de soi* ». Un exemple plus récent de la tradition allégorique concernant les espèces aquatiques est donné par l'évêque de Challoner qui, au début du siècle, écrit dans ses commentaires sur la Bible de Westminster que « *les poissons sans nageoires ni écaillés étaient considérés comme impurs : ce sont les âmes qui ne se sont pas élevées par la prière et qui ne sont pas recouvertes des écaillés de la vertu* ».

⁷⁸ Traduction par Mosès (1970).

⁷⁹ « *En effet, de même que le ruminant, après avoir refoulé dans sa panse la nourriture qu'il a découpée en morceaux, la fait de nouveau remonter un peu plus tard, la remâche, puis l'expédie dans l'estomac, de même l'élève qui reçoit de son maître, par le truchement des oreilles, les enseignements et les principes de la sagesse, prolonge l'acquisition du savoir, car il n'est pas à même de l'appréhender et de l'empoigner d'emblée avec autorité, jusqu'au moment où, à force de récapituler dans sa mémoire chaque détail entendu, grâce à de constants exercices – qui sont le ciment des pensées-, il en grave fermement l'impression dans son âme* » (Philon, traduction par Mosès, 1970).

⁸⁰ « *Mais la sûre compréhension des pensées a toutes chances de n'être d'aucune utilité, s'il ne s'institue pas entre elles une discrimination, un partage, afin que l'on puisse choisir ce qu'il faut et fuir son contraire ; or c'est cette faculté de discernement que symbolise le pied fourchu* » (Philon, traduction par Mosès, 1970).

⁸¹ Cité par Arnaldez (1993).

Enfin, l'interdiction des oiseaux carnivores devient également symbolique et renvoie, selon le grand prêtre Éléazar, à la demande de Moïse à son peuple « *de ne pas faire violence aux faibles et de se méfier de leur propre pouvoir* ».

Cette interprétation symbolique s'emploie non seulement à justifier les critères de pureté définis par la Bible, mais également à attribuer des vertus et des vices à chaque espèce animale. Par exemple pour Philon les sauterelles sont « *les symboles des âmes, de celles qui, malgré leur enracinement dans le corps terrestre à la manière des reptiles, ont la force, une fois purifiées, de circuler dans les hauteurs* »⁸². Le grand prêtre Éléazar s'attarde, quant à lui, sur le symbolisme des souris et des belettes : « *les souris sont particulièrement odieuses parce que destructrices ; et les belettes, symboles de la médisance, conçoivent par l'oreille et enfantent par la bouche* »⁸³. Nous avons également évoqué dans la première partie le cas particulier du lièvre qui, à l'époque médiévale, est devenu le symbole de nombreux péchés réprouvés. De tout temps, les animaux impurs se sont vus attribuer des symboles par les hommes. Or ces symboles varient au gré du temps et des interprètes. La tradition allégorique offre donc un nombre infini d'explications possibles des interdits alimentaires hébraïques.

C. Les lois alimentaires judaïques et respect de l'ordre créationnel

L'approche symbolique a également été utilisée par de nombreux anthropologues pour explorer les racines cognitives et les implications sociales de la classification du monde animal selon les principes de pureté et d'impureté.

1. L'approche structuraliste

Les structuralistes proposent une nouvelle vision des interdits alimentaires bibliques, située à l'extrême opposé de la thèse matérialiste : « *il ne suffit pas qu'un aliment soit bon à manger, encore faut-il qu'il soit bon à penser* » (Lévi-Strauss, 1962). Les auteurs basent alors leur analyse sur le système symbolique des interdits bibliques et mettent en relation les normes de pureté relatives au corps avec les modèles qui structurent la vie sociale. L'établissement des interdits alimentaires reposerait sur une classification du monde animal qui fait écho aux tendances plus générales de la société. Les travaux exégétiques dans ce domaine sont nombreux. Nous nous concentrerons essentiellement dans un premier temps sur ceux de l'anthropologue britannique M. Douglas (1971) et de l'historien français J. Soler (1973).

a. Le corps miroir de la société

Pour E. Leach (1958) et M. Douglas (1971) le corps humain constitue un symbole révélateur de la société et de ses relations avec le monde extérieur. En effet, dans son ouvrage *De la Souillure*, M. Douglas (1971) évoque le corps en tant que miroir de la société : « *Le corps humain, plus directement que celui de l'animal, est matière à symbolisme. C'est le modèle par excellence de tout système fini. Ses limites peuvent représenter les frontières menacées ou précaires. Comme le corps a une structure complexe, les fonctions de, et les relations entre, ses différentes parties peuvent servir de symboles à d'autres structures*

⁸² Traduction par Mosès, 1970.

⁸³ Cité par M. Douglas, 1971

complexes. [...] *Le corps est un symbole de la société...* ». Le corps devient donc un outil précieux pour la compréhension du code de pureté, et par extension des lois alimentaires.

b. Le corps et la notion de souillure

Pour M. Douglas (1971), l'homme tente de construire une classification du monde qui l'entoure et va de ce fait se heurter à des anomalies. De cette confrontation naît alors la notion de souillure : « *La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés. Cette interprétation de la saleté nous conduit tout droit au domaine du symbolique* ». Pour Douglas, la saleté c'est simplement « *quelque chose qui n'est pas à sa place* », autrement qui bouleverse un ordre préalablement établi. Ces idées permettraient alors de comprendre l'instauration de règles visant à protéger le corps contre toute forme de souillure. Or, et c'est ce qui nous intéresse de manière plus directe ici, la nourriture, en tant que source potentielle de pollution, doit absolument être soumise à une réglementation. M. Douglas (1971) va alors explorer la valeur symbolique des lois alimentaires en les replaçant dans « *la structure totale des classifications de la culture en question* ».

2. Application aux lois alimentaires hébraïques

Les lois alimentaires hébraïques constituent « *une vieille et véritable énigme qui déconcerte encore aujourd'hui les spécialistes de la Bible* » (Douglas, 1971). M. Douglas estime alors être en mesure de résoudre cette énigme grâce à son approche symbolique. Il en est de même pour J. Soler (1973) pour qui « *l'approche structuraliste paraît la plus éclairante* ».

a. Le régime carnivore bouleverse l'ordre de la création

Dans la première partie, nous avons vu que le premier critère donné par l'Ancien Testament pour distinguer les mammifères terrestres purs des impurs est la rumination. Or, ce critère sert avant tout à sélectionner les herbivores.

De même, le régime alimentaire s'avère être discriminant dans la sélection des oiseaux purs : « *La loi de pureté alimentaire des volatiles, suggérée par la liste prohibitive mentionnée dans la Bible et commentée par le Talmud, reprend le principe omniprésent dans l'ensemble des règles de la Kashrut : là encore, l'accent est mis sur le régime alimentaire des animaux, puisqu'on nous indique que les seuls oiseaux comestibles, sont ceux qui, n'étant pas carnassiers, possèdent jabot, gésier et ergots, soit la physionomie spécifique des volailles granivores* » (Dor, 1937). Les animaux aux régimes alimentaires carnivores sont donc clairement exclus. Cela nous conduit à nous interroger sur la raison pour laquelle les herbivores sont considérés comme purs et les carnivores impurs.

Au même titre que celle de l'homme, la question de la nourriture de l'animal est abordée dès le premier chapitre du premier livre de l'Ancien Testament, la Genèse. L'alimentation constitue une partie intégrante dans le plan de la Création divine. Or, à l'origine, le paradis est végétarien pour les hommes mais aussi pour les animaux :

« *Et à toute bête sauvage, à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui rampe sur la terre et qui a en lui âme vivante, [je donne] toute herbe verte en nourriture* »

Genèse I, 30.

Les carnivores n'entrent donc pas dans le plan de la création et sont de ce fait impurs. De plus J. Soler (1973) déclare : « *manger un animal qui a lui-même consommé de la viande et qui a tué pour cela d'autres animaux [...] ce serait être deux fois impur* ».

Les animaux purs sont donc végétariens, comme tous les animaux l'étaient aux temps édéniques. La loi mosaïque tend à restaurer la pureté originelle et va donc se référer au plan de la Création pour édicter ses lois alimentaires.

b. Le respect des trois éléments

i. *La taxinomie créationnelle*

Pour être purs, les animaux doivent être conformes au plan de la création. Au premier jour Dieu a créé trois éléments : le ciel, l'eau et la terre et donne ainsi la première grande classification. Il a ensuite créé trois catégories d'animaux à partir de chaque élément :

« *Que les eaux pullulent d'un pullulement d'être vivants, et que des oiseaux volent au-dessus de la terre à la surface du firmament du ciel* »

Genèse I, 20.

« *Que la terre fasse sortir des êtres vivants selon leur espèce : bestiaux, reptiles, bêtes sauvages, selon leur espèce* »

Genèse I, 24.

Ainsi, « *chaque animal est donc lié à un élément et à un seul* » (Soler, 1973). M. Douglas (1971), dans son ouvrage *De la souillure*, adopte une analyse analogue.

Cette classification est reprise par les chapitres abordant la question des interdits alimentaires (le chapitre XI du Lévitique et le chapitre XIV du Deutéronome) ; les animaux y sont effectivement répartis en trois catégories : les animaux de la terre, de l'eau et de l'air.

À chaque catégorie d'animal est imparti un organe de locomotion qui lui est propre, il s'agit des pattes pour les animaux terrestres, des nageoires pour les animaux marins et des ailes pour les animaux du ciel. J. Soler (1973) rappelle que la locomotion permet de distinguer les animaux des végétaux et constitue de ce fait un critère d'appartenance à la catégorie du vivant. Or, « *tout groupe de créatures non équipées pour le mode de locomotion qui lui est imparti dans son élément est contraire à la sainteté* » (Soler, 1973). Les animaux terrestres doivent donc marcher, les poissons nager et les oiseaux voler.

L'approche structuraliste des interdits bibliques met ainsi en évidence trois traits nécessaires à la légalité alimentaire des animaux : la mobilité, la possession de moyens de locomotion propres à son élément et le fait d'entretenir des relations de subsistance uniquement avec son environnement.

ii. *Le désordre des « amphi- »*

❖ Les animaux marins et l'ordre de la création.

Les animaux évoluant dans l'eau qui ne disposent pas de nageoires sont impurs. Les coquillages, qui ne disposent pas d'organes de locomotion et qui ne peuvent donc pas se déplacer sont impurs. Les crustacés, qui, possèdent des pattes et se déplacent en marchant transgressent également l'ordre divin. En effet, vivant dans l'eau avec des organes de locomotions terrestres, ils sont à cheval sur deux éléments.

De même, l'enveloppe corporelle de l'animal doit permettre de le rattacher avec certitude à l'un des trois éléments : la peau des animaux terrestres, les plumes des oiseaux et les écailles des poissons. Toute espèce marine ne possédant pas d'écailles est donc impure.

❖ Les oiseaux et l'ordre de la création.

La pureté des oiseaux est définie dans cette phrase du Deutéronome « *figure de quelque oiseau ailé qui vole dans le ciel* » (Deutéronome, IV, 17). Pour être pur, l'oiseau doit réunir ces trois caractères distinctifs qui le relient à son élément, l'air. Il doit à la fois posséder des ailes ; voler ; se mouvoir dans les cieux.

De ce fait, un oiseau doté d'aile qui ne vole pas est impur. Cela expliquerait l'interdiction de l'autruche, qui étant coutumière de la marche dispose en quelque sorte de deux moyens de locomotions, l'un terrestre et l'autre aérien.

Un oiseau ailé, qui vole, mais qui évolue majoritairement dans un autre élément est également impur. La Bible mentionne alors le cygne, le pélican ou encore les échassiers, espèces volatiles qui se déplacent majoritairement dans l'eau.

❖ Les insectes et l'ordre de la création.

Le Lévitique interdit « *tous les insectes ailés qui marchent sur quatre [pattes] [...]* »⁸⁴ (XI, 20).

Ces insectes ne se déplacent pas selon le mode a priori préférentiellement autorisé par leur anatomie : ils marchent au lieu de voler bien qu'ils disposent d'ailes. Cette règle est confirmée par l'exception mentionnée par le Lévitique (XI, 21) : « *ceux qui ont des jambes au dessus de leurs pattes pour sauter sur le sol* »

Le saut devient alors un mode de locomotion intermédiaire entre la marche et le vol et permet aux espèces telles que les sauterelles ou les grillons de rejoindre la catégorie des espèces pures.

❖ Les reptiles et l'ordre de la création.

Les reptiles bouleversent l'ordre de la création, par leur profil morphologique. Ils appartiennent a priori à la terre mais sont dépourvus de membres et leurs déplacements s'exécutent par torsion du corps. Or, ce mode de locomotion renvoie à la malédiction qui frappe le serpent :

« *Sur ton ventre tu marcheras* »

Genèse, III, 14.

De plus, les reptiles sont recouverts d'écailles, caractère normalement réservé aux êtres marins. Enfin, en ce qui concerne les reptiles disposant de pattes, cela ne constitue pas un critère suffisant. L'animal terrestre doit certes posséder quatre pattes mais comme vu précédemment celles-ci doivent satisfaire des critères morphologiques bien précis auxquels ne répondent pas les reptiles.

⁸⁴ Pour être qualifié d'insecte, un animal doit disposer de six pattes, ici l'expression « *marcher sur quatre* » renvoie à la manière qu'ont les quadrupèdes de se déplacer.

❖ Les animaux qui pullulent sur terre

Les animaux qui se meuvent sur la terre ferme et qui parfois vivent sous la terre, comme la taupe, sont prohibés. Leurs modes de locomotion –ramper, glisser, se traîner- ne peuvent être rattachés à aucune des trois manières de se déplacer reconnu par l'ordre divin. De plus, ces animaux se confondent bien souvent avec le sol et leur identification peut être source de confusion. L'exemple le plus évocateur est celui de caméléon, qui est capable de se fondre dans le paysage.

Un animal doit appartenir à une seule et unique classe, celle dont il provient. Ainsi, les animaux présentant une « *anomalie par rapport à l'élément dont ils sont issus, et aux organes qui caractérisent la vie, en particulier la locomotion [...]* » (Soler, 1973) sont déclarés impurs.

Pour J. Soler (1973), les prescriptions alimentaires hébraïques, reposent, au même titre que le mythe de la Création, « *sur une taxinomie où l'homme, Dieu, les animaux et les végétaux sont strictement définis, les uns relativement aux autres, par une série d'oppositions* ». Dieu a défini un ordre en créant le monde et l'homme doit respecter cet ordre, même quand il se nourrit. Car « *l'impureté, c'est le désordre, à tous les niveaux* » (Soler, 1973).

iii. Applications à la vie quotidienne

L'élevage et l'agriculture se doivent également de respecter l'ordre du Monde imposé par Dieu. L'homme ne doit pas mélanger ce que Dieu a originellement séparé. Deux espèces différentes ne peuvent être unies, aussi bien pour la reproduction :

« *Tu n'accoupleras pas ton bétail de deux espèces* »

Lévitique, XIX, 19.

que pour le travail :

« *Tu ne laboureras pas avec un bœuf et un âne ensemble* »

Deutéronome XXII, 10.

Cette règle s'applique également pour les végétaux :

« *Tu n'ensemenceras pas ton champ [de graines] de deux espèces* »

Lévitique, XIX, 19.

et les habits :

« *Tu ne revêtiras pas un tissu mêlé, laine et lin ensemble* »

Deutéronome, XXII, 11.

Enfin, les hommes n'échappent à ce schéma. L'interdiction des mariages mixtes⁸⁵, entre hébreux et étrangers, ou encore la prohibition de l'homosexualité⁸⁶ peuvent également être interprétées comme la volonté de respecter le plan créationnel de Dieu.

Ce respect de l'ordre divin expliquerait également selon J. Soler (1973) pourquoi Jésus n'a pas été accepté en tant que divinité par le peuple juif. En étant mi-homme, mi-dieu, le Christ est « *l'hybride absolu* ». En témoigne notamment ce passage des Évangiles selon Jean :

« Les Juifs apportèrent de nouveau des pierres pour le lapider. Jésus leur répondit : "Je vous ai montré, venant du Père, beaucoup de belles œuvres ; pour laquelle de ces œuvres voulez-vous me lapider ?" Les Juifs lui répondirent : "Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous voulons te lapider, mais pour blasphème, et parce que toi, étant homme, tu te fais Dieu." »

Jean, X, 31-33.

iv. « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère » (Exode XXIII, 19 et XXIV, 26 ; Deutéronome, XIV, 21)

Cet interdit reste l'un des plus mystérieux de la Bible et est à l'origine de nombreuses discussions. J. Soler (1973) tente de l'élucider en partie en corrélant prohibitions alimentaires avec prohibitions sexuelles. Cet interdit traitant du rapport entre la mère et son enfant, peut relever soit de la cuisine, soit de la sexualité : l'homme ne doit pas mettre « *dans la même casserole, pas plus que dans le même lit, un fils et sa mère* » (Soler, 1973). J. Soler (1973) emploie d'ailleurs le terme d'« *inceste culinaire* ». Cet interdit permettrait une fois de plus de « *maintenir la séparation entre deux classes ou de types de relations* » (Soler, 1973). Transgresser cet interdit, c'est attenter à l'ordre créationnel divin. Quant à M. Douglas (1971), elle passe complètement cet interdit sous silence.

c. L'intégrité, corollaire indispensable à la pureté

La nécessité de conformité à un modèle idéal semble être omniprésente dans la Loi. Nous avons abordé la question de l'impureté de l'espèce mais il existe également une sélection au niveau individuel. En effet, un animal, même s'il appartient à une espèce pure, ne peut être sacrifié s'il présente des « *tares* » ou des « *altérations* ».

Dans la première partie nous avons effectivement vu que le Lévitique et le Deutéronome interdisaient le sacrifice d'animaux non conformes au standard de l'espèce⁸⁷.

⁸⁵ Deutéronome, VII, 3 : « *Tu ne t'allieras point par mariage avec elles [...]* », « *elles* » désignent les sept nations que côtoie le peuple hébreux : « *les Hittites, les Guirgachites, les Amorrhéens, les Cananéens, les Perizites, les Hiwwites et les Jébuséens* ».

⁸⁶ Un être humain est un homme ou une femme il ne saurait être les deux : « *Une femme ne portera pas un costume d'homme et un homme ne revêtira pas un habit de femme [...]* » (Deutéronome, XXII, 5). Les pratiques homosexuelles sont à quant à elles explicitement prohibées : « *Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme [...]* ». (Lévitique, XVIII, 22).

⁸⁷ Citons à nouveau ici les passages bibliques concernés : « *Lorsqu'un homme, pour acquitter un vœu ou une offrande volontaire, offrira un sacrifice de paix à Yahvé, qu'il s'agisse de gros ou de petit*

L'animal doit également être exempt de toute altération, considérée comme une « tare » temporaire et donc réversible. L'intégrité physique devient alors une composante indispensable de la pureté⁸⁸.

En conclusion, l'anthropologue M. Douglas (1971) et l'historien J. Soler (1973) ont établi un rapport entre la symbolique de certains animaux et leur caractère marginal dans la taxinomie d'une culture donnée. Dans la religion juive, la classification des animaux serait essentiellement organisée autour du mode de vie et de locomotion propre aux différentes sphères (la terre, l'eau, l'air) où évoluent les animaux. Le système rejette donc les créatures qui sont perçues comme anormales car elles vivent entre deux sphères, ou encore sont dépourvues de traits spécifiques à leur milieu. Pour M. Douglas (1971), l'anomalie taxinomique apparaît donc comme un *facteur « autonome et déterminant »* qui pourrait à lui seul justifier de la symbolique d'un animal.

3. Les limites de la thèse structuraliste

Cette explication structuraliste avancée par M. Douglas (1971) a exercé une influence cruciale sur les études bibliques. Néanmoins, elle va être remise en question et certains auteurs vont mettre en évidence certaines erreurs et imprécisions dans le domaine exégétique (Milgrom, 1990 ; Firmage, 1990). Par ailleurs, M. Douglas (2003, 2004) a elle-même reformulé radicalement certaines de ces théories dans ses essais plus récents.⁸⁹

a. Incohérences et lacunes de la thèse

Bien que rendant compte de l'esprit des interdits alimentaires bibliques, la thèse structuraliste ne peut être considérée comme une résolution définitive du problème. En effet, selon certains auteurs cette approche ne fournit qu'une explication partielle des interdits alimentaires bibliques et comprend quelques incohérences.

bétail, [l'animal], pour être agréé, devra être sans défaut ; il n'y aura en lui aucune tare. De bête aveugle, estropiée, mutilée, ou atteinte d'ulcère, de gale ou de dartre, vous n'en offrirez pas à Yahvé, vous n'en mettrez pas sur l'autel comme sacrifice par le feu pour Yahvé » (Lévitique XXII, 21-23) ; « Tu ne sacrifieras pas à Yahvé, ton Dieu, un bœuf ou une menue bête qui ait une tare, un défaut quelconque : c'est une abomination pour Yahvé, ton Dieu » (Deutéronome, XVII, 1).

⁸⁸ Notons que cette intégrité vaut aussi pour l'homme. Le prêtre, homme pur par essence, doit ne présenter aucune « anomalie » physique : « *L'homme de ta descendance, en quelque génération que ce soit, qui aura une tare physique, ne s'approchera pas pour offrir la nourriture de son Dieu. Car aucun homme qui a une tare ne doit s'approcher : un homme aveugle ou boiteux, ou défiguré, ou difforme ; ou un homme qui a une fracture de la jambe ou du bras, ou un bossu ou un malingre, ou s'il a une tache à l'œil, ou la gale, ou une dartre, ou un testicule écrasé* ». (Lévitique, XXI, 17-20).

⁸⁹ En effet, suite aux critiques reçues sur son approche symbolique, M. Douglas (2004) a élargi son interprétation des lois alimentaires hébraïques en établissant une analogie entre la table et l'autel, nous nous intéresserons plus précisément à cette étude dans la partie suivante.



Par exemple, en ce qui concerne les oiseaux, il paraît évident qu'aucun volatile ne peut rester en permanence dans les airs. Ils sont obligés de quitter leur prétendu territoire originel pour disposer des subsistances nécessaires sur la terre ferme ou la mer. En outre, certains oiseaux comme la poule ou le canard sont considérés comme purs alors qu'ils placent le plus clair de leur temps au sol.

Dès lors, O. Assouly (2002) met en évidence une difficulté majeure à laquelle se heurte le modèle structuraliste : la diversité et les subtilités de la faune rendent impossible l'établissement de « *critères exhaustifs d'agencement divins* ».

Mais pour le philosophe, la principale limite de ce modèle réside dans le fait qu'il « *brouille dangereusement la frontière entre l'ordre moral et l'ordre biologique* ». En effet, une telle thèse sous-entend que la morale s'inscrit dans la continuité de la nature au sens où « *les censures alimentaires redoublent en quelque sorte l'ordre de la nature* ». Dans ce contexte, l'établissement d'une législation religieuse à partir de critères morphologiques rend toute morale « *accessoire et superflue* », qui n'est alors plus que « *la pâle copie* » de l'ordre naturel. Or, pour l'auteur, l'essence même de la morale c'est d'être séparée de toute naturalité.

b. La thèse symbolique revue par Jacob Milgrom

Les théories de M. Douglas (1971, 2003) dans les deux versions ont souvent été discutées aussi bien chez les anthropologues que chez les biblistes. La révision de J. Milgrom (1990) est considérée comme la plus importante et ouvre de nouvelles perspectives dans l'approche symbolique des lois alimentaires hébraïques. Nous nous attarderons donc tout particulièrement sur cette dernière.

i. *Redéfinition de la souillure*

J. Milgrom (1990) n'adhère pas complètement à la définition que propose M. Douglas (1971) de la souillure. Il fait remarquer que même si de nombreux phénomènes ne sont pas « *à leur place* », seulement certains d'entre eux ont un caractère polluant. Il préfère la définition donnée par A. S. Meigs (1983) selon laquelle un élément n'est polluant qu'à partir du moment où il risque d'atteindre le corps d'une personne⁹⁰.

ii. *Analogies entre monde animal et monde humain*

Tout comme M. Douglas, J. Milgrom (1990) reconnaît que « *la classification animale reflète les valeurs de la société* ». J. Milgrom établit clairement une analogie entre le monde humain et le monde animal. Il divise chacun de ces deux mondes en trois catégories et les représente sous formes de cercles concentriques (cf. figures 1 et 2). Il fait ensuite remarquer que ces divisions se recoupent parfaitement deux à deux. Les deux noyaux centraux correspondent à la zone d'intensité maximale de la sainteté : elles rassemblent les prêtres (êtres humains les plus purs exempts de toute imperfection) et les animaux sacrificiels (animaux purs en état de perfection selon leur espèce). Autour de ces noyaux s'organisent les

⁹⁰ La définition d' A.S. Meigs (1983) à laquelle J. Milgrom fait référence est la suivante : « *La pollution peut être définie 1) liée à des substances qui sont perçues comme en décomposition, les porteurs de telles substances ou leurs symboles, 2) dans les contextes où ces substances, leurs porteurs ou leurs symboles menacent d'envahir le corps d'une personne, 3) dans une situation où cet accès n'est pas désiré* ». Enfin J. Milgrom (1990) signale que la théorie de M. Douglas « *éclaire la classification des animaux que l'on trouve en Lévitique 11, mais ne l'explique pas* ».

cercles intermédiaires qui englobent le peuple d'Israël et les animaux purs dont la consommation lui est permise. Enfin les derniers cercles sont les plus vastes : à l'ensemble de l'humanité correspond l'ensemble du monde animal dont l'homme peut se nourrir en respectant seulement l'interdit du sang.

Figure 1 : Répartition des hommes dans la tradition juive (*d'après Milgrom, 1990*)

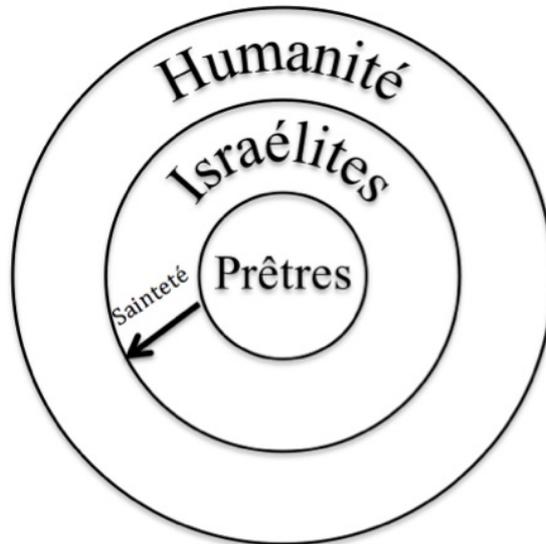
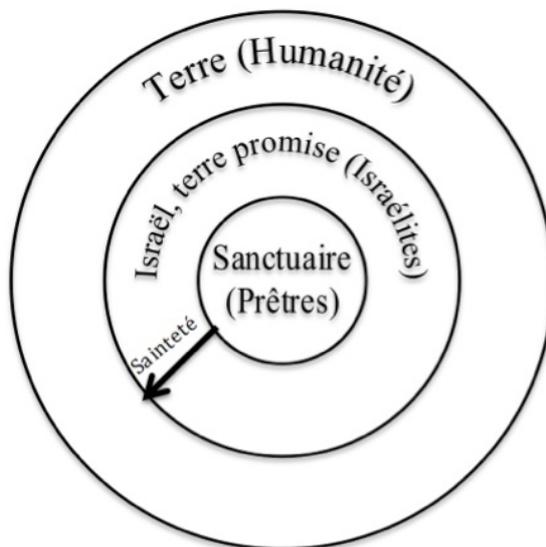
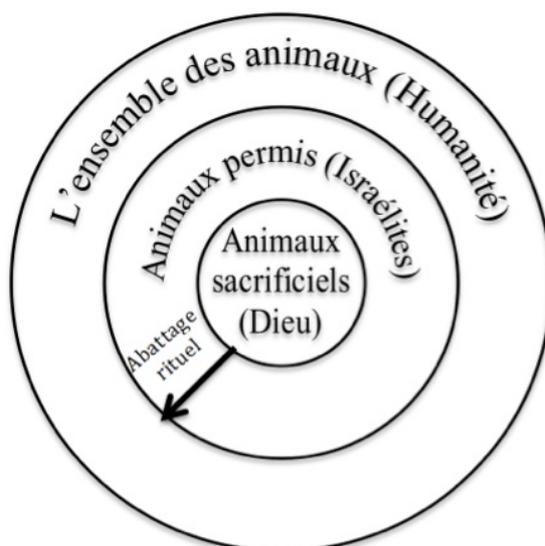


Figure 2 : Répartition des animaux dans la tradition juive (*d'après Milgrom, 1990*)



J. Milgrom (1990) fait ensuite correspondre cette topographie à celle de l'espace que chaque catégorie occupe (*cf. figure 3*) : la terre dans sa globalité pour l'humanité et le règne animal, la terre d'Israël pour le peuple hébreu et le sanctuaire pour le prêtre.

Figure 3 : Répartition de l'espace dans la tradition juive (d'après Milgrom, 1990)



iii. Organisation binaire vie-mort du code de pureté

Tout comme M. Douglas (1971), J. Milgrom (1990) partage la thèse selon laquelle les lois alimentaires reposent sur une logique symbolique. Dans son ouvrage *Ethics and Ritual : The Foundations of Biblical Dietary Laws*, J. Milgrom (1990) insiste avant tout sur le fait que cette logique est la même que celle qui régit le système du pur et de l'impur⁹¹. Pour être en mesure de la comprendre, il faut donc selon J. Milgrom (1990), s'intéresser à la théologie du groupe sacerdotal à l'origine de la rédaction des chapitres correspondants du Lévitique et in extenso de la mise en forme des lois alimentaires. Dès lors, J. Milgrom (1990) fait ressortir l'axe majeur vie/mort sur lequel s'articule le système de pureté dans la tradition sacerdotale : la pureté peut être assimilée à la vie et l'impureté à la mort. Cette logique sous-tendrait alors l'ensemble des règles de pureté, y compris les prescriptions alimentaires. En effet, selon J. Milgrom (1990), le but de toutes interdictions relatives au principe de pureté est de « *dissocier l'impureté du monde démoniaque pour la réinterpréter comme un système symbolique rappelant à Israël l'impératif divin de rejeter la mort et de choisir la vie* ».

❖ L'interdit du sang

L'interprétation de l'interdit du sang est le premier point sur lequel les avis de M. Douglas (1971) et de J. Milgrom (1990) divergent. Si la première associe le sang à l'impureté, il s'agit pour le second d'une confusion de la part de l'auteur. En effet, pour J. Milgrom (1990) le sang est avant tout associé à la vie par le texte biblique et c'est précisément ce qui explique sa valeur rituelle : « *L'impureté est le domaine de la mort. Seulement son antonyme, la vie, peut être son antidote. Le sang, donc, en tant que vie, est ce qui purifie le sanctuaire* » (Milgrom, 1990). Indissociable de la vie, le sang devient inviolable : « *Le sang humain ne*

⁹¹ Pour J. Milgrom (1990) il est important de distinguer deux sources sacerdotales distinctes dans la rédaction du livre du Lévitique. La plus ancienne d'entre elles se trouve dans les chapitres I à XVI du Lévitique. Ce premier groupe sacerdotal est donc à l'origine de la rédaction des chapitres relatifs aux interdits alimentaires (XI) et aux lois sur la pureté corporelle (XII-XV). Or ce groupe est décrit par Milgrom (1990) comme « *un cercle élitiste et fermé, isolé du peuple, hostile à la religion populaire, préoccupé essentiellement de la sainteté du sanctuaire et obsédé par la crainte de sa pollution* ».

doit jamais être versé, celui de l'animal ne doit jamais être consommé... L'humanité a la permission de se nourrir mais pas de prendre la vie. Le sang, symbole de vie, doit donc être drainé, retourné à l'univers, à Dieu » (Milgrom, 1990). Dès lors, aux dires de J. Milgrom (1990) le sang ne saurait être qualifié de souillure, son exclusion ne se justifie que par le lien étroit qui unit la vie à Dieu.

❖ Les viandes et les laitages

En outre, Milgrom (1990) fait remarquer que M. Douglas (1971) passe totalement sous silence l'interdiction de « *faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère* ». Pour l'auteur, cet interdit ne s'intègre pas dans la théorie générale de la souillure et de ce fait, rend cette dernière incomplète et insatisfaisante. J. Milgrom (1990) propose alors de mettre cet interdit en rapport avec l'opposition binaire vie-mort autour de laquelle s'organise le concept d'impureté rituelle. En effet, l'auteur explique que « *le lait de la mère, l'aliment qui entretient la vie de son petit, ne doit jamais être associé à sa mort* ».

D. Les lois alimentaires islamiques et l'ordre divin.

1. L'opposition fondamentale entre la vie et la mort

À l'instar de J. Milgrom (1990) pour la religion juive, M.H. Benkheira (1996) tente de montrer l'organisation binaire vie-mort du code de pureté musulman.

Mourir c'est passer de l'état de vivant à celui de mort. Or, en procédant à l'abattage rituel, l'homme fait franchir à l'animal la limite entre ces deux états bien distincts. Cette transition est gérée par l'homme par l'instauration de règles de mise à mort bien précises. C'est en suivant ce raisonnement que M.H. Benkheira place l'opposition entre la vie et la mort comme valeur centrale du rituel d'abattage musulman.

Selon l'auteur, elle apparaît d'autant plus fondamentale que le *fiqh* s'est particulièrement attaché à définir la limite précise qui sépare les deux états. Pour ce faire, les juristes ont été amenés à définir deux notions techniques importantes : les signes de la vie (*dalâ'il l-hayât*) et les parties vitales (*maqâtîl*).

En ce qui concerne les signes de vie, la victime doit en présenter au moins lors de sa mise à mort et ils sont au nombre de cinq : écoulement de sang en grande quantité, coups donnés au sol avec les pattes, clignement des yeux ; mouvements de la queue ; et respiration (*Qawânîn*).

À la suite des signes de vie, le *fiqh* énumère les parties vitales : les veines jugulaires (*awdâj*), le cerveau (*dimâgh*), les viscères (*hashwa*), les intestins (*musrân*) et la moelle épinière (*nukhâ*). Le terme *maqâtîl* utilisé pour désigner ces parties vitales, signifie littéralement « *les parties par lesquelles on tue l'animal* » (Benkheira, 1996). En découle alors la liste des blessures mortelles, à savoir : la section des veines jugulaires, l'épanchement de la cervelle et des viscères, la perforation des intestins⁹², et la section de la moelle épinière. Seule la première de ces blessures est reconnue comme licite.

⁹² Au sujet des intestins, le *fiqh* précise que la perforation doit se faire dans la partie la plus proximale où circulent les aliments et les boissons, soit l'intestin grêle et non dans le gros intestin où se trouvent les excréments (*raji* ').

2. L'indispensable médiation du rite

M.H. Benkheira (1996) maintient qu'il est indispensable de tenir compte du rituel de la mise à mort pour comprendre les interdits frappant les produits carnés. En effet le respect du code du rituel de l'abattage garantit la licéité des viandes en les rendant propres à la consommation. Or, pour M.H. Benkheira (1996), « *l'acte même de définition de la nourriture carnée licite constitue une opération de séparation ; ce qui est illicite est de ce fait classé comme mayta. Celle-ci n'est que la part d'ombre, le négatif du rituel* ». L'abattage rituel devient alors un procédé de classification : il permettrait à lui seul de distinguer les viandes pures des viandes impures.

Une telle interprétation du rite religieux permettrait *in extenso* de donner une interprétation de l'interdiction du porc ainsi que des autres interdictions carnées (hormis néanmoins celle du sang). Ainsi pour M.H. Benkheira (1996) la viande de porc serait illicite car « *le rituel est inefficace à en faire une victime licite* » : l'anatomie de l'encolure du porc fait que cet animal se prête difficilement à l'égorgement. Toutefois, le porc est une espèce nommément prohibée par le Coran, avant même sa mise à mort. Pour M.H. Benkheira il s'agit simplement d'une « *illusion d'optique si la règle qui sépare les espèces licites et illicites apparaît comme indépendante de la codification du rituel de l'immolation* ».

Même si cette thèse permet de justifier en partie l'interdit du porc et de la *mayta* en tant que « *chair d'une bête morte non rituellement* », elle laisse complètement de côté les espèces prohibées telles que le singe ou encore le chien qui pourraient pourtant être abattus rituellement.

3. Exclusion des sources de désordre

Pour A. Moussaoui (1990), les interdits alimentaires coraniques renvoient au même principe classificatoire que celui des interdits bibliques : c'est la raison pour laquelle « *les commentaires de M. Douglas à propos de la Bible sont dans une large mesure reductibles à l'endroit des interdits en Islam* ». Tout comme la Bible, le Coran établit un ordre des créatures que l'homme se doit de maintenir. Ainsi, tout élément inclassable par rapport à la classification donnée par le texte coranique devient source de désordre et est donc déclaré impur. Une fois de plus, cette thèse a surtout été utilisée pour justifier les interdits du porc et de la *mayta*, mais passe sous silence les autres interdits alimentaires.

a. Le porc

Les différentes écoles juridiques s'accordent sur l'ambiguïté taxinomique du porc. En effet, il s'agit d'un animal qui oscille entre domesticité et sauvagerie. Ayant conduit à la formation d'une espèce, *Sus domesticus*, la domestication du porc ne saurait être mise en doute. Toutefois les élevages de porc sont très hétérogènes et certains montrent une grande perméabilité avec la population sauvage telle qu'il n'est pas toujours évident de savoir « *si c'est le cochon qui s'ensauvage ou le sanglier qui se domestique* » (Digard, 2009). Rappelons en outre que l'espèce domestique *S. domesticus* et l'espèce sauvage *S. scrofa* sont interfécondes.

Le régime alimentaire du porc est également équivoque, c'est un omnivore. Il est de ce fait à cheval sur deux catégories (celle des herbivores et celle des carnivores).

De par son ambivalence, le porc peut difficilement prendre place dans les classifications culturelles islamiques. C'est alors ce qui justifierait son exclusion du système alimentaire musulman.

b. La mayta

Dans son article « *Chair illicites en Islam* », M.H. Benkheira (1996) montre qu'à l'instar de la viande de porc, la consommation de la *mayta*⁹³ est interdite puisqu'elle constitue une source de désordre dans l'idéal culturel islamique.

Pour ce faire, M.H. Benkheira (1996) commence par rappeler une des règles fondamentales du *fiqh*, celle du cas de force majeure (*hâl l-idtirâr*) : dans le cas où le fidèle craint pour sa vie, il n'est plus tenu à aucune obligation vis-à-vis des lois alimentaires : « *la nécessité fait loi* ». Cette règle concerne toutes les chairs animales : aussi bien la viande de porc que la *mayta*. Pour M.H. Benkheira l'existence d'une telle règle constitue la preuve que les chairs ne sont pas déclarées illicites « *en raison d'une impureté essentielle au règne animal* » mais que l'impureté qui leur est attribuée est directement liée à la manière dont l'animal est mort. On retrouve ici l'organisation binaire vie-mort chère à M.H. Benkheira. D'après l'auteur, l'impureté devient dans ces conditions « *une manière particulière de désigner la frontière entre le monde du vivant et le monde de la mort* ». L'interdit qui frapperait la *mayta* servirait donc à maintenir la division primordiale entre ces deux mondes et éviter toute confusion possible. Transgresser cet interdit, c'est rompre avec l'ordre divin établi et en ignorant la limite qui sépare la vie de la mort. Ainsi, le respect de cette opposition fondamentale entre la vie et la mort est à l'origine de la distinction entre la chair d'un cadavre et la viande propre à la consommation. Dès lors, « *la viande est licite parce qu'instituée : c'est-à-dire porteuse non de mort et de vie. Elle est également instituante, au sens où elle introduit les individus à cette séparation fondatrice entre la vie et la mort. Si on ne doit pas manger la chair d'une mayta ce n'est pas parce qu'elle comporte, un élément néfaste mais c'est en raison du désordre dont elle est porteuse* » (Benkheira, 1996).

4. Une classification basée sur la domesticité des espèces

Toutefois M.H. Benkheira (2000) émet quelques réserves quant à la transposition du modèle de l'anthropologue britannique dans le cadre des lois alimentaires islamiques. S'il peut expliquer en partie l'interdit du porc et de la *mayta*, son application à l'ensemble du champ alimentaire islamique se heurte à quelques difficultés : « *il apparaît très vite que l'explication proposée par M. Douglas (1971) pour rendre compte des interdits bibliques – un animal est tabou dès lors qu'il ne correspond pas parfaitement à sa classe – ne tient pas dans le cadre de l'islâm* ».

En effet, à la différence du texte biblique, le Coran n'est que très peu loquace sur les interdits alimentaires ; seul le porc y est explicitement exclu. Les commentateurs restent également silencieux sur le sujet. La littérature juridique devient alors une source d'information intéressante. Toutefois l'ampleur et la complexité des textes, ainsi que les désaccords entre les écoles (et parfois même les auteurs), ne facilitent pas la tâche. Ainsi, dans le cadre des études islamiques, il apparaît pour M.H. Benkheira (2000) d'autant plus difficile

⁹³ Rappelons avant toute chose, la définition de *mayta* donnée par M.H. Benkheira (1996) : « *La mayta désigne un état, qui résulte de l'absence d'une ou de plusieurs conditions du rituel* ».

de « *trouver le principe qui permet d'ordonner et du même coup de donner du sens à ces listes animalières, à première vue hétéroclites* ».

Dans un premier temps, M.H. Benkheira reprend l'étude d'E. Leach (1958) qui propose de répartir les animaux en trois grandes catégories, en fonction de leur degré de proximité avec les hommes. Il en conclut que les animaux interdits sont ceux qui sont, soit trop proches, soit trop éloignés de l'homme. Dès lors, la relation entre l'homme et l'animal apparaît comme fondamental dans la compréhension des lois alimentaires islamiques.

Cette thèse permettrait d'expliquer l'interdit du porc et de certaines espèces domestiques.

a. La proximité des animaux domestiques avec l'homme

Comme nous l'avons évoqué dans la première partie, l'Islam interdit toute une famille d'animaux domestiques indispensables à l'homme. Les ânes domestiques, les chevaux ou encore les mulets se voient donc exclus de la consommation puisque destinés à servir de montures. « *Tout se passe comme si se nourrir d'un animal domestique, être intime et en même temps étranger, si proche et foncièrement autre, revenait à assimiler une partie de soi* » (Assouly, 2002). O. Assouly pose alors le problème de « *l'ingratitude de l'homme* » envers les animaux qui lui fournissent des services.

Pour comprendre les lois alimentaires islamiques, M.H. Benkheira (2000) propose de placer l'homme au centre du système. Dans cette perspective, les animaux domestiques deviennent symbole de l'empreinte de l'homme sur l'animal.

In extenso, l'animal domestique devient la pierre angulaire du modèle alimentaire islamique puisqu'il porte en son espèce l'empreinte de l'homme. Or, pour M.H. Benkheira (2000) « *le paradoxe est que c'est pour cette raison précisément qu'ils peuvent fournir les victimes préférentielles dans les sacrifices* ». En effet, « *sur le plan symbolique, ils jouent dans le système de rituel musulman le rôle d'un modèle, qui permet de statuer sur les espèces non domestiques* ».

b. L'ambiguïté du porc

Il semblerait qu'il faille davantage chercher les motifs fondamentaux de l'interdiction du porc dans son statut équivoque. Il ne s'agit pas de l'ambiguïté abstraite de la classification biblique mais d'une ambiguïté concrète étroitement liée à sa place au sein des animaux domestiques. Le porc semble effectivement se situer dans une zone liminaire entre les hommes et les animaux : « *il évolue entre la proximité et le danger, le sauvage et le familier, la ressemblance et l'étrangeté* » (Pastoureau, 2009). Il est à la fois végétarien et carnivore, symbole de fécondité ou de mort. « *Cousin* » de l'homme par sa morphologie et son régime alimentaire, il peut se révéler cannibale et anthropophage.

Dès lors, pour M. Pastoureau (2009) « *le cousinage biologique entre l'être humain et le cochon* » apparaît comme la raison « *la plus fondée* » pour expliquer le tabou qui frappe le porc.

Depuis l'Antiquité, cette proximité biologique est déjà bien connue. Aristote, le premier, souligne les ressemblances anatomique et physiologique entre l'homme et le porc.

Au Moyen Âge, les écoles de médecine procèdent à la dissection de la truie ou du verrat pour enseigner l'anatomie humaine⁹⁴.

L'idée de cousinage perdure au fil des siècles. Aujourd'hui encore le porc constitue un modèle scientifique de choix pour l'étude du corps humain. En effet, il est actuellement utilisé à visée chirurgicale (valves aortiques) et pharmaceutique (production d'héparine, d'insuline).

La parenté anatomique entre l'homme et le porc n'est pas seulement interne ; elle est aussi externe. En effet, le comportement de ce dernier n'est pas sans rappeler certains traits de la physionomie humaine : *« animal sociable, joueur, éveillé [...], capable d'affection et d'émotion, manifestant ses joies et ses peurs, le cochon se comporte souvent comme l'être humain »*.

Face à cette indéniable proximité, M. Pastoureau (2009) se pose la question de savoir si *« le tabou ne serait-il pas né le jour où l'homme a découvert que la chair du cochon avait la même saveur que la chair humaine ? »*. Cette *« proximité de goût »* est confirmée et soulignée par certains témoignages modernes et contemporains.⁹⁵

En conclusion, pour M. Pastoureau (2009), *« manger du porc c'est, plus ou moins, être cannibale. Biologiquement et symboliquement, le cochon est un cousin de l'homme. Un cousin identifié comme tel depuis des époques très anciennes, mais un cousin resté longtemps mal aimé, rejeté, humilié »*.

V. Théorie de l'influence étrangère

« Toutes les religions forment le même vœu et nourrissent au fond le même espoir : être une religion unique, incomparable, différente de toutes les autres, à savoir la première des religions, l'unique, enfin affranchie des croyances et des reliquats des autres cultes » (Assouly, 2002). Malgré cette résolution religieuse, il est indéniable que les rituels alimentaires exercent les uns sur les autres des influences déterminantes en terme de législation. En effet, *« l'histoire d'une prohibition alimentaire est souvent faite d'emprunts, de compilations et de divisions »* (Assouly, 2002). Entre rupture et continuité, nous tenterons dans cette partie d'exposer les différents liens qui peuvent unir différents monothéismes.

⁹⁴ La dissection du corps humain est interdite par l'Église, c'est donc le porc qui le remplace dans un but pédagogique.

⁹⁵ M. Pastoureau (2009) évoque le témoignage des « survivants des Andes », seize rescapés d'un tragique accident d'avion survenu en 1972 dans la cordillère, condamnés à manger la chair de leurs compagnons décédés pour ne pas mourir de faim.

A. Identités religieuses et reprises

1. Judaïsme et influence étrangère

D'après W. Eichrodt (1933), « aucune culture ne peut se créer à partir de rien »⁹⁶. À partir de ce postulat, la théorie de l'influence étrangère a été reprise par plusieurs auteurs qui ont tenté de démontrer que la législation alimentaire hébraïque était en partie constituée d'emprunts aux populations voisines. Le professeur Hooke et ses collègues (1933) ont, par exemple, démontré la reprise par la religion juive de certains rites d'adoration des Cananéens.

A. Lods (1969) partage également cet avis et affirme qu'il faut remonter jusqu'à la période présémitique pour retrouver chez les Cananéens des prohibitions comparables à celles de la loi juive : « *Le porc qui avait été sacrifié et consommé librement aux temps présémitiques, comme le prouvent de nombreux os trouvés à Guezer, dans la couche néolithique, était tabou pour les Sémites de Syrie, à l'époque historique. Les uns le tenaient pour impur, les autres pour sacré* ».

De même, il semblerait que certaines prescriptions hébraïques aient déjà été prosrites par les habitants de l'Égypte ancienne. En effet, pour J. Soler (1971), « *il est vraisemblable que les Hébreux nomades avaient déjà des interdits alimentaires, mais, à s'en tenir à l'Histoire biblique, c'est seulement après l'Exode, comme s'ils prenaient modèle sur la civilisation égyptienne, qu'ils font entrer la nourriture dans la définition de leur peuple* ».

2. Influences exercées par les courants chrétiens et judéo-chrétiens sur la genèse du Coran

La question des influences exercées par les courants judéo-chrétiens sur la genèse du Coran est très controversée et soumise à de nombreuses polémiques. Elle ne sera donc traitée que de manière superficielle dans cette partie et nous essayerons de dégager les principaux arguments.

a. Les musulmans et le Judaïsme

Les prescriptions alimentaires coraniques sont présentées par rapport à deux interlocuteurs principaux : les Juifs et les païens d'Arabie. Dans un premier temps, intéressons-nous au premier de ces interlocuteurs. Les interdictions énoncées dans l'Ancien Testament, très complexes et nombreuses, sont considérées par le Coran comme un châtement infligé aux Juifs pour les punir de leur iniquité et de leur désobéissance à Dieu :

« Nous avons interdit aux Juifs d'excellentes nourritures. Qui leur étaient permises auparavant. C'est à cause de leur prévarication. Parce qu'ils se sont souvent écartés du chemin de Dieu. Parce qu'ils ont pratiqué l'usure qui leur était pourtant défendue. Parce qu'ils ont mangé les biens des gens. Nous avons préparé un châtement douloureux. Pour ceux d'entre eux qui sont incroyables »

Coran, IV, 158-160.

⁹⁶ Cité par Douglas (1971).

Que ce soit par rapport aux rites païens ou à la législation hébraïque, les lois alimentaires coraniques se veulent plus souples et plus simples. Le Coran ne conserve que quatre grandes catégories d'aliments prohibés ; et pour trois d'entre elles (à savoir la bête morte, la bête dédiée aux idoles et la bête qui n'a pas été vidée rituellement de son sang) il suit essentiellement les orientations chrétiennes de l'époque. L'interdiction du porc correspond naturellement à la dernière catégorie. La question de l'origine de cet interdit est vaste et épineuse, de nombreuses thèses ont été soutenues dont celle de l'influence étrangère qui nous intéresse ici. Pour certains auteurs, la prohibition de la viande de porc aurait été inspirée par l'interdit biblique. Pour d'autres, il s'agit davantage d'une concession aux habitudes des Arabes du Hedjaz (Ferrier, 1994). Nous pouvons également ajouter que l'interdiction du porc se retrouvait dans des communautés judéo-chrétiennes encore existantes à l'époque, et aussi dans le Christianisme éthiopien, qui selon la tradition islamique, aurait été en contact avec les premiers musulmans dès le début de la prédication du Prophète (Fabre-Vassas, 1994). Certains auteurs vont même jusqu'à suggérer que l'interdiction du porc serait en fait le reflet d'une version originelle du décret apostolique, celle de la *porneia*. (Philonenko, 1967).

L'Islam semble donc montrer un certain parallélisme avec les deux autres religions monothéistes.

b. Musulmans et Christianisme

Dans un premier temps, les chrétiens ne sont jamais perçus comme des antagonistes ou même une menace lorsqu'il est question des lois alimentaires dans le texte coranique. Au contraire, le texte semble parfois même s'inscrire dans la continuité du Christianisme. Pour illustrer cette idée, citons les paroles de Jésus dans le Coran :

« Me voici confirmant ce qui existait avant moi de la Torah et déclarant licite pour vous une partie de ce qui était interdit »

Coran, III, 50.

De plus, la conception coranique de la nourriture semble faire écho aux principes pauliniens : à l'exception du porc, tout animal est licite et pour pouvoir être consommé par l'homme il doit avoir été abattu selon des rites spécifiques. Il existe donc indéniablement des homologies entre le Christianisme et l'Islam.

La théorie de l'influence étrangère a particulièrement été utilisée pour justifier l'interdiction du porc dans les religions juive et musulmane. De par son rôle emblématique et sa forte stigmatisation, de nombreux auteurs se sont penchés sur l'origine de sa prohibition, l'infléchissant tantôt vers la rupture, tantôt vers la reprise. Cette thèse appliquée à l'interdit du porc a suscité de nombreuses polémiques et est de fait très largement documentée. Nous allons, dans la partie qui suit, tenter d'en dégager les principales lignes directrices.

3. Influences étrangères et interdiction du porc

a. Géographie et appréciation du porc

Les premières traces de la domestication du porc remontent au VII^e millénaire avant notre ère au Turkestan et en Asie Mineure (Pastoureau, 2009). Le porc a ensuite connu une expansion rapide en Eurasie, et au III^e millénaire, il est présent dans tout le pourtour méditerranéen.

Dans l'Antiquité, les communautés indo-européennes de l'Ouest l'apprécient tout particulièrement : sa viande est très prisée et il jouit d'un rang élevé au sein des animaux en raison de son rôle sacrificiel primordial. Qui plus est, le porc est souvent représenté de manière positive dans la mythologie gauloise, germanique, latine, et, dans une moindre mesure, dans la mythologie grecque (Sergent, 1999).

À l'inverse, la viande de porc est fortement dépréciée dans les mondes sémitique, hittite, sumérien et égyptien où elle fait l'objet de tabous alimentaires. Ce mouvement de dévalorisation va jusqu'en Asie et est particulièrement présent en Inde. Les porcs ne sont reconsidérés qu'en Extrême-Orient où sa chair est particulièrement appréciée par les hommes. Leur expansion connaît ensuite une apothéose en Océanie : les porcs y vivent en étroite symbiose avec les hommes, ils deviennent alors un symbole et constituent une ressource alimentaire de premier choix.

En ayant esquissé sommairement les grandes lignes géographiques, on remarque que le berceau des religions monothéistes coïncide avec le point fort de l'aversion pour le porc. Il semblerait donc que l'interdit religieux juif et musulman soit né dans un environnement fortement hostile aux suidés. Intéressons nous donc plus précisément à cet environnement.

b. Histoire du porc dans le Proche-Orient ancien : de la domestication au dégoût

i. Situation en Mésopotamie

Bien que largement consommé par les Hittites, les Sumériens et les Babyloniens, le porc suscite peu à peu au sein de ces communautés des signes de répugnance. L'élevage de porc est omniprésent dans la Mésopotamie et l'Anatolie du II^e millénaire, il est alors largement utilisé pour la production de viande et pour les sacrifices. Néanmoins, plusieurs écrits datant de cette époque montrent que le porc a tendance à se voir attribuer une certaine impureté, tendance qui va s'accroître au cours du premier millénaire avant notre ère. Un texte néo-assyrien est évocateur : « *Le porc n'est pas pur [...] couvrant de boue son derrière, rendant les rues (mal)odorantes, polluant les maisons. Le porc n'est pas adéquat pour le temple, manque de sens, n'est pas autorisé à errer sur le pavé, une abomination pour tous les dieux...* »⁹⁷.

Des prescriptions concernant l'élevage de porc et sa consommation apparaissent alors progressivement. Citons l'exemple du personnel des temples hittites qui dans leurs instructions devaient interdire aux porcs l'accès à la cuisine du temple (Mouton, 2004). Dans certains cas, la consommation de viande de porc semble même avoir été interdite aux prêtres

⁹⁷ Cité par Villard (2006).

(Mouton, 2006). Enfin, en Mésopotamie, la viande de porc fait partie des aliments dont il faut s'abstenir avant de se rendre au temple les jours de cérémonies religieuses (Van der Toorn, 1898).

ii. *Situation en Égypte ancienne*

Les historiens ont mis en évidence une situation similaire en Égypte ancienne. Bien que cet animal soit relativement peu utilisé pour les sacrifices, les données archéologiques militent en faveur d'une consommation assez importante de sa chair.

L'image dominante du porc dans la religion égyptienne est négative. Il est effectivement associé à Seth, divinité du mal, souvent représenté par un porc noir dévorant la lune et poursuivant son frère Osiris. Un autre récit raconte que Seth s'était également transformé en porc noir pour blesser l'œil d'Horus. Notons toutefois l'existence d'une représentation positive des suidés : il s'agit de la représentation de la déesse Nout, figure tutélaire du ciel et mère des astres, en truie avec ses petits. Cette connotation positive du porc sur le plan religieux reste anecdotique (Pastoureau, 2009).

Avec le temps, le statut symbolique du porc semble s'être progressivement dégradé comme en témoignent les écrits d'Hérodote, « *Le porc passe chez les Égyptiens pour une bête impure. Qui en frôle un au passage va aussitôt se plonger dans le fleuve tout habillé ; de plus, les porchers, quoique Égyptiens de naissance, sont seuls en Égypte à ne pouvoir entrer dans aucun temple ; personne ne consent à donner sa fille en mariage à un porcher, ni à prendre femme chez eux : ils se marient entre eux* »⁹⁸. L'auteur ajoute que par la suite, les Libyens se sont également abstenus de consommer la viande de porc⁹⁹. Certains textes anciens témoignent, en outre, de l'existence pour les prêtres de certains cultes égyptiens leur interdisant de consommer de la chair porcine. Plutarque indique que cet interdit concernait par exemple les prêtres d'Isis¹⁰⁰ et va même jusqu'à affirmer que les Égyptiens considéraient la viande de porc comme un aliment immonde. Ce rejet proviendrait en partie d'une vieille croyance pour laquelle le lait des truies était un vecteur de la lèpre. Toutefois, en raison de son association à Seth, le porc était sacrifié et mangé une fois par un an lors d'une nuit de pleine lune¹⁰¹.

De nombreuses fouilles archéo-zoologiques ont été réalisées sur plusieurs sites palestiniens et les données recueillies permettent également d'apporter des éléments de réponse au problème de l'origine de l'interdiction du porc. Il apparaît que, durant le Chalcolithique et le début de l'Âge de bronze (4500-2000 av. J.-C.), le porc était fortement présent dans les zones humides contrairement aux zones arides où il était bien moins représenté. Lors de l'Âge de bronze moyen et final (2000-1200), il est encore très présent mais ses restes sont toutefois beaucoup plus rares que ceux des ruminants domestiques. Enfin la consommation du porc en Palestine devient extrêmement faible durant l'Âge du fer (1200 – 586 av. J.C.). La plupart des sites israélites et cananéens contiennent effectivement des ossements de porc en proportion infimes, généralement inférieurs à 1 % (Hesse, 1990).

⁹⁸ Histoire, II, 47 ; cité par Pastoureau (2009).

⁹⁹ Histoire, IV, 186 ; cité par Pastoureau (2009).

¹⁰⁰ Isis et Osiris, 5 ; cité par Pastoureau (2009).

¹⁰¹ Isis et Osiris, 8, cité par Pastoureau (2009).

Dans ce contexte, les prohibitions du Lévitique et du Coran acquièrent une toute autre signification. Elles se présentent comme une rationalisation et une systématisation d'une tendance culturelle existante dans la région. La prise en compte du contexte régional permet d'aborder sous un autre angle les classifications alimentaires biblique et coranique.

Les arguments évoqués pour soutenir cette thèse contrecarrent l'idée que le moteur de la dépréciation du porc provient d'une ambiguïté classificatoire par rapport à l'ordre créationnel.

B. Identité et négation

1. Une lutte active contre les rites païens

Comme nous l'avons déjà mentionné dans la première partie, le rejet des cultes polythéistes est omniprésent dans les textes religieux. Certains auteurs ont donc cherché à relier l'instauration de prohibitions alimentaires à cette volonté de rupture totale avec le paganisme. Pour ce faire, ils ont étudié les lois alimentaires des religions monothéistes à la lumière des coutumes païennes en vigueur lors de leur implantation.

a. Les juifs et les Cananéens

L'Ancien Testament se montre particulièrement virulent dans sa critique du paganisme. Pour tenter de comprendre cette virulence, il est intéressant de rappeler le contexte démographique régnant lors de l'arrivée des Hébreux en Terre d'Israël.

Si l'on se réfère au Deutéronome, Dieu a attribué aux Hébreux une terre sur laquelle résidaient déjà sept nations : « *les Hittites, les Guirgachites, les Amorrhéens, les Cananéens, les Perizzites, les Hiwwites et les Jébuséens* ».

Rappelons alors rapidement la signification de ses appellations. Les *Hittites* étaient les habitants de l'ancien empire hittite, en Asie Mineure, immigrés en Canaan. L'appellation hittite a également improprement été employée pour désigner les populations non sémitiques. Les *Guirgachites*, quant à eux, étaient un peuple peu connu et qui étaient présentés dans les textes égyptiens comme vassaux alliés des *Hittites*. Les appellations *Amorrhéen* et *Cananéen* servaient à désigner de manière générale les habitants de la Palestine avant l'arrivée des Israélites. Enfin, les *Perizzites* et les *Hiwwites* étaient les populations agricoles des montagnes du centre de la Palestine ; et les *Jébuséens* les membres du clan qui tenaient la région de Jérusalem. Bien que présentées comme « *plus nombreuses et plus fortes* » par le texte biblique, certains auteurs s'accordent à dire que ces nations correspondaient en fait à de petites tribus isolées dont la pratique de cultes païens restait anecdotique. Mais malgré cette présence discrète, les polythéistes furent rapidement perçus comme une menace à écarter.

Le chapitre VII du Deutéronome, intitulé « *Israël doit exterminer les Cananéens et faire disparaître leurs idoles* » est particulièrement représentatif de l'esprit belliqueux du peuple juif à l'égard du paganisme. En effet, dans cette partie Dieu ordonne aux Hébreux de livrer une véritable guerre aux Cananéens. Leurs rites païens doivent être mis à mal par la force :

« Mais voici comment vous agirez avec eux : leurs autels, vous les abattrez ; leurs stèles, vous les briserez ; leurs pieux sacrés¹⁰², vous les trancherez ; et leurs statues, vous les brûlerez par le feu »

Deutéronome, VII, 5.

La cohabitation entre les deux peuples semble alors impossible : l'éradication du paganisme implique nécessairement la disparition du peuple qui le pratique. Ainsi le peuple d'Israël pourra de manière certaine se préserver de la tentation d'oublier Dieu et de suivre d'autres divinités. Cette méthode radicale permettra à l'avenir d'éviter des résurgences de cultes fétichistes comme lors de l'épisode du veau d'or¹⁰³. L'établissement de règles minutieuses, telles que les règles de la *cachérouth*, qui exigent vigilance et circonspection sont alors perçues par certains auteurs comme un moyen de lutter contre de telles pratiques illicites et donc par extension de préserver le peuple juif contre les influences étrangères. Maïmonide (1190) par exemple adopte la thèse selon laquelle les prescriptions alimentaires ont pour objet une rupture totale avec la culture païenne. Dans son *Guide des Égarés*, il explique par exemple qu'il est interdit aux juifs de cuire le chevreau dans le lait de sa mère puisqu'il s'agissait en fait d'un rite religieux des Cananéens. En effet, d'après certains écrits ougaritiques, à Canaan, la cuisson du chevreau dans le lait maternel servait à la préparation de charmes ainsi qu'à la célébration de la fécondité.

b. Les musulmans et les païens d'Arabie

À l'instar de l'Ancien Testament, le Coran se livre à une critique de tout ce qui se rattache au culte païen : les sacrifices, les croyances et plus particulièrement leurs nourritures. En effet, les nourritures idolâtres sont condamnées avec virulence par le texte coranique qui interdit explicitement et à maintes reprises, la consommation d'animaux sacrifiés pour une divinité particulière (sourates V, 103-104 et VI, 138). La volonté d'unification des pratiques par rapport aux usages païens apparaît alors comme primordiale dans la réforme alimentaire coranique. Replaçons nous une fois de plus dans le contexte de l'époque. Tout comme pour le peuple Juif, les idolâtres sont perçus comme une menace par les musulmans en s'opposant à l'implantation de l'Islam.

c. Le souci de diffuser la nouvelle religion

Le refus catégorique des cultes polythéistes apparaît comme caractéristique des religions monothéistes. En devenant assimilés à un ensemble de gestes profanes, les cultes étrangers vont ainsi être discrédités. Le monothéisme s'érige alors en âge d'or religieux par opposition aux superstitions païennes.

Lors de son implantation en Palestine, le Judaïsme constitue la seule religion monothéiste sur le territoire. Il doit alors s'imposer face au paganisme.

¹⁰² Les « *pieux sacrés* » font référence aux emblèmes d'Achéra (grec : Astarté), déesse cananéenne de la fécondité et de l'amour.

¹⁰³ Las d'attendre Moïse qui s'entretient avec Dieu sur le mont Sinaï, le peuple Hébreu, sous la direction d'Aaron, se fabrique une idole à laquelle il rend un culte. Or, le choix du veau fait écho à la tradition cananéenne qui avait également comme habitude de prendre cet animal comme représentation idolâtrique de la divinité.

La religion islamique quant à elle naît au milieu de communautés judéo-chrétiennes et païennes. En vantant les mérites du monothéisme, l'Islam promeut paradoxalement les religions juives et chrétiennes. Dans le Coran, Mahomet fait d'ailleurs, à plusieurs reprises, référence aux « Gens du Livre » dont il reconnaît les préceptes. Néanmoins, à l'époque l'influence des communautés juives et chrétiennes était négligeable comparée à celle des tribus païennes. Ces dernières étaient effectivement solidement implantées sur le territoire, et de par leurs mœurs et coutumes très vivaces, elles représentaient la principale menace. La mention des « Gens du Livre » dans le texte coranique n'en n'est pas moins préjudiciable à l'expansion de l'Islam. Soucieux de déloger les païens locaux, Mahomet prescrit certaines pratiques alimentaires communes au Judaïsme dans le but de convertir à l'Islam les tribus juives présentes autour de La Mecque. Cette reprise des lois alimentaires constitue incontestablement un acte stratégique. La constitution d'une grille d'interdits alimentaires en partie commune constitue un facteur de cohésion pour la nouvelle communauté de croyants. À l'instar du Christianisme cette grille se doit, en outre, d'être plus sommaire afin d'inciter les juifs à se convertir à la nouvelle religion. L'établissement des lois alimentaires devient donc un acte stratégique à double objectif : l'éradication du paganisme et la conversion des juifs.

Ainsi les lois alimentaires deviennent un moyen de lutte contre la propagation des rites païens. Mais pourquoi alors certains de ces rites étaient-ils admis par les religions monothéistes ? Tel est le paradoxe soulevé par M. Douglas (1971). L'exemple le plus frappant est celui du sacrifice couramment pratiqué par les tribus païennes et en même temps placé au centre des religions juive et musulmane. Maïmonide tente d'apporter une réponse à ce problème : le sacrifice constitue en fait un rite de transition. Il est certes regrettable puisqu'hérité des païens mais il est à la fois nécessaire car les Hébreux ne pouvaient être coupés trop brutalement des coutumes qui furent un jour les leurs. Le sacrifice constitue une sorte de concession à leur passé impie. M. Douglas (1971) remarque alors une contradiction dans les dires de Maïmonide qui, dans des œuvres postérieures, affirmera au contraire que le sacrifice constitue l'acte le plus important de la religion juive.

La théorie de l'influence étrangère pour justifier les lois alimentaires a souvent été reprise par différents auteurs et selon M. Douglas (1971) elle a été infléchie « *d'un côté ou de l'autre selon les besoins du moment* ». En effet, cette thèse représenterait Israël « *tantôt comme une éponge, tantôt comme un repoussoir* » des cultures étrangères.

C. Le Christianisme, entre reprises et ruptures

En dépit de la volonté d'abroger les interdits alimentaires hébraïques, les chrétiens perpétuent durant plusieurs siècles des obligations de l'Ancien Testament. Nous avons effectivement évoqué dans la première partie la résurgence au cours de l'histoire chrétienne de bon nombre de lois alimentaires juives. Cette réémergence, sous forme originelle ou revisitée témoigne en quelque sorte de l'existence de points d'ancrage du Christianisme à l'intérieur du Judaïsme.

Depuis ses débuts, l'identité alimentaire chrétienne s'est façonnée dans un rapport d'opposition avec le modèle hébraïque. Néanmoins, la rupture n'est jamais franche et les Christianisme adopte à bien des égards une attitude ambiguë envers le Judaïsme.

a. L'ambivalence du régime carné chrétien

i. *Le végétarisme monacal*

De nombreux moines chez les gnostiques, les manichéens ou encore les Pères du désert ont pendant longtemps exclu la chair animale de leur régime alimentaire. Ils se nourrissaient majoritairement de végétaux et exceptionnellement de produits d'origine animale dérivés (œufs et fromages) ou encore de poissons. Ces moines végétariens considéraient la viande comme une matière abominable, l'« *ennemi charnel de l'esprit* ». D'ailleurs le mot *carnis*, la « viande » sert également à désigner le corps. Pour O. Assouly (2002), ce végétarisme chrétien est ambiguë vis-à-vis du Judaïsme : « *il est à la fois rupture et reprise* ». En effet, ce régime rompt avec le régime carné hébraïque dans lequel la consommation de chair animale- même si elle est règlementée-, est autorisée ; et en même temps l'exclusion de toute viande du régime chrétien évite toute transgression des lois alimentaires juives. Ainsi, selon O. Assouly (2002) « *sous une apparence de renouveau, le végétarisme chrétien élargit le cercle des espèces animales proscrites et porte à son comble ce dont il voulait s'émanciper* ».

ii. *L'obligation de la consommation de chair animale*

Le végétarisme chrétien est contestable d'un point de vue théologique : il va effectivement à l'encontre de l'Acte des Apôtres dans lequel Dieu impose à Pierre de tuer et de se nourrir de tous les animaux. En outre, comme nous venons de le voir, ce régime ne permet pas à l'identité alimentaire chrétienne de s'affranchir de la tutelle juive. C'est sans doute par souci de rejet des ascendances hébraïques, que l'Église va inciter ses fidèles à consommer de la viande de toute sorte en faisant abstraction des critères de pureté de la Loi mosaïque. Les chrétiens végétariens sont rappelés à l'ordre : « *Vous m'avez écrit que plusieurs de nos frères s'abstiennent de manger de la viande, comme d'une chose impure. Cela est clairement contre la foi et la sainte doctrine* »¹⁰⁴. Ceux pour qui le caractère immonde des viandes tient de l'impureté intrinsèque à l'espèce animale – tels que les encratites et les manichéens, sont jugés comme hérétiques. En 314, les prêtres et les diacres sont obligés par le concile d'Ancyre à consommer de la viande au moins une fois, sous peine d'exclusion. Le concile d'Antioche au III^e siècle appelle les adeptes à se rassasier de la viande de porc « *qu'exècre la charnelle synagogue* ». Les prescriptions alimentaires ne sont définitivement abolies qu'au Ve siècle par le Symbole antipriscillien qui déclare comme anathème tout fidèle qui s'abstient de consommer de la chair des oiseaux, non dans un but pénitentiel, mais parce qu'il considère l'espèce comme impure.

iii. *L'eucharistie, entre reprise et rupture*

Pour O. Assouly (2002), l'instauration du saint sacrement eucharistique par l'Église catholique s'inscrit dans cette volonté d'émancipation du Christianisme par rapport au Judaïsme. Toutefois, il s'emploie à montrer avec l'exemple de ce nouveau rituel chrétien que « *ni la reprise, ni la rupture ne peuvent être absolues* ».

S'abreuver du sang et manger la chair du Christ sont des actes qui rompent avec tous les préceptes judaïques. Le Christianisme inverse de la sorte la configuration classique : le sang n'est plus liée à la mort du Christ mais à sa résurrection. Malgré cette apparence

¹⁰⁴ Saint Augustin, *Ad inquisitiones Januarii*, XX, cité par Assouly (2002).

transgression de l'interdiction juive de consommer le sang, le Christianisme n'en reste pas moins conforme aux enseignements de l'Ancien Testament. En effet, le sang versé ne l'est pas en pure perte : en engendrant la vie il reste le principe fondamental à l'origine de la vie. En outre, le saint sacrement réactive les rites d'ingurgitation du sang propres au paganisme.

L'Eucharistie ne se contente pas de revisiter l'interdit biblique concernant la consommation de sang, il déplace également l'objet du sacrifice : le corps de l'animal est remplacé par celui de l'homme. Pour O. Assouly, ce dernier devient le support « *d'une série d'actes se rattachant de près ou de loin à l'alimentation : jeûne, éventail de nourritures restreint, abstinence, mortifications, pénitence, isolement* ». Désormais l'homme n'exprime plus son degré de dévotion par le sacrifice d'animaux mais par le sacrifice de sa personne.

En célébrant notamment le sacrifice du Christ pour le salut des hommes, l'Eucharistie est parfois perçue comme une célébration régressive. En effet la mort du Christ renvoie au sacrifice d'un homme à la place des autres et donc *in extenso* aux sacrifices humains. Or, la commémoration sacrificielle est centrale dans l'Eucharistie. En témoigne par exemple l'étymologie du mot hostie, du latin *hostia*, qui signifie littéralement « *victime pour le sacrifice* ». De même, lors de La Cène, le Christ est présenté par Paul comme l'agneau pascal offert pour le sacrifice de la Pâque. De même que le rite d'ingurgitation du sang, cet aspect de l'Eucharistie réactive certains rites païens au cours desquels les dieux étaient d'une certaine manière ingurgités.

La réalité du saint sacrement, c'est-à-dire la présence réelle du sang et du corps du Christ, est discutée dès le Moyen- Âge et oppose réalistes et symbolistes, protestants et catholiques. En effet, les protestants rejettent de manière catégorique le principe de transsubstantiation¹⁰⁵ dont le caractère barbare fait du saint sacrement un rite odieux synonyme de cannibalisme¹⁰⁶. Le Concile de Trente explicite et officialise en 185 le dogme de la transsubstantiation pour l'Église catholique romaine : « *1. Si quelqu'un nie que, dans le très saint sacrement de l'Eucharistie, soient contenus vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang conjointement avec l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et, par conséquent, le Christ tout entier, mais s'il dit qu'ils n'y sont qu'en signe ou en figure ou par leur vertu, qu'il soit anathème* ». Ces Extraits du Canon sur le très saint sacrement de l'Eucharistie montrent qu'il ne s'agit en aucun cas d'un symbole et qu'il ne saurait être interprété au sens figuré. La doctrine de l'Église sur l'Eucharistie n'est définitivement fixée que bien plus tard, en 1215, à la suite d'un concile réuni par le pape Innocent III. Il est alors décrété officiellement que, grâce au principe de transsubstantiation, le pain et le vin s'apparenteraient physiquement au corps et au sang du Christ. Ainsi, pour O. Assouly (2002), « *avec le dépassement du symbolisme, la volonté de transgresser l'interdit*

¹⁰⁵ Pour les catholiques, la transsubstantiation correspond littéralement, à la conversion d'une substance en une autre. Sur le plan religieux le terme désigne la conversion réelle du pain et du vin en Corps et Sang du Christ lors de l'Eucharistie. Ne subsistent alors du pain et du vin que leurs caractéristiques physiques (texture, goût, odeur).

¹⁰⁶ Citons par exemple les propos de R. Scott, protestant anglais, au sujet de l'Eucharistie : « *Les papistes n'ont pas honte de jurer qu'avec leurs mains charnelles ils déchirent sa substance humaine, la brisant en petits morceaux ; et qu'avec leurs dents ils broient sa peau et ses os (...) finalement à la fin de leur sacrifice (comme ils disent) ils le mangent cru et avalent jusque dans leurs entrailles chacun de ses membres et parties* ». (Extrait de son ouvrage intitulé *The Discoverie of Witchcraft* (1854), cité par Berheim, 1992).

biblique sur le sang ne fait plus aucun doute ». Il ajoute qu'en raison de « la virulence de l'opposition », l'Eucharistie « reflète une volonté si farouche de rupture que le nouveau rituel semble incapable d'exister en dehors de sa puissance de négation ».

Pour conclure, nous citerons ces propos d'O. Assouly (2002) : *« L'identité religieuse se forge dans une histoire qu'elle s'attache immédiatement à détruire. Son succès –si tant est que ce terme a ici une quelconque pertinence- se mesure à sa capacité à digérer des pratiques étrangères sans jamais se compromettre, voire en se consolidant. Aucune religion n'est à l'abri de ces emprises ou d'une puissance d'envoûtement dont d'autres savent également jouer. Aucune d'entre elles ne naît sur une terre vierge. Religieux ou pas, les repas servis résultent de ces métissages. La table est une mosaïque décidément relative ».*

D. Théologie de la séparation

Même si toutes les religions partagent la même volonté de rompre avec les autres croyances, le Judaïsme occupe une place à part, en ce sens qu'il fait entrer la rupture dans la définition même de son peuple. De nombreux exégètes se sont penchés sur la question et défendent la théorie selon laquelle le principe de séparation serait à l'origine, non pas seulement des lois alimentaires, mais de l'ensemble du système législatif hébraïque.

1. Le Judaïsme, la religion de la coupure

a. Le peuple hébreu, un peuple de coupure

L'histoire du peuple d'Israël, telle que la raconte l'Ancien Testament, s'est construite dans la séparation.

La première coupure a lieu sur le mont Sinaï, lorsque Dieu délivre les tables de la Loi à Moïse. Il s'agit là d'une alliance qui ne vaut que pour un unique peuple, celui des Juifs :

« C'est moi Yahvé, votre Dieu, qui vous ai distingués d'entre les peuples »

Lévitique, XX, 24-25.

Séparé des autres nations par la main de Dieu, le peuple juif devient le peuple élu. Or, *« de la coupure naît la différence, condition de la signification »* (Soler, 1973). Pour conserver leur statut de peuple élu, les Hébreux doivent désormais se distinguer des autres hommes, qui eux n'ont pas bénéficié de cette élection divine. Dans ce contexte, l'instauration de lois religieuses constitue le moyen privilégié d'affirmer leur différence, mais surtout de les séparer ostensiblement du reste des hommes.

b. Les lois alimentaires hébraïques, un acte de coupure

J. Soler (1973) interprète les lois alimentaires à la lumière de ce principe de séparation. Pour l'auteur, les interdits alimentaires suivent le même mouvement que la circoncision et l'institution du shabbat puisqu'ils renvoient tous les trois à la même notion de coupure : la circoncision n'est autre qu'une *« coupure dans le sexe mâle : castration partielle, analogue à un sacrifice qui appelle en retour la bénédiction de Dieu sur l'organe qui assure la transmission de la vie et donc la survie du peuple hébreu »*, le shabbat quant à lui est une *« coupure dans l'alternance régulière des jours : mise hors circuit d'un jour sur sept, le jour sacrifié rendant les six autres profanes et leurs travaux bénis de Dieu »* ; enfin les interdits

alimentaires correspondent à une « *coupure dans le continuum des animaux créés, qui s'ajoute à la coupure déjà établie, dans tout animal, entre la chair et le sang, et qui va être doublée, au sein de chaque espèce décrétée pure, par une coupure entre les premiers-nés, sacrifiés à Dieu, et les autres, rendus par là plus licites* ». À ce sujet, G. Wenham (1979), théologien chrétien, précise qu'à la différence de la circoncision, qui relève du domaine privé, les lois alimentaires constituent une pratique visible publiquement. Leur observance était donc un signe de distinction, et contribuait à renforcer l'attachement des Juifs à leur spécificité.

2. Séparation et sainteté

Nous venons de voir que l'acte de séparer assure le maintien de l'intégrité, l'unicité et la perfection qui s'érigent désormais en principes fondateurs de la sainteté juive. En ce sens, la sainteté devient étroitement liée à la séparation. En effet pour M. Douglas (1971), être saint c'est être capable de « *distinguer soigneusement les différentes catégories de la Création, c'est élaborer des définitions justes, c'est être capable de discrimination et d'ordre* ». Le Lévitique répète d'ailleurs en permanence : « *Soyez saints* ». Or, saint ou sacré, sont deux mots qui traduisent un même vocable hébreu, *kadosh*, dont l'étymologie évoque la coupure et la séparation. L'injonction biblique sert donc à prescrire la disjonction claire et précise entre ce qui est saint et ce qui ne l'est pas. La séparation devient une exigence et une nécessité.

3. Un processus de conservation

Cette idée fondamentale révèle l'ambivalence du rapport à la question du soi et de l'autre dans le Judaïsme, perceptible en particulier à travers les lois alimentaires, et plus généralement à travers les règles d'alliance.

Cette idée fondamentale révèle l'ambivalence du rapport à la question du soi et de l'autre dans le Judaïsme et permet de comprendre le rejet catégorique de l'hybridité par le texte biblique. En effet l'acte de mélanger se situe à l'extrême opposé de celui de séparer, et le métissage devient de ce fait préjudiciable. Pour assurer sa pérennité le peuple hébreu cherche donc à éviter tout rapprochement avec ses voisins. Selon M. Weber (1917), la période de constitution de la Torah « *coïncide avec la fermeture auto protectrice du peuple hébreu comme « peuple-caste » endogame. Après l'exil, au cours duquel les prêtres semblent avoir perçu le danger d'assimilation, l'interdiction des mariages avec les étrangers se fait rigoureuse et se voit assortie de toute une théologie de la séparation* ».

Dans ce contexte, il n'est pas anodin que les prescriptions alimentaires et les règles d'alliance se soient érigées en fondements principaux de la religion juive. Ces deux lois, appartenant a priori à des catégories législatives distinctes, sont en fait étroitement liées. En effet, l'observance stricte des lois alimentaires implique directement l'endogamie religieuse en rendant quasiment impossible la mixité de l'alliance entre juifs et non juifs ; comme D.I. Grunfeld le signale, « *c'est un fait indéniable que les règles alimentaires, en rendant très difficile voir impossible pour un juif de partager certaines nourritures avec son voisin qui n'est pas juif, agissent comme une barrière à la mixité* » (Grunfeld, 1972).

Ainsi le principe de séparation, mis en acte à travers les interdits alimentaires, peut se comprendre comme un principe d'identité (Soler, 1971), constitutif du maintien de la judéité.

4. Les dérives de l'endogamie

Fondamentalement motivé par le maintien de son intégrité et par la préservation de sa sainteté originelle, le peuple juif se refuse catégoriquement à toute forme d'altérité et de mélange. Mais, poussé à son extrême, ce principe « *de la recherche du même et d'évitement de la différence* », conduit inévitablement à la transgression du tabou de l'inceste, qualifié d'« *abomination* ». Ce risque inhérent à l'endogamie semble avoir été pressenti par Dieu puisque dénoncé à maintes reprises dans les versets bibliques. Cette condamnation des pratiques incestueuses se retrouve notamment sous forme métaphorique dans les lois alimentaires avec l'interdiction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère (Soler, 1971). Toutefois la signification de cet interdit reste ambiguë puisque certains auteurs l'interprètent d'une manière diamétralement opposée en l'associant à la prohibition de mélanger le différent et par extension, à l'interdit exogamique.

À travers cet interdit, les lois alimentaires rappellent quotidiennement au fidèle le nécessaire maintien d'une double exigence : l'exigence endogamique et l'interdiction de l'inceste. C'est donc dans la quête perpétuelle d'un juste « *entre-deux* » que va s'inscrire la sainteté.

VI. Le caractère arbitraire des lois alimentaires

A. La conjonction des raisons d'interdire

Que ce soit dans la thèse hygiéniste, écologique, économique, morale, symbolique ou encore historique, chaque interprétation traite isolément des interdits alimentaires et privilégie l'existence d'une cause unique et déterminante. Or, comme le souligne O. Assouly (2002), une prohibition peut résulter de la combinaison de plusieurs causes. Cette idée est également soutenue par R. Driver (1898), qui écrit : « *Cependant le principe qui détermine la distinction entre animaux purs et impurs n'est pas précisé. Quel est-il ? On en a beaucoup débattu. Il semble que personne n'ait encore trouvé une explication unique qui embrasse les différents cas ; il est plus probable que plusieurs principes soient en cause* »¹⁰⁷.

En outre, ces causes ne sont pas nécessairement toutes présentes conjointement et simultanément. À ce propos, O. Assouly (2002) affirme qu'elles peuvent « *peuvent s'échelonner dans le temps, apparaître et se forger les unes à la suite des autres, s'accumuler au fil du temps, former des strates et se renforcer ainsi les unes les autres* ». Le porc est l'exemple le plus parlant puisque chaque source donne une unique raison à son exclusion et ce à des époques et pour des civilisations distinctes. En effet, la source hygiéniste insiste sur le fait qu'il s'agisse d'un animal vecteur de zoonose. La source écologique et économique présente le porc comme une source de désagréments économiques, écologiques et politiques. La source symbolique met l'accent sur les ressemblances troublantes de cet animal avec l'homme, aussi bien sur le plan anatomique que physiologique. La source morale soutient que le porc est un animal dont il faut s'abstenir afin de ne pas se laisser aller un comportement alimentaire outrancier... Au cours de cette deuxième partie nous avons donc pu recenser de nombreuses raisons à son interdiction ; raisons qui se répartissent dans le temps et dans

¹⁰⁷ Cité par Douglas (1971).

l'espace. Cependant, selon O. Assouly (2002), « rien ne permet d'affirmer que les mêmes causes soient à l'origine des mêmes décisions ». En revanche, « l'accumulation de plusieurs causes, sans qu'aucune d'entre elles soit plus déterminante que les autres, a dû aggraver la nature frauduleuse de l'animal et concourir à sa radiation ».

B. La primauté de l'application sur la compréhension

Jusqu'alors, nous avons cherché des justifications rationnelles aux lois alimentaires religieuses. Toutefois, à trop vouloir recenser les raisons objectives à l'exclusion de certaines espèces animales, on risque d'en oublier le dessein religieux. À présent, il devient « *fondamental de dissocier la signification des lois alimentaires de leur finalité* » (Assouly, 2002). En effet, pour le philosophe, l'observance des lois alimentaires « *sert à marquer le degré de servilité et l'étendue de la sujétion à la parole de Dieu* ». En ce sens, la distinction entre les animaux purs et impurs « *sert uniquement à tracer une frontière, à scinder le domaine alimentaire et à cristalliser pour ainsi dire le degré d'obéissance* ».

La compréhension des principes à l'origine de la distinction du pur et de l'impur devient donc secondaire, voire superflue. Le fidèle peut effectivement mettre en pratique les différentes prescriptions alimentaires sans même les avoir préalablement comprises. Ce qui compte avant toute chose c'est la sujétion et l'obéissance aveugle à la loi divine, car « *l'obéissance prime sur ce à quoi il faut obéir* » (Assouly, 2002).

« *Ce que veut Dieu, l'homme doit l'exécuter sans parlementer* ». Les commandements divins sont en ce sens indiscutables et il devient imprudent de leur chercher une justification au risque de remettre en question l'autorité divine¹⁰⁸ : « *tout ce qui confère crédit et autorité aux lois provient de Dieu : son omnipotence suffit à imposer la décision légale telle quelle, sans autre développement supplémentaire ni justification superfétatoire* » (Assouly, 2002). En d'autres mots, donner un sens aux lois alimentaires revient en quelque sorte à profaner la religion. Toutefois, cet avis n'est pas celui de certains commentateurs pour qui la recherche d'une signification aux lois divines n'est en rien incompatible avec la reconnaissance de l'autorité divine. Au contraire, dans la tradition juive, les *houkim* (décrets) sont considérés comme des « *pistes de réflexion* » même si elles ne permettent pas de dévoiler intégralement la signification profonde des commandements (Haddad, 1999). À ce sujet, le célèbre commentateur Rabbénou Yona (1200-1264) écrit que « *seul un homme ayant étudié et réfléchi au sens profond des commandements les accomplit de manière complète et exemplaire* »¹⁰⁹. Dans le même esprit, l'exégète italien Rabbi Ména'hem Récanatti (1223-1290) enseigne que l'étude de la signification des *mitsvot* (règles religieuses) est une source importante de motivation dans leur mise en œuvre ; tout comme le *'Hida* qui précise que « *la*

¹⁰⁸ C'est également l'avis du Rabbin J. Poultorak (1996), pour qui les prescriptions alimentaires sont, non seulement indiscutables, mais surtout non négociables : « *Où a-t-on vu qu'on discute les raisons d'une religion ? A partir du moment où une religion est révélée, où on demande un effort de maîtrise de soi, où Dieu nous demande un effort de discipline, va-t-on demander des comptes ? Quand on est croyant, on sait une chose, c'est qu'on doit se soumettre. Il faut revenir à une mesure des choses en disant que les interdits alimentaires [...] sont d'ordre religieux et donc relèvent de la conscience religieuse des individus* ».

¹⁰⁹ Cité par Haddad, 1999.

connaissance de la signification des règles religieuses évite que notre pratique ne devienne routinière, vide de sens et desséchée »¹¹⁰.

Néanmoins, reste à expliquer un fait indéniable : le silence majoritaire des textes religieux sur le sens des lois alimentaires. Or, pour O. Assouly (2002), si, ni la Bible, ni le Coran ne mentionnent la nécessité de révéler leur signification, c'est parce que seule importe leur mise en pratique : *« les textes sont muets sur un contenu qu'ils considèrent comme négligeable et, de l'autre, plus loquaces sur l'obligation de se plier à la législation divine »*. Dès lors, l'application prime sur la compréhension.

C. La nécessaire concrétisation des lois

Toutefois, une loi ne peut être observée sans contenu, elle doit nécessairement offrir une *« prise à l'obéissance »* : *« c'est pourquoi la sujétion à la loi se matérialise à travers des actes concrets, avec un classement des espèces animales sélectif et discriminatoire, à l'origine de pratiques tangibles et quotidiennes »* (Assouly 2002). O. Assouly met ici l'accent sur un point important, à savoir l'intégration de préceptes religieux dans la sphère quotidienne des besoins. De cette manière, les religions s'assurent d'une *« mainmise sur un aspect absolument essentiel parce que vital de l'existence humaine »*. E. Munk (1978) adopte un raisonnement analogue : *« La nourriture est [...] soumise à une réglementation minutieuse, jusque dans ces moindres détails, mais le réseau de prescriptions crée, en même temps, une ambiance de pureté sereine qui enveloppe et ennoblit l'instinct de nutrition. C'est ainsi que la Loi dispense qu'à chaque goutte d'eau qu'il boit, à chaque morceau de pain qu'il mange, à chaque fleur qu'il respire, l'homme doit se souvenir de Dieu, et lui adresser une fervente action de prière »*.

D. Des lois fondamentalement arbitraires

Dès lors pour O. Assouly (2002), c'est en dissociant la signification des lois alimentaires de leur finalité que l'on parvient à mettre en évidence le sens *« fondamentalement arbitraire »* des lois religieuses. En ce sens, l'incompréhensibilité des interdits ne serait pas anodine, elle garantirait la primauté de l'application et in extenso la sujétion aveugle et complète des fidèles à leur Dieu. L'observance des lois alimentaires n'est autre qu'un gage de confiance envers l'autorité divine. Concluons alors avec ces propos d'O. Assouly (2002) : *« L'intelligibilité des commandements est effectivement accessoire et secondaire. À supposer qu'on puisse entièrement rendre compte des décrets alimentaires, une interprétation absolument rationnelle aurait pour funeste conséquence de réduire la foi à une démonstration logique, à un dessein à la mesure du rationalisme humain, condamnant Dieu au silence ou à la mort »*.

¹¹⁰ Cité par Haddad, 1999

Conclusion : L'objectif de cette partie a été de dégager un ensemble de lignes de fond et d'exposer les théories les plus influentes dans l'interprétation des lois alimentaires religieuses. Les dynamiques qui sous-tendent l'élaboration des normes religieuses en matière d'alimentation apparaissent complexes et difficiles à dégager, certains points mériteraient naturellement d'être approfondis. En effet, il ressort que, malgré les nombreuses tentatives dans la matière, la résolution, dans leurs moindres détails, des énigmes des lois alimentaires religieuses est une entreprise difficile, voire impossible. Toutefois, même si ces théories ne permettent pas de dévoiler le sens réel des décrets alimentaires, elles n'en sont pas moins utiles puisqu'elles aiguissent la curiosité intellectuelle et pousse à une réflexion sur des questions qui concernent aussi bien l'individu religieux que l'individu athée.

TROISIÈME PARTIE :

**DES TABLES DE LA LOI À LA
TABLE CONTEMPORAINE**

« Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel »

Marx, Le Capital (livre I).

Au cours de ces deux premières parties, nous avons exploré le rapport entre la religion et l'alimentation aux travers des trois religions monothéistes. Il s'agit d'un sujet sur lequel de nombreux historiens, sociologues et anthropologues se sont penchés. La confrontation des différentes études a montré à quel point les religions ont façonné les mœurs et les habitudes alimentaires. En effet, à partir de l'analyse des normes, des lois et des codes religieux alimentaires, les différents auteurs ont en quelque sorte démontré que les nourritures étaient un moyen privilégié d'analyse des sociétés : « *la norme est au cœur tant de la religion que de l'alimentation ; elle organise les sociétés humaines* » (Goody, 2007). Dans cette perspective, l'étude des lois alimentaires religieuses dépasse la seule contribution historique. Dès lors, quel éclairage l'étude menée jusqu'ici peut-elle nous apporter sur le rapport de la société contemporaine avec l'alimentation ?

Nous avons montré dans la deuxième partie que l'analyse et la compréhension des prescriptions religieuses en matière d'alimentation soulèvent des questions dont la portée dépasse le strict domaine religieux. En effet, les thèmes abordés, en particulier ceux de l'éthique et de la morale, concernent l'ensemble des mangeurs, qu'ils soient croyants ou non ; et se situent aujourd'hui, comme nous le verrons, au cœur des préoccupations alimentaires. Dès lors, comment le mangeur contemporain gère-t-il ces problématiques ? N'est-il alors pas possible de retrouver dans la logique alimentaire actuelle des motivations communes aux législations divines ?

I. Les ambivalences alimentaires du mangeur contemporain

Dans les religions monothéistes, l'acte alimentaire est suffisamment équivoque pour qu'il nécessite l'instauration de normes, de règles et d'interdits. En effet, nous avons vu qu'il pouvait à la fois être signe de vie et mort, de goût et de dégoût, de salut et de châtement, de pureté et d'impureté, de plaisir et d'aversion, de respect ou de profanation du sacré. Ces ambivalences ne sont pas le propre des religions. En effet nous verrons qu'elles se retrouvent dans tous les modèles alimentaires et nous-mêmes, de nos jours, y sommes confrontés. Dès lors, après avoir exposé ces ambivalences « naturelles » sur lesquelles reposent les modèles alimentaires, nous verrons, comment le mangeur contemporain parvient aujourd'hui à les gérer.

A. Les ambivalences « naturelles »

1. Le paradoxe de l'omnivore

L'homme est une espèce omnivore : il tire ses substances nutritives d'une large variété d'aliments. Cette caractéristique biologique lui offre une grande liberté d'adaptation, notamment face à son environnement. Toutefois, ce qui se présente de prime abord comme un avantage, s'avère également être une contrainte. En effet, l'obligation de variété suppose la consommation d'aliments nouveaux que l'homme peut considérer comme potentiellement dangereux puisqu'inconnus. L'homme est donc tiraillé entre un besoin de chercher sans cesse de nouvelles ressources alimentaires (« *néophilie alimentaire* ») et la peur à l'égard d'aliments nouveaux (« *néophobie alimentaire* »). Cette double contrainte correspond à ce que C. Fischler (2001) et P. Rozin (1994) nomment « *le paradoxe de l'omnivore* ». En outre, « *au paradoxe de l'omnivore s'attache une angoisse ou une anxiété* » (Fischler, 2001). L'homme a désormais besoin d'être rassuré. Dès lors, il semblerait que les modèles

alimentaires¹¹¹ aient été construits dans cette optique. En effet, de nombreux sociologues et anthropologues ont montré que ces dispositifs participent à la gestion de l'anxiété alimentaire en permettant aux individus de se nourrir sans qu'ils aient besoin de se poser trop de questions (Rozin, 1994 ; Fischler, 2001 ; Lahlou, 1998).

À partir de ce paradoxe, A. Beardsworth (1995)¹¹² distingue trois ambivalences dans la relation des hommes à leur alimentation : « *l'ambivalence du plaisir-déplaisir* », « *l'ambivalence de la santé-maladie* » et « *l'ambivalence de la vie et de la mort* ». Les dimensions positives et négatives de ces trois ambivalences ainsi que les différentes formes d'anxiété correspondant à chacune d'entre elles sont récapitulées dans le tableau 1.

2. L'ambivalence du plaisir-déplaisir

Cette ambivalence rend compte du fait que « *l'alimentation peut être tout à la fois source de sensualité, de plénitude, d'intense plaisir sensoriel, mais également susciter toute une palette de sensations désagréables, allant du simple « déplaisant » jusqu'au dégoût révoltant capable de provoquer des malaises, voire le vomissement* » (Poulain, 2002). L'anxiété qui s'attache à cette ambivalence est alors d'ordre sensoriel et hédonique.

3. L'ambivalence de la santé-maladie

Cette deuxième ambivalence tient dans le fait que l'alimentation est à la fois une « *source d'énergie, de vitalité, de santé* » et un « *vecteur d'intoxication, une cause potentielle de maladies, de troubles* » (Poulain, 2002). Les effets de ces troubles peuvent apparaître à court terme, comme c'est le cas pour les toxi-infections alimentaires ; mais également sur le moyen terme, voire le long terme. C'est le cas de certaines toxines comme les mycotoxines, des carences nutritionnelles ou encore de certains agents infectieux, comme le prion responsable de l'encéphalopathie spongiforme bovine (ESB). Le type d'anxiété qui s'attache à cette ambivalence est alors d'ordre sanitaire. Pour J.-P. Poulain (2002), elle résulte donc « *de cette contradiction entre ces deux principes qui connectent l'alimentation et la santé, le premier formulé par Hippocrate, "Des aliments tu feras ta médecine" et le second par cet adage "l'homme creuse sa tombe avec ses dents"* ».

4. L'ambivalence de la vie et de la mort

Cette dernière ambivalence réside dans le fait que l'acte alimentaire est « *une nécessité absolue et incontournable pour vivre, mais qu'il implique, la plupart du temps, la mort des animaux considérés comme comestibles* » (Poulain, 2002). Ici l'anxiété naît de ce conflit moral. Certaines cultures s'affranchissent de cette problématique en prônant le végétarisme, c'est-à-dire qu'elles interdisent à la consommation tous les aliments qui supposent la mort d'un animal. Moins radicales, d'autres cultures essaient de gérer au mieux l'anxiété par cette

¹¹¹ Un modèle alimentaire est un « *corps de connaissances accumulées de génération en génération, qui permet de sélectionner des ressources naturelles dans un espace particulier, de les préparer pour les transformer en aliments, puis en plats, et de mettre en place des rituels de consommation. C'est en même temps un ensemble de codes symboliques mettant en scène des systèmes de valeurs d'un groupe humain et participant à la construction des identités sociales. Il permet la mise en place de processus de différenciation externes et internes à l'intérieur d'une même culture* ». (Poulain, 2002).

¹¹² Cité par Poulain (2002).

ambivalence en instaurant un ensemble de rituels qui va encadrer le « *meurtre alimentaire* » et de ce fait le légitimer. C'est cas du Judaïsme et de l'Islam par exemple.

Tableau 1 : Les dimensions positives et négatives des trois ambivalences et types d'anxiété associés. (d'après Poulain, 2002)

Type d'ambivalence	POSITIF	NEGATIF	ANXIÉTÉ
Plaisir-déplaisir	Plaisir sensoriel (goût, odorat)	Dégoût, nausées, vomissements	Hédonique, sensorielle
Santé-maladie	Sources d'énergie, de santé	Maladies aiguës (intoxications alimentaires) Maladies chroniques (carence...)	Sanitaire
Vie-mort	Indispensable au maintien de la vie	Implique la mort des animaux consommés	Conflit moral

Pour A. Beardsworth (1995), ces ambivalences sont intemporelles et se retrouvent dans toutes les cultures, des sociétés « *primitives* » aux sociétés « *civilisées* »¹¹³. C'est effectivement au regard de ces problématiques que de nombreux auteurs ont cherché à interpréter les lois religieuses. Dès lors, la connaissance de ces ambivalences apparaît indispensable pour comprendre la logique d'élaboration des modèles alimentaires.

Dans la partie suivante, nous nous intéresserons donc à la manière dont les modèles alimentaires contemporains régulent les différentes ambivalences. Nous verrons alors que l'anxiété du plaisir-déplaisir est régulé par l'art culinaire, celle de la santé-maladie par la diététique, et enfin celle de la vie et de la mort par la gestion de la mise à mort des animaux en vue de leur consommation. Ce dernier point est aujourd'hui d'une très grande complexité et fait l'objet de nombreuses discussions.

B. La gestion des ambivalences, l'instauration de nouvelles lois alimentaires ?

1. L'art culinaire ou la gestion de l'ambivalence du plaisir-déplaisir

Nous passerons rapidement sur la gestion de ce paradoxe qui s'avère être, aux dires de J.-P. Poulain (2002), le plus aisé à réguler. En effet, le contrôle de l'ambivalence plaisir-déplaisir est assuré par la cuisine. Par un ensemble de règles à la fois techniques et sociales, l'art culinaire va permettre de transformer les aliments naturels bruts, en « *plats* ». En ce sens, les préparations culinaires, à savoir le mode de cuisson, le mélange avec d'autres ingrédients, ou encore les assaisonnements, permettent à l'homme d'identifier un aliment inconnu en le parant d'un goût familier. Dès lors la cuisine est le procédé qui permet de passer d'un aliment générateur d'angoisse à un aliment rassurant que l'homme peut consommer en toute sérénité.

¹¹³ Cité par Poulain (2002).

2. La diététique, vers un nouvel ordre alimentaire ?

a. Vers une diététique médicalisée

De tout temps, l'ambivalence de la santé-maladie s'est régulée par l'instauration de règles « *diététiques* ». Les anciennes diététiques reposaient fondamentalement sur la connaissance des lois de la nature humaine ; le concept de nature y était effectivement central. En effet, elles considéraient que chaque homme, mais aussi chaque élément qui l'entourait, possédait une nature propre définie par l'exercice de forces contraires. Dès lors, les processus biologiques, qu'ils soient physiologiques ou pathologiques, pouvaient être définis en termes de lutte et la santé n'était autre qu'un état de juste équilibre.

Pour les anciennes diététiques, il n'était donc pas question d'intervention divine dans le développement des pathologies et elles refusaient de ce fait toute forme de thérapeutique à base de prières, d'incantations ou de rituels de purification. Cette négation de la part du divin leur a valu la qualification de « *profane* » par les anthropologues et les sociologues de l'alimentation.

i. *Les diététiques profanes*

Les diététiques profanes reposent sur une science des catégories. Leur principe de fonctionnement est relativement simple et commun à toutes les cultures : elles établissent une catégorisation des mangeurs et une catégorisation des aliments puis elles dressent des règles d'association entre ces deux grands ordres. Le nombre de catégories varie d'une diététique à l'autre. Citons maintenant quelques exemples de diététiques profanes.

La diététique macrobiotique¹¹⁴ est basée sur une classification en deux catégories : le yin et le yang. Ces deux principes déterminent non seulement le choix des aliments mais également la manière de les cuisiner. Dans le système de la macrobiotique, toute chose est à la fois complémentaire et opposée : l'obscurité et la lumière, le plein et le vide, le chaud et le froid. Dès lors certains aliments vont être yin et d'autres yang. Par exemple, un aliment qui pousse vers le soleil sera yin alors que celui qui pousse vers la terre sera yang. Ainsi, en fonction de son état intérieur, lui-même défini en terme de yin et de yang, l'individu devra consommer des aliments yang pour lutter contre un excès de yin et vice-versa.

Dans d'autres cultures, l'alimentation repose sur une classification en quatre catégories : le chaud, le froid, l'humide et le sec. Tout comme pour la diététique macrobiotique, ces principes s'appliquent aussi bien aux aliments qu'aux mangeurs. Il s'agit une fois de plus d'une théorie d'équilibre mais qui est cette fois dite « humorale ». En effet, à chacune de ces catégories correspond une humeur : le sang, la phlegme, la bile jaune et la bile noire. Dès lors, la santé de l'âme comme du corps dépend de l'équilibre entre ces humeurs. Le principe général des quatre humeurs est de traiter le mal par son contraire. Ainsi, un individu froid, « phlegmatique » devra incorporer des aliments chauds, au contraire, un homme

¹¹⁴ La macrobiotique est un enseignement philosophique et pratique créé par G. Oshawa qui repose sur l'idée que le monde est divisé en deux forces contraires (le Yin et le Yang) qui cherchent en permanence à s'unifier pour recréer le « Principe Unique », autrement dit l'unité perdue. Dans le système macrobiotique, l'alimentation apparaît comme le moyen privilégié de rétablir les équilibres intérieurs.

sanguin, « pléthorique » devra privilégier les aliments froids. Cette diététique profane s'est particulièrement développée à la fin du Moyen-Âge en France (Flandrin, 2008).

Enfin, certaines diététiques profanes utilisent une classification à cinq catégories : la terre, l'air, le feu, l'eau et le métal. Cette diététique est particulièrement appliquée dans la culture vietnamienne et chinoise.

Depuis l'Antiquité, les diététiques profanes ont cherché à organiser les qualités physiologiques des hommes (selon le tempérament, l'âge, le climat, la saison, etc.) et les propriétés des aliments selon des catégories qui vont structurer l'ordre du mangeable. Ces anciennes diététiques reposaient alors sur l'idée de l'existence d'un lien très fort entre l'homme et son environnement. Avec le désengagement de l'ordre divin et l'établissement d'un lien direct entre alimentation et santé, ces diététiques profanes préparent une mutation radicale du rapport de l'homme à son alimentation et permettent de la sorte l'émergence de la pensée scientifique. « *Le culte de Dieu se referme dorénavant sur le corps et la diététique constitue le nouvel avatar de la désaffection pour le divin* » (Assouly, 2002).

En effet, de nos jours, les avancées scientifiques ont imposé la santé comme lien fondamental entre l'homme et les aliments qu'il consomme. Les sociologues parlent alors de « médicalisation de l'alimentation ».

ii. Médicalisation de la l'alimentation, obsession pour la santé ?

Aujourd'hui, notre diététique¹¹⁵ s'inscrit davantage dans un cadre médical que dans un cadre naturel. En témoigne la modification considérable des catégories à travers lesquelles les aliments sont classés. En effet, le savoir scientifique semble avoir modifié les catégories d'aliments dans le sens d'une plus grande médicalisation. Désormais, les aliments sont systématiquement décomposés et catégorisés en fonction de leurs propriétés biochimiques. Dès lors, il semblerait que nous ne mangeons plus de la viande, des légumes, des fruits ou des produits laitiers mais du fer, du calcium, des glucides, des lipides, des vitamines, des fibres, des flavonoïdes...

R. Conrad (1992)¹¹⁶ définit la médicalisation comme un processus dynamique d'élargissement du champ d'application de la médecine à des problématiques, qui jusque-là n'étaient pas considérées comme relevant du domaine médical. Ces problématiques sont désormais « *définies et traitées en termes de maladie et de dysfonctionnement* » (Apfelbaum, 1998). Les sociologues insistent sur le fait que ce phénomène de médicalisation est avant toute chose une construction sociale qui « *confère une nature médicale à des représentations et des pratiques qui n'étaient jusqu'alors pas socialement appréhendées en ces termes* » (Fassin, 1998)¹¹⁷. Dès lors, ce processus de médicalisation va reprendre le vocabulaire et les définitions de la sphère médicale et les appliquer aux problématiques sociales qu'il s'est

¹¹⁵ Voici la définition que donne aujourd'hui le *Petit Larousse* de la diététique « *La science ayant pour objet, l'étude de la valeur alimentaire des denrées et celle des maladies entraînées par la mauvaise nutrition, ainsi que la détermination des rations alimentaires convenant aux diverses catégories de consommateurs* ».

¹¹⁶ Cité par Poulain (2002).

¹¹⁷ Cité par Poulain (2002).

approprié. Par exemple, dans le domaine de l'alimentation, le corps devient « organisme » ; la famine, « dénutrition » ; l'obésité, « suralimentation ».

J.-P. Poulain (2001) distingue deux niveaux de médicalisation de l'alimentation. Le premier s'inscrit dans un contexte thérapeutique. Il s'agit d'instaurer des règles alimentaires, formulées par un médecin, dans le cadre d'un traitement d'une pathologie précise, comme par exemple l'instauration de régimes désodés pour les insuffisances cardiaques ou rénales. Le second niveau décrit par J.-P. Poulain (2001) correspond à la diffusion, dans la société, de données nutritionnelles à caractère scientifique via les médias¹¹⁸. Ce processus de médicalisation de l'alimentation, qualifié par J.-P. Poulain (2001) de « *nutritionalisation* » ne relève plus de la thérapie mais de la prévention¹¹⁹.

Toutefois, il est difficile de dire « *si une plus grande préoccupation aujourd'hui pour la santé a donné lieu au processus de médicalisation et de nutritionalisation ou bien si, au contraire et comme conséquence de ce processus de médicalisation, notre société est aujourd'hui plus soucieuse de la santé qu'autrefois* » (Contrerars, 2007). Quoi qu'il en soit, il est indéniable que la santé est l'une des préoccupations majeures de la société actuelle : « *La santé est devenue une valeur culturelle de premier ordre et il faut la comprendre comme une caisse de résonance de la société moderne où confluent des facteurs et des intérêts non seulement médicaux, mais aussi sociaux, politiques, économiques, culturels, etc.* » (Contrerars, 2007).

Dès lors, l'aliment ne semble plus répondre seulement au simple besoin qu'a l'homme de se nourrir mais aussi à une soif de santé qui caractérise désormais l'individu contemporain. Dans ce contexte, la frontière entre aliment et médicament devient de plus en plus floue.

iii. Les alicaments, un exemple de médicalisation alimentaire

Depuis la fin du XX^e siècle, les avancées de la science dans le domaine médical ont montré l'impact positif que pouvaient avoir les aliments sur la santé. Il semblerait alors qu'en raison de leurs composantes biochimiques, certains aliments peuvent influencer sur le risque d'apparition et la gravité de nombreuses pathologies chroniques.

C'est dans ce contexte qu'est né le concept d' « aliments fonctionnels »¹²⁰ encore

¹¹⁸ C'est le cas par exemple des campagnes d'informations pour la santé diffusées par la télévision, la radio ou la presse.

¹¹⁹ Ces deux niveaux de médicalisation évoqués par J.-P. Poulain mettent donc l'accent sur les deux univers d'action de la médecine : la thérapeutique et la prévention. Historiquement, ces deux perspectives sont symbolisées par les deux filles d'Esculape : Hygié et Panacée. Panacée est la déesse de la thérapeutique, elle se préoccupe de traitement des maladies une fois qu'elles sont présentes. Hygié, quant à elle, incarne la prévention, c'est-à-dire qu'elle adopte l'attitude qui consiste à « *tout faire pour ne pas tomber malade. Elle s'intéresse à l'ordre normal, c'est-à-dire à notre moderne prévention* » (Renaud, 1996).

¹²⁰ Toutefois, précisons que le terme d' « aliment fonctionnel » ainsi que tous les termes apparentés (aliment santé, alicament, *pharmafoods*, nutraceutiques, etc.) correspondent à des terminologies marketing et journalistiques (Martin, 2001) et non à une nomenclature réglementaire. En effet, il n'existe pas aujourd'hui de définition réglementaire pour ces aliments fonctionnels, seulement des allégations nutritionnelles ou de santé.

appelés « alicaments ». Leur définition a été donnée en 1999, par un groupe de scientifiques européens de l'*International Life Sciences Institute* : « un aliment fonctionnel est celui qui contient une substance, nutritive ou non, qui a un effet sélectif sur une ou plusieurs fonctions de l'organisme, un effet supérieur à sa valeur nutritionnelle et dont les effets positifs justifient que l'on puisse en revendiquer le caractère fonctionnel ou même bon pour la santé »¹²¹. Dès lors, un aliment n'est plus sélectionné sur ses valeurs nutritives mais sur ses capacités à agir de manière bénéfique sur la santé du consommateur.

Ce projet de développement des « alicaments » s'inscrit dans le processus de médicalisation alimentaire et constitue un exemple révélateur de la place prépondérante que prend la santé dans l'alimentation du mangeur contemporain.

b. Le gouvernement moral du corps

Le primat de la santé observé de nos jours dans le domaine alimentaire traduit la suprématie du corps au sein des valeurs humaines. Toutefois l'émergence du corps comme valeur centrale ne signifie pas pour autant la disparition de tout lien entre morale et alimentation.

Aujourd'hui, les aliments « sont presque toujours chargés d'un sens moral, au moins au sens très littéral, puisqu'ils portent sur les mœurs. Les rapports de ce qui est bon au goût et de ce qui est bon pour le corps sont souvent, sinon toujours, arbitrés par la morale : si le bon n'est pas toujours considéré sain, le sain est aussi presque nécessairement saint » (Fischler, 1993). En d'autres mots, en cherchant à se donner une « bonne alimentation », l'homme aspire à obtenir un « certificat de bonnes mœurs ».

Dans cette partie, nous traiterons donc de la morale alimentaire contemporaine, c'est-à-dire de la bonne conduite alimentaire telle qu'elle est perçue aujourd'hui par les Français. Quel est, de nos jours, pour reprendre l'expression de C. Fischler (1993), « le bon gouvernement alimentaire du corps » ?

Nous verrons alors qu'il existe une norme alimentaire morale qui, à l'image de la morale religieuse, engendre un certain nombre de règles qui s'apparentent, dans leur mise en pratique, à des commandements.

i. *L'émergence de nouveaux commandements alimentaires*

Dans une enquête étudiant la complexité et la richesse des liens qui unissent l'homme à son alimentation et à sa santé, C. Fischler (1993) fait ressortir deux caractéristiques majeures dans la morale de l'alimentation contemporaine.

Dans un premier temps, cette morale moderne « intègre des règles manifestement héritées de la morale religieuse, qu'elle a en somme sécularisées ». Toutefois, dans le domaine de l'alimentation, la pratique religieuse ne subsiste qu'à l'état résiduel. Seules certaines pratiques sont encore observées, telle que la consommation de poisson le vendredi. Mais l'observance de cette prescription n'est plus motivée par des raisons religieuses, mais par des raisons d'ordre médical. « La morale alimentaire s'est en grande partie, sinon totalement, laïcisée et médicalisée » (Fischler, 1993).

¹²¹ Cité par Contreras (2007).

La deuxième caractéristique de la morale contemporaine est qu'elle introduit des devoirs nouveaux au regard de la morale traditionnelle. En effet, pour avoir une alimentation idéale, « *bonne, saine, sainte* », l'individu doit respecter certains préceptes, énumérés par C. Fischler (1993) :

- « **Un devoir d'équilibre et de variété.** [...] S'il ne faut rien supprimer de son alimentation, ce n'est pas tant, comme jadis, pour éviter le gaspillage ou bénir ce que la Providence met dans notre assiette ; c'est plutôt pour satisfaire à une sorte de devoir de santé implicite envers soi-même et les siens » ;
- « **Un devoir d'attention et d'effort.** Il faut résister à la tentation de la facilité. Il faut consacrer suffisamment de temps à l'alimentation, au choix, à l'achat, à la préparation et à la consommation des aliments, et porter attention à la qualité des produits » ;
- « **Un devoir de maîtrise et de restriction.** Il doit s'exercer à plusieurs niveaux : garder le contrôle de ses sens et de soi-même devant certains aliments à la fois tentateurs et pernicioeux, en particulier gras et sucrés ; résister à la tentation du désordre, en particulier du « grignotage » ; inversement, éviter les rigueurs extrêmes : repas sautés, régimes excessifs ; résister en somme à la tentation de l'orgueil » ;
- « **Un devoir de rationalité.** Il faut « être raisonnable », dans tous les sens du terme, par exemple en sachant exercer des choix éclairés. Il faut connaître les effets des aliments, éviter le désordre et l'irrationalité. Il faut apprendre à se construire une « solution » alimentaire personnalisée » ;
- « **Un devoir de gratification** : ne pas oublier le plaisir ».

C. Fischler (1993) fait remarquer que certains de ces « *commandements* » font quasiment l'unanimité chez les mangeurs contemporains, il s'agit par exemple du principe d'équilibre et de variété. : « *L'« équilibre » n'est donc, en fait, guère autre chose qu'une manière de nommer le bien en matière alimentaire* » (Fischler, 1993).

Si la religion a peu à peu perdu de son emprise sur la gestion des mœurs, il semblerait que parallèlement la médecine se soit imposée comme nouvelle autorité tutélaire. Dès lors, il ne s'agit plus de manger « *saint* » mais de manger « *juste* ». Certes, la médecine n'impose pas de jours maigres comme a pu le faire l'Église mais prescrit un régime équilibré dans lequel il convient de s'abstenir de certains aliments, notamment les aliments gras. Dès lors, « *la frugalité conserve ses vertus morales ; simplement, elle n'est plus un impératif religieux mais une nécessité scientifique* » (Fischler, 1994).

ii. Les aliments et leurs représentations contemporaines

Face au processus de médicalisation de l'alimentation, la question se pose de savoir comment nos représentations alimentaires ont évolué dans une société laïcisée où l'alimentation s'est progressivement médicalisée ? Autrement dit, comment, dans notre société, les conceptions médicales se conjuguent-elles avec les conceptions symboliques ?

Pour C. Fischler (1993) il est désormais possible de distinguer deux catégories d'aliments, dans l'imaginaire des consommateurs : les « *aliments-plus* » et les « *aliments-moins* ». « *Face à ces « aliments-plus » réels ou putatifs, dont la présence est considérée souhaitable, garante du sacro-saint « équilibre », les aliments-moins présentent la*

caractéristique inverse : l'équilibre naît lorsque l'on parvient à contrôler leur consommation, à la réduire au strict nécessaire » (Fischler, 1993).

Parmi ces deux catégories, certaines familles d'aliments constituent des thèmes privilégiés pour appréhender l'impact du discours médical sur les représentations mentales du « bien manger ».

Commençons par les « aliments-plus ». De nos jours, selon C. Fischler (1993), trois familles sont représentatives de cette catégorie, il s'agit du « poisson », des « laitages » et des « légumes verts ».

En ce qui concerne le poisson, il semblerait qu'il ait conservé, dans certains cas, une connotation religieuse : il s'agit d'un aliment maigre qui incarne la privation, et qui en ce sens, constitue « *un substitut peu attirant de la viande* » pour certains mangeurs. Pour d'autres, il s'agit d'un produit « prestigieux, cher et même quelque peu intimidant ». Toutefois, force est de constater que dans les deux cas les vertus sanitaires du poisson sont indéniables : « *le poisson est bien sain et saint en même temps* ».

Les « laitages » et les « légumes verts » occupent une place à part. En effet, pour C. Fischler (1993), « *ce sont de véritables « super-aliments » [...]. Ils paraissent jouer un rôle décisif dans la constitution ou le maintien de l'équilibre alimentaire tant recherché [...]* ». Ils se situent aux premiers rangs des « aliments-santé », ils sont nécessaires voire indispensables et ne sont jamais connotés négativement¹²².

Les « aliments-moins », quant à eux, désignent les aliments dont il faudrait¹²³ idéalement s'abstenir. Il s'agit généralement du « sucre », de la « viande », et des « matières grasses »¹²⁴. Nous nous intéresserons plus particulièrement à ces dernières, puisque l'étude sur l'imaginaire qui les entoure constitue pour Fischler un moyen privilégié « *d'approcher la sensibilité alimentaire contemporaine dans certaines de ses évolutions les plus récentes et les plus sensibles* ».

Depuis la fin du XX^e siècle, nous assistons à la montée simultanée de la pression des modèles d'esthétique corporelle de minceur et des discours de prévention contre l'obésité, considéré aujourd'hui comme un problème majeur de santé publique. L'influence grandissante de ces deux phénomènes conduit au développement d'une grande méfiance à l'égard des matières grasses, à tel point que C. Fischler (1993, 1994, 2001) parle de « lipophobie ». Or, même si « *elle s'argumente souvent sur des connaissances nutritionnelles*

¹²² Toutefois, C. Fischler (1993) relève une différence fondamentale entre les « laitages » et les autres « aliments-plus ». Pour l'auteur, les « laitages » semblent être « appréciés vraiment », « consommés à la fois avec plaisir et bonne conscience » et donnés aux enfants « sans arrière-pensées et sans conflits (comme c'est en revanche le cas pour les légumes verts, universellement boudés par les enfants, et, dans une certaine mesure, pour le poisson) ».

¹²³ Pour C. Fischler (1993), l'emploi de la formule « *il faudrait* » est révélateur de l'écart entre l'idéal alimentaire et les pratiques réelles. Il traduit « *une sorte de mauvaise conscience alimentaire, l'expression d'un sentiment de transgression, d'impuissance et d'anxiété* ».

¹²⁴ Notons toutefois que ces « matières grasses » ont un statut ambigu : il s'agit davantage d'un ingrédient que d'un aliment. « *Elles ont en fait plus un statut culinaire qu'alimentaire* » (Poulain, 2008).

s'inscrivant ainsi dans un processus de médicalisation de l'alimentation, elle ne saurait cependant s'y réduire, car les matières grasses d'origine animale sont par exemple satanisées, alors que l'huile d'olive échappe largement à cette dévalorisation. Ces jugements s'enracinent dans des représentations symboliques qui organisent le rapport au corps et plus largement s'articulent sur la conception de la place de l'homme dans l'échelle du vivant » (Poulain, 2008).

Dès lors, les représentations contemporaines des matières grasses sont complexes et variées puisqu'elles mêlent données médicales et représentations symbolique. En effet, de nos jours, les représentations du « gras » reposent sur des oppositions fondamentales qui révèlent la complexité et l'ambivalence de cet élément : *« Ainsi, le gras est moins périlleux cru que cuit : les graisses cuites sont fréquemment présentées comme lourdes, indigestes et même cancérigènes, qu'il s'agisse d'huile ou de beurre. Le gras visible est plus répugnant mais moins sournois et donc, tout compte fait, moins dangereux que le gras «invisible», «caché». Le gras, en fin de compte, peut être noble ou ignoble : foie gras, sauces au beurre et à la crème constituent un gras « riche », gastronomique, d'exception » (Fischler, 1993). Par ailleurs, aux dichotomies « cru »/ « cuit », « visible » / « caché », « noble » / « ignoble », s'ajoute celle entre « animal » et « végétal ». En effet, dans des recherches conduites en France sur les représentations des matières grasses, Poulain (2008) et Fischler (1993, 1994, 2001) ont montré que dans l'imaginaire des consommateurs les « bonnes graisses » sont végétales, les « mauvaises graisses » sont animales et entre deux se placent les « matières grasses laitières ». Or, pour C. Fischler (1993), « Il n'est certes pas exclu que cette faveur relative du végétal soit liée à la lente et silencieuse émergence d'une tendance nouvelle (c'est même probable). Mais il convient de ne pas oublier qu'elle constitue aussi une survivance ou une résurgence de la vieille opposition religieuse entre gras et maigre : c'est précisément ce qui explique sans doute qu'elle émerge à propos de la notion de gras ».*

Enfin, pour C. Fischler (2004), derrière toutes les distinctions établies entre les « aliments-plus » et les « aliments-moins », le bon et le mauvais, le sain et le malsain, la question qui se pose est d'ordre moral : *« faudra-t-il repenser aussi le bien et le mal ? ».*

iii. Les représentations sociales comme déterminants de la culture alimentaire

Comme nous venons de le voir avec l'exemple des matières grasses, la perception des aliments dans l'imaginaire des consommateurs est difficile à appréhender parce qu'elle mêle des préoccupations à la fois diététiques, esthétiques, culinaires mais aussi symboliques. Ce qui nous conduit à nous interroger sur le rôle des représentations sociales dans le déterminisme de la culture alimentaire.

« L'homme est un mangeur cérébral » (Fischler, 2001). Le choix des aliments n'est donc pas « dicté par la seule nécessité ou la simple disponibilité » mais est gouverné « pour une bonne part par des représentations » (Fischler, 2001). Dès lors, les représentations sociales¹²⁵ deviennent un déterminant majeur des systèmes alimentaires propres à chaque société. En effet, en interprétant à sa manière ces représentations, chaque culture va instaurer un ensemble de règles alimentaires prescrivant ce qu'il faut manger, comment le manger et

¹²⁵ Pour S. Lahlou (1998), les représentations sociales sont des « représentations mentales largement distribuées sur une population ».

pour quelles raisons. C'est dans ce contexte que s'inscrivent les prescriptions religieuses relatives à l'alimentation. L'approche symbolique des lois alimentaires des monothéismes a effectivement montré que ces dernières étaient en grande partie fondées sur des représentations mentales des aliments.

Religieuses ou non, les cultures alimentaires semblent donc reposer sur des règles dictées par chaque société pour répondre, non seulement aux besoins biologiques de l'homme, mais encore à ses besoins symboliques. Dès lors, le matériel et l'imaginaire se trouvent « combinés de façon inextricable » (Lahlou, 1998), et la prise en considération de ces deux éléments est indispensable pour la compréhension des représentations mentales qui déterminent la culture alimentaire aussi bien des religions que de notre société contemporaine. Une fois de plus, nous pouvons reprendre ici la fameuse formule de C. Lévi-Strauss (1962), « *il ne suffit pas que les choses soient bonnes à manger, il faut encore qu'elles soient bonnes à penser* ».

3. La viande nouveau péché de chair ?

Si aucun aliment n'échappe totalement à l'emprise des normes, la viande y est depuis toujours plus étroitement assujettie, puisqu'elle suppose la mise à mort d'animaux; ces êtres vivants et sensibles doublement proches des humains en raison de leur ressemblance biologique et des relations particulières qui les unissent. La consommation de viande n'est donc pas un acte anodin et suscite de nombreuses interrogations chez le consommateur.

Par l'instauration de lois alimentaires, les religions se soustraient habilement à cette discussion. En effet, comme nous venons de le voir avec le Judaïsme et l'Islam, le droit de mettre à mort des animaux est octroyé par Dieu, et, à condition d'observer les normes divines, l'acte de tuer est légitime. À cet égard, le Christianisme constitue l'une des rares exceptions puisqu'il rejette explicitement toutes formes de sacrifices ou de procédures rituelles de mise à mort des animaux. Or, les mœurs alimentaires françaises, comme celles de la plupart des pays européens, sont largement héritées de la tradition chrétienne. À l'image de celui des chrétiens, le régime carné français ne connaît donc pas de prescriptions ou de normes qui auraient été édictées par une puissance supérieure garantissant de ce fait sa légitimité. Dès lors que la religion ne permet plus de justifier la mise à mort d'animaux à des fins alimentaires, comment l'homme contemporain s'accommode-t-il du « meurtre alimentaire » ? Plus généralement, quel rapport entretient-il avec la viande ?

a. La viande, un aliment ambigu

i. La viande, entre attrait et répulsion

Dans diverses civilisations et à des époques très différentes, la viande revêt un rôle symbolique important et a souvent fait l'objet de revendications très vives. En effet, les ethnologues observent que la viande constitue une valeur centrale dans le système alimentaire de nombreuses cultures. Par exemple, M. Douglas (1971) qui a étudié les Lele du Ksai raconte que servir un repas uniquement à base d'aliments végétaux à un hôte est considéré comme une insulte. Chez les Semai de Malaisie, un homme qui n'a pas mangé de viande depuis longtemps utilisera une expression qui peut se traduire par « *il y a des jours et des jours que je n'ai pas mangé* » (Harris, 1998).

En outre, les sciences sociales ont longtemps considéré l'augmentation de la consommation de produits carnés comme le marqueur symbolique de la prospérité relative d'une période ou d'une catégorie socio-économique spécifique (Aymard, 1975).

Toutefois si la viande s'avère être l'un des aliments les plus recherchés par l'homme, elle est aussi l'un des plus « *abhorré* » (Fischler, 2001), autrement dit rejeté, détesté. L'exemple des lois alimentaires religieuses, traité dans les deux premières parties illustre bien cette aversion pour la chair animale. En effet, nous venons de voir que les produits carnés ont de tout temps été la cible privilégiée des prohibitions religieuses. Même le Christianisme qui initialement prônait l'absence d'interdits alimentaires, a eu du mal à s'affranchir complètement des interdits alimentaires hébraïques portant sur la chair de certains animaux. Si les religions du Livre ne prescrivent que des restrictions, d'autres religions non évoquées jusqu'à présent préfèrent bannir complètement la viande. C'est par exemple le cas des Brahmanes, la caste des prêtres hindouistes qui s'abstiennent en règle générale de consommer toute viande et poisson. Mais ce végétarisme remonte à des temps plus ancestraux. Dans la Grèce antique, certaines sectes telles que les pythagoriciens, étaient déjà végétariennes (Detienne et Vernant, 1979)¹²⁶.

La plupart des cultures ont donc instauré des restrictions, voire des prohibitions totales de la consommation de la viande. Au delà de ces interdictions édictées par les religions, notons qu'il existe également des aversions et des dégoûts individuels. Certes, en raison de leur caractère individuel n'entrent pas dans le thème ici traité, mais il est toutefois intéressant de faire remarquer qu'à l'intérieur même des civilisations et des religions consommatrices de viande, ce sont pratiquement toujours des produits carnés qui suscitent le dégoût (Rozin et Fallon, 1987 ; Fischler, 2001).

L'attitude de l'homme face à la chair animale est donc contradictoire : « *Tantôt il la recherche avec ardeur, tantôt il se l'interdit avec rigueur ; tantôt elle éveille en lui un appétit irrépressible, tantôt elle suscite sa répugnance et son dégoût* » (Fischler, 2001). Dès lors, la viande devient l'aliment le plus ambivalent par les réactions diamétralement opposées qu'elle suscite : à la fois le désir et la répulsion, l'appétit et le dégoût. (Fischler, 2001).

Pour C. Fischler (2001) « *on pourrait sans doute voir et l'attrait et la répugnance comme les deux faces d'une même fascination, subie dans un cas, niée dans l'autre* ». L'auteur émet alors l'hypothèse que « *tout se passe comme si toute nourriture d'origine animale était virtuellement susceptible de susciter le dégoût* ». Pour étayer cette thèse, il émet plusieurs arguments. « *Non seulement la plupart des cultures appliquent des interdits ou éprouvent de la répulsion à l'encontre de certaines espèces animales biologiquement comestibles, mais encore on compte souvent davantage d'espèces rejetées que d'espèces consommées* ». En effet nous venons de voir que le Judaïsme n'autorise qu'un petit nombre d'animaux parmi toutes les espèces consommables. De même les Pénitentiels du Haut Moyen Âge dressent une liste particulièrement longue des *immunda*, espèces « *immondes* », à bannir de la consommation (Bonnassie, 1989), ne laissant plus qu'un nombre très restreint d'espèces autorisées.

Pour C. Fischler (2001), « *la liste des interdits ou des espèces abominables est souvent si longue qu'on pourrait se demander si la prohibition n'est pas la règle plutôt que l'exception. Ce serait donc en somme l'animalité en elle-même qui serait le facteur virtuellement répulsif* ».

¹²⁶ Cité par Fischler (2001)

ii. L'établissement d'une distance optimale entre le mangeur et le mangé

Pour de nombreux auteurs (Fischler, 2001 ; Vialles 1987 ; Poulain 2002), il semblerait qu'il faille observer une « *distance optimale* » entre l'homme (« le mangeur ») et l'animal (« le mangé ») pour que la commensalité soit tolérable. Une trop grande proximité rend l'acte alimentaire impossible. Proximité qui peut exister sous différentes formes. Tout d'abord la proximité affective. En effet la consommation d'un animal de compagnie est aujourd'hui impensable en raison du lien intime qui se crée avec l'homme¹²⁷. Importe également la proximité physique ou taxonomique. Nous avons montré par exemple que la parenté entre l'homme et le porc pouvait justifier son interdiction dans le Judaïsme et l'Islam (Pastoureau, 2009). À l'inverse, S.J. Tambiah (1969) note que les espèces qui sont trop éloignées de l'homme ne sont en général pas consommées. Il cite l'exemple des crapauds ou encore des insectes qui répugnent comme l'araignée. L'auteur explique en partie ce phénomène par le principe d'incorporation : consommer un animal répugnant transmettrait ce caractère à l'homme qui l'aurait incorporé.

Somme toute, pour être consommable un animal ne doit être ni trop proche ni trop éloigné de l'homme ; autrement dit se trouver « à *distance intermédiaire* » (*at intermediate distances from the self*) (Tambiah, 1969).

b. Le processus de désanimalisation de la viande

Cette idée de distance « *optimale* » à respecter entre l'homme et l'animal, nous amène à revenir dans un premier temps sur le principe de séparation entre ces deux espèces.

i. *Les frontières de l'animalité et la désanimalisation de la viande*

L'étude des systèmes alimentaires des trois monothéismes a, à plusieurs reprises, révélé le besoin constant de l'homme de construire son identité en définissant une frontière entre lui et l'animal¹²⁸. Ce besoin, voire cette nécessité, est l'élément central qui détermine le rapport humain à la viande.

L'origine du rapport conflictuel entre l'homme et la viande se trouve dans la proximité aussi bien anatomique que physiologique, de l'homme avec les animaux, en particulier avec les mammifères. Mais l'homme ne semble pas assumer cette parenté et va donc chercher à imposer une frontière nette entre l'animal et lui. Or, manger de la chair animale, c'est brouiller cette frontière et en quelque sorte établir une continuité entre les deux espèces. En ce sens, l'acte alimentaire devient problématique. Pour consommer de la viande l'homme doit absolument trouver un moyen d'imposer une discontinuité, voire une rupture. C.

¹²⁷ À ce sujet C. Fischler (2001) souligne d'ailleurs que « *la meilleure manière de protéger un animal qui risquerait de « passer à la casserole », c'est probablement de lui donner un nom propre* ». En effet par l'identification l'animal gagne en individualité et en proximité et perd donc en comestibilité.

¹²⁸ Ce besoin régit non seulement l'alimentation mais tout ce qui a trait au corps. Il a fait l'objet de nombreuses études chez les anthropologues. Ortner (1973) (Cité par Fischler 2001), par exemple, rapporte que parmi toutes les sécrétions corporelles de l'homme, une seule n'a jamais fait l'objet de tabous ou de réglementation dans les diverses cultures : les larmes. L'auteur explique ce statut particulier par le fait que les larmes sont des sécrétions corporelles uniquement humaines et qui ne lui rappelle donc pas sa parenté avec les animaux.

Fischler (2001) expose alors les deux stratégies élaborées par l'homme pour tenter de régler de manière différente le même problème qui est posé par l'incorporation. La première consiste à « *construire et [...] intérioriser une distinction claire et infranchissable entre humanité et animalité, en affirmant sans détours une hiérarchie des êtres au sommet de laquelle figure l'homme* » (Fischler, 2001). La seconde est de « *dissimuler toutes les caractéristiques apparentes de l'animalité, de penser la chair comme matière inanimée et non plus comme partie d'un corps, c'est-à-dire de réifier la viande* » (Fischler, 2001).

L'anthropologue N. Vialles (1987) reconnaît également deux logiques dans l'ambiguïté du rapport de l'homme à la viande et à son incorporation ; elle distingue : « *une logique de "zoophages", qui aiment à reconnaître le vivant dans ce qu'ils consomment, [...] et une logique que, pour l'homogénéité étymologique, il faudrait appeler de "sarcophages", qui ne consentent à consommer qu'une substance abstraite, où rien ne soit identifiable de l'animal* » (Vialles, 1987). Ainsi, la « zoophagie » est la logique « *du mangeur d'animaux* », c'est-à-dire que l'homme ne répugne pas à reconnaître l'animalité dans ce qu'il consomme. Le « *zoophage* » n'éprouve aucune gêne à manger des parties entières et identifiables d'animaux, autrement dit à retrouver dans son assiette tout ou une partie de l'animal tel qu'il se présente à l'état vivant. À l'inverse, la « *sarcophagie* » (du grec sarco, « chair ») est une logique du « *mangeur de viande* ». En ce sens, la viande devient une matière qui se distingue de l'animal duquel elle provient, elle doit le moins possible rappeler l'animal vivant. La viande est alors « *désanimalisée* » (Vialles, 1987).

À ces deux logiques établies par N. Vialles (1987) il est possible de faire correspondre les deux stratégies proposées plus haut par C. Fischler (2001). En effet, nous retrouvons chez Vialles l'alternative chère à C. Fischler entre l'instauration d'une hiérarchie nette séparant l'homme de l'animal, et la réification¹²⁹ de ce dernier. La « *zoophagie* » correspondrait alors à la première stratégie. En effet, elle « *est sans doute plus aisée pour des mangeurs qui ont une conception claire et certaine de la supériorité humaine, et voient une discontinuité, une rupture précise et identifiée entre l'homme et l'animal* » (Fischler, 2001). Remarquons ici, que cette première stratégie est celle adoptée par les religions du Livre, où la supériorité de l'homme sur l'animal est clairement affirmée¹³⁰. La deuxième stratégie, celle de la « *sarcophagie* », revient en fait à « *nier ou occulter l'animalité de la viande* ». Ces deux binômes associant chacun une logique de N. Vialles (1987) à la stratégie de C. Fischler (2001) sont certes opposés mais tendent finalement vers le même objectif : régler le rapport ambivalent que l'homme entretient avec l'animal par l'intermédiaire de la viande.

ii. Les Français, de plus en plus « sarcophages » ?

Il existe d'importantes différences d'une société à l'autre dans la manière dont l'homme supporte la présence évidente de l'animalité dans la viande. Qu'en est-il de la France aujourd'hui ?

Comme le souligne C. Fischler (2001), depuis quelques décennies les signes de l'animalité se font de plus en plus discrets dans notre société. En effet, « *les étals de*

¹²⁹ D'après la définition du Larousse : « *En philosophie, processus par lequel on transforme quelque chose de mouvant, de dynamique en être fixe, statique* ».

¹³⁰ Les animaux ont été créés par Dieu pour servir les hommes. L'homme se situe donc au sommet de la pyramide de la Création.

boucheries ne présentent plus qu'exceptionnellement les têtes de veau parées de brins de persil ou les lapins entiers écorchés que l'on rencontrait souvent il y a encore quelques années. La consommation d'abats¹³¹ baisse constamment (encore une fois, rappelons que, parmi les aversions le plus fréquemment répertoriées en France figurent certains abats, en particulier la cervelle) ». Aujourd'hui les plats à base de produits carnés ne présentent que très rarement un animal entier ou une partie reconnaissable de l'animal. La viande est travaillée de telle sorte qu'elle s'éloigne de l'apparence originelle de la bête : « aujourd'hui, on nous sert par exemple le poisson plus volontiers en filet qu'entier, la volaille prédécoupée ou désossée plutôt que reconstituée avec ses plumes comme dans les banquets du Moyen Âge » (Fischler, 2001). Tout laisse à supposer que l'homme contemporain supporte mal la présence dans son assiette de signes ou de caractères qui lui rappellent l'animal vivant. Il semblerait donc qu'en France, nous soyons davantage « sarcophages ». Toutefois, comme le fait remarquer C. Fischler avec l'exemple des banquets moyenâgeux, ce rejet de l'animalité n'est qu'un fait très récent.

M. Ferrières (2006) décrit dans son ouvrage, le caractère « zoophage » de l'homme jusqu'au XIX^e siècle. Pour ce mangeur d'hier, il n'y avait pas de bas morceaux. Contrairement à aujourd'hui, le goût pour les abats était très prononcé. M. Ferrières (2006) rapporte que « *Ceux qui mènent une vie brillante apprécient la tête de veau, les ris, les mamelles de vache ou de truie, ils se régalent à rompre l'os et à en sucer la substantifique moelle ou à l'étaler en tartines. En revanche, ils dédaignent les testicules de taureau, de bélier ou de bouc, la rate et le foie, et ils laissent les rognons et leur « affreuse odeur d'intestin » aux portefaix et aux compagnons. Ceux-là achètent frais, quasi palpitants, des cœurs, des testicules, des rognons. Le zoophage ne recule pas devant des morceaux si proches du vivant. Même le poumon, réputé léger, est consommé* ».

C'est également dans cette logique de négation de l'animalité que s'inscrit la disjonction entre l'animal vivant et le produit carné que nous opérons dans la langue française. En effet, le vocabulaire de la boucherie introduit une nouvelle distance entre le mangeur et le mangé en changeant le nom de l'animal lorsqu'il devient viande. En effet nous mangeons du « bœuf », du « veau », du « mouton », du « cheval », du « porc », mais pas de « vache », de « taurillon », de « brebis », de « jument », de « cochon » ou encore de « truie »¹³². Ces doublons existent également dans la langue anglaise : « *beef/ox* », « *veal/calf* », « *mutton/sheep* », « *pig/pork* »¹³³ (Vialles, 1998).

¹³¹ Le rejet des abats est sans doute ce qui cristallise le mieux la tendance « sarcophagique » de l'homme contemporain puisqu'il s'agit des parties vitales de l'animal.

¹³² N. Vialles (1998) souligne également la neutralité sexuelle de ces termes génériques : « *tous ces termes, suggérant que les mâles actifs et les femelles de tous âges ne sont pas consommés, passent sous silence la réalité sexuelle et génésique des bêtes, et contribuent à opérer le passage de l'animal à la substance alimentaire : les animaux étaient sexués, la viande, elle, ne l'est pas ; elle est cependant censée provenir d'animaux sexuellement neutres et génésiquement inactifs* ».

¹³³ Une fois de plus, M. Ferrières (2006) fait remarquer que cette distinction linguistique est récente : « *Pour [le consommateur d'hier] la viande a une histoire. Elle a un âge et elle a un sexe : il achète du mouton, ou de la brebis ; du mouton surtout, car la viande mâle est réputée meilleure que la viande femelle. Pour lui, la viande n'est pas une chair anonyme et anodine, elle garde un lien très fort avec l'animal vivant. Il mange du mouton ou du porc, le même mot désignant l'animal vivant et l'animal ingéré* ».

Ce déclin de la logique « zoophagique » est rapporté par N. Elias (1973), dans *La civilisation des mœurs*. L'auteur le relie à la disparition progressive au cours du XVII^e siècle de l'usage de découper les viandes à table, elle même reliée au processus de « civilisation » croissante qui entraîne les hommes à refouler leur nature animale (Elias, 1973). Parallèlement s'est faite la progression de la logique « sarcophagique » au fur et à mesure de l'industrialisation de la production alimentaire : « *Le taylorisme*¹³⁴ [...] s'est en effet répandu dans la production animale : les poulets, les veaux, les porcs de batterie ne sont pas traités comme des animaux individualisés ou identifiés mais comme une matière première industrielle vivante dont on peut « rationaliser » et intensifier la transformation à volonté ; non comme du bétail ou de la volaille mais comme de la viande sur pieds » (Elias, 1973). Il y a une désanimalisation industrielle de l'élevage. L'animal dans l'agro-alimentaire est matière.

Concluons avec ces propos de C. Fischler (2001), pour qui la désanimalisation « sarcophagique » de la viande résulte « à la fois d'une logique techno-économique et de la crise de la division homme/animal ».

c. Le paradoxe moderne du rapport de l'homme à l'animal

« Nous pouvons de moins en moins croire à la réalité d'une césure claire et irréductible entre humanité et animalité » (Fischler, 2001). En effet, de nos jours les avancées scientifiques font « s'écrouler les uns après les autres les « propres de l'homme » qui s'était attaché à installer pour le différencier des animaux » (Fischler, 2001). C'est par exemple le cas de l'éthologie qui en étudiant le comportement animal, révèle qu'entre l'homme et l'animal, il existe au moins autant de continuités que de discontinuités.

Toutefois, « si le mouvement de la science réanimalise quelque peu l'homme, celui de la civilisation tend à humaniser l'animal » (Fischler, 2001). En effet, notre société avec sa transformation industrielle et son considérable développement de l'agro-alimentaire accorde de plus en plus d'importance aux valeurs individualistes et à la sensibilité. Dès lors, l'homme est de plus en plus sensible à la cause animale et le considère comme un être sensible, capable de plaisir mais aussi de souffrance. Avec le développement de la société urbaine industrielle, l'animal a pris place dans les foyers. La population d'animaux de compagnie ne cesse de s'accroître et le lien tissé avec l'homme a considérablement changé son statut. L'animal se voit accorder une individualité et une identité, et parfois même une personnalité. De matière, il est devenu sujet.

Témoin de cette évolution du rapport de l'homme à l'animal, le vote des députés, le 15 avril 2014, d'un amendement reconnaissant aux animaux la qualité symbolique « d'êtres vivants doués de sensibilité » (article 515-14 du Code civil), alors que jusqu'à maintenant le Code civil les considérait comme des « biens meubles » (article 528). Le Code civil s'aligne désormais sur le modèle du Code rural et pénal pour qui les animaux étaient déjà « des êtres vivants et sensibles ».

À ce stade de la réflexion, nous pouvons mettre en évidence le paradoxe moderne du rapport de l'homme à l'animal : il est devenu à la fois plus objet et plus sujet que jamais. La remise en cause de la frontière homme/animal a eu cette conséquence : l'animal ne peut plus

¹³⁴ Le taylorisme est une méthode de travail qui préconise l'organisation scientifique du travail (OST) grâce à une analyse détaillée des modes et techniques de production dans le but de d'obtenir la meilleure façon de produire, de rémunérer, et donc le meilleur rendement possible.

être que sujet presque humain ou matière désanimalisée. « *Ainsi, au moment où, d'un côté l'élevage industrialisé chosifie les animaux, la civilisation individualiste les humanise de l'autre, tandis enfin que la science « réanimalise » l'homme* » (Fischler, 2001). Dans ce contexte où s'entremêlent humanisation et désanimalisation, nous concevons alors que le mangeur moderne puisse de plus en plus s'interroger sur la légitimité de consommer de la viande.

d. La gestion du meurtre alimentaire

i. *Le conflit moral*

Mais si la question de la légitimité de consommer de la viande se pose, c'est principalement parce que la transformation de l'animal en substance comestible suppose la mise à mort d'un être vivant. Dès lors, la viande acquiert une nouvelle ambivalence en se tenant sur « *une ligne d'équilibre fragile entre la vie la mort et la vie des uns et des autres* » (Vialles, 2007). Cette ambivalence vie/mort semble porter à son comble la réprobation qui pèse sur la consommation des produits carnés en posant le problème de l'acceptation morale de la mise à mort des animaux. Désormais il s'agit pour l'homme, et plus généralement la société, de gérer ce conflit moral généré par le « *meurtre alimentaire* ». Pour le rendre légitime, certaines cultures vont l'encadrer d'un ensemble de rituels. C'est le cas, comme nous l'avons vu, des religions sémitiques (Judaïsme et Islam) qui assimilent l'abattage à une forme de sacrifice, procédé qui va permettre à l'homme de mettre à mort des animaux à des fins alimentaires tout en se délivrant d'une part de culpabilité. « *Tout se passe comme si cette mise à mort présentait une difficulté ou une gêne, peut-être même une culpabilité. C'est peut-être pourquoi, sous peine de constituer un meurtre, elle prend pratiquement toujours des formes rituelles, est dotée d'un sens religieux et se présente fréquemment comme un sacrifice* ». En effet, les Juifs et les Musulmans utilisent l'animal avec l'autorisation de Dieu et le droit de tuer est explicitement donné par Dieu. On comprend alors que la légitimation religieuse rende moralement acceptable la mise à mort alimentaire des animaux. Elle lui donne un sens et lui fixe des limites. En effet, l'abattage rituel sous permission de Dieu permet à l'homme d'endosser la responsabilité de la mise à mort qui n'est qu'en fait qu'une délégation divine. L'observance de ces rituels opère une réassurance du mangeur et rend le meurtre alimentaire non seulement supportable mais surtout acceptable.

Avec le Christianisme, l'abattage des animaux s'est laïcisé et plus aucun contrôle n'est réalisé par les autorités religieuses. Toutefois, l'absence de contrôle religieux, ne signifie pas l'absence totale de contrôle. En effet, de nos jours, c'est la science, à travers notamment la figure du vétérinaire, qui procède à des opérations de contrôle.

Ainsi, non seulement le vétérinaire a une fonction objective puisqu'il assure le contrôle sanitaire des viandes, mais, à l'image des autorités religieuses, il revêt également une fonction symbolique en encadrant le meurtre alimentaire de valeurs morales. En effet, le règlement CE 854/2004 stipule que le vétérinaire officiel à l'abattoir doit s'assurer du respect du bien-être animal : « *Le vétérinaire officiel doit vérifier le respect des règles communautaires et nationales applicables en matière de bien-être des animaux, notamment*

celles concernant la protection des animaux au moment de l'abattage et en cours de transport »¹³⁵.

À cet acte de mise à mort s'attache donc une gravité particulière qui s'est de tout temps manifesté par l'instauration de contrôles, qu'ils soient rituels comme dans les religions juives et musulmanes ou qu'ils soient scientifiques comme dans les pays laïcs.

ii. L'euphémisation du meurtre alimentaire

Dans la consommation de viande, la mise à mort est sans aucun doute la procédure que l'homme voudrait le plus occulter.

Dans son ethnographie sur les abattoirs des pays de l'Adour, au début des années 1980, l'anthropologue N. Vialles (1987), montre comment, de nos jours, le travail d'abattage devient une « euphémisation » de la mise à mort des animaux. L'animal n'est plus tué mais abattu. Terme qui appartient comme celui d'équarrissage au champ lexical du travail forestier et qui a remplacé au XIX^e siècle celui de « tuerie » jugé bien trop explicite. Par ce changement lexical, N. Vialles montre comment la mise à mort s'assimile désormais à un processus de végétalisation de la viande et s'inscrit dans le processus de désanimalisation des viandes. En effet, en étant assimilé à un arbre, l'animal devient matière inanimée, et de ce fait sa transformation en substance consommable n'en devient que plus acceptable pour les consommateurs « *sarcophages* » que nous sommes.

iii. L'abattoir ou comment cacher la mise à mort

Des abattoirs déplacés à la périphérie des villes

Participe également à ce processus de « désanimalisation », le progressif déplacement des abattoirs à l'écart des villes. L'histoire de ce déplacement de la mort des animaux et de son éloignement du milieu urbain est essentielle pour comprendre la disjonction que notre société moderne a opérée au sein du monde animal.

Les boucheries et les lieux d'abattage ont pendant longtemps été réunis en un même lieu : les activités de mise à mort, de préparation de la viande et de vente n'étaient pas dissociées. La mise à mort d'animaux étaient visibles aux yeux de tous : « *le travail dans les échoppes et boutiques avait débordé sur la voie publique ; quand on en avait besoin, la rue formait pour l'atelier un élargissement commode, en même temps qu'un égout. Bref depuis toujours, la rue était un lieu où l'on pouvait voir égorger du bétail* » (Agulhon, 1981). Au début du XIX^e siècle, Paris comptait 128 tueries particulières (Burgat, 1995). L'intolérance manifeste pour ces tueries publiques en plein cœur des villes se concrétise à la fin du XVII^e et au début du XIX^e siècle (Agulhon 1981, Pelosse 1981). En étudiant les mémoires du concours du prix de moral de l'Institut de France de 1802, V. Pelosse montre que les vingt-huit mémoires manuscrits évoquent explicitement les problèmes posés par ces tueries. Pour Pelosse (1981), ces dernières constituent un véritable facteur de corruption sociale et

¹³⁵ De même le chapitre IV de l'annexe 1 du règlement CE 854/2004, intitulé « *décisions concernant le bien-être des animaux* », précise que « *Si les règles concernant la protection des animaux au moment de leur abattage ou de leur mise à mort ne sont pas respectées, le vétérinaire officiel doit s'assurer que l'exploitant du secteur alimentaire prend immédiatement les mesures correctives nécessaires et évite que cela ne se reproduise* ».

d'accoutumance à la souffrance animale : « *c'est une école d'insensibilité et de voyeurisme sadique* ». Pour illustrer son propos, l'auteur cite quelques passages de ces manuscrits :

« *On voit souvent les bouchers, surtout dans les villages et les petites villes tuer les veaux et les moutons au milieu des rues. Les enfants accourent en foule à ce spectacle et viennent y prendre les premières leçons de cruauté* » (n°6).

« *Qui croirait [...] qu'une étrange curiosité vienne quelque fois dans les boucheries jouir d'une agonie effrayante ; y coopérer souvent pour en être plus voisin ; et épier avidement les derniers spasmes et les derniers soupirs d'un animal mourant dans d'affreuses angoisses ? De quelle nature est donc le plaisir qui doit causer tant de frissons aux cœurs les plus intrépides ?* » (n°3).

Ici, il semble bien que ce soit la visibilité de la mise à mort qui pose problème. En témoigne cet autre passage cité par V. Pelosse (1981) : « *On devrait donc couvrir d'une sorte de voile mystérieux ces cruautés autorisées et les reléguer dans quelque édifice isolé, où, s'il était possible, on les perdît de vue. Cette précaution annoncerait, au moins, qu'on a quelque honte. Ce n'est pas, ce me semble, trop demander à la société que de l'engager à imiter les tyrans, qui, pour rendre leurs exécutions moins odieuses les ensevelissent dans les ténèbres des cachots* » (n°23).

Dans ce contexte le boucher devient une sorte de bouc émissaire et est désigné comme « *une classe à part dans la société* » (n° 26) , « *vivant au milieu du carnage et des meurtres, ils sont pour ainsi dire les sauvages de la société* » (n° 6) (Pelosse, 1981).

Naît alors l'exigence d'une organisation rationnelle des abattoirs dans un but aussi bien hygiénique que moral. Il faut désormais dissimuler la mise à mort des bêtes : « *Ce qui est jugé condamnable, c'est le glissement hors du domaine de l'utile, la réapparition du cruel gratuit, spectaculaire. Le meurtre des bêtes doit devenir en quelque sorte invisible, la réalité bouleversante de sa réalité matérielle – gémissements, masse et couteau, agonie, sang, viscères, carcasses, déchets organiques, la personne même du tueur – doit être à jamais bannie de l'imaginaire collectif* » (Pelosse, 1981).

Ainsi en 1809, Napoléon crée des abattoirs pour la ville de Paris. Entre 1810 et 1818, cinq abattoirs sont construits dans la capitale : celui du Roule, de Montmartre, de Popincourt, d'Ivry et de Vaugirard (Burgat, 1995). En 1867, c'est l'inauguration du grand abattoir de la Villette. Il n'est cependant pas encore question de protection des animaux dans les abattoirs, il s'agit davantage d'accroître le contrôle sur l'abattage : « *l'important est l'idée de l'exemple : cacher la mise à mort pour n'en pas donner l'idée* » (Agulhon, 1981). Dès lors cette occultation de la mort traduit le souci pour la victime et la volonté de mettre à distance la violence et la mort.

Toutefois, cette évolution s'accompagne indéniablement d'un changement du rapport entre l'homme et l'animal. En témoigne la création en 1845 de la SPA (Société Protectrice des Animaux), rapidement suivie par l'instauration de la première loi de protection des animaux : la loi Grammont du 2 juillet 1850. Cette loi condamne les mauvais traitements abusifs et commis publiquement envers les animaux domestiques.

Ce rapide aperçu historique illustre bien l'évolution des sensibilités et des nouveaux rapports que la société entretient avec certains de ses animaux domestiques, notamment les animaux de boucherie. La volonté de déplacer la mise à mort en dehors de l'espace public s'accompagne de la volonté de surveiller la production de la viande qui constitue désormais

une « *denrée politique* » (Burgat, 1995). L'acte de mise à mort devient une activité à part entière, réalisés dans des lieux spécifiques et cachés. Son exécution n'est plus réalisée par des bouchers ou des éleveurs mais par des « *abatteurs* » (Vialles, 1987). Cette concentration de l'activité de la mise à mort favorise par la suite son industrialisation, phénomène qui parachève le processus de désanimalisation de l'animal

L'instauration de l'étourdissement

Cantonnée aux abattoirs, la mort des animaux de boucherie est de plus en plus contrôlée par les autorités vétérinaires. À partir du XIX^e siècle, les pratiques d'abattage prennent progressivement en compte la souffrance animale. Il faut désormais procéder à une mise à mort qui occasionnera le moins de souffrance possible à la victime. Ce souci de l'animal se concrétise essentiellement dans la seconde moitié du XIX^e siècle, parallèlement à l'essor des mouvements de protection des animaux.

Désormais sensibilisés à la souffrance animale les vétérinaires instaurent l'étourdissement avant la saignée dans le but d'insensibiliser l'animal avant sa mise à mort. Pour les grands animaux comme les bovins et les chevaux, la saignée est désormais précédée de l'assommage à l'aide d'une masse. D. Baldin (2014) cite ce passage écrit par un vétérinaire décrivant la mise à mort d'un bœuf au cours des années 1870 : « *L'assommage consiste à renverser l'animal, dont la tête est maintenue attachée au sol, par un coup de massue appliqué soit sur la nuque, soit sur le front, et à compléter le premier étourdissement produit, par d'autres coups du même genre jusqu'à ce que l'œil du sujet ait perdu toute expression, et que les mouvements de la tête et des membres soient anéantis* ». Toutefois, il est difficile de prêter une intention humanitaire à ce procédé d'insensibilisation, surtout lorsqu'on lit que « *l'anéantissement ne survient quelquefois qu'après douze ou quinze coup de masse* ». Le terme d'« *assommage* » est d'ailleurs significatif : le but premier semble alors, non pas d'épargner une souffrance aux animaux, mais de les immobiliser sans dangers pour les opérateurs. Aujourd'hui les textes législatifs n'emploient plus le terme d'« *assommage* » mais parlent d'« *insensibilisation* », d'« *étourdissement* » ou encore d'« *anesthésie* », vocabulaire qui se conforme à l'intention explicite d'éviter la souffrance animale (Vialles, 2007).

Que ce soit pour des raisons technico-économiques (sécurité des opérateurs, efficacité, rapidité, rendement) ou éthiques (limiter la souffrance des animaux), différentes techniques visant à insensibiliser l'animal avant sa saignée se succédèrent au fil du temps ; du merlin¹³⁶ au pistolet à tige perforante ou percutante (1928) en passant par le masque Bruneau¹³⁷ (1872), puis l'électronarcose et l'exposition au dioxyde de carbone. Parallèlement, à partir de 1930, l'étourdissement, initialement réservé aux animaux de grand gabarit, s'est étendu aux petits animaux. Cette évolution révèle un profond changement dans les mentalités à l'égard des animaux de boucherie ; il ne s'agit plus seulement de faciliter la pratique d'abattage mais de

¹³⁶ Le merlin est une masse de fer sous forme d'emporte-pièce d'un côté et de crochet de l'autre. Après avoir enfoncé l'emporte-pièce au milieu du front de l'animal, l'opérateur utilise une baguette (aussi appelée jonc) qu'il introduit dans l'orifice pour atteindre la moelle épinière. Il s'agit en quelque sorte de l'« *ancêtre* » manuel du pistolet.

¹³⁷ Le masque Bruneau consiste en un masque de cuir au centre duquel se trouvent une plaque de fer et un boulon. Le masque est posé sur les yeux et le front de l'animal puis « *on frappe avec un maillet en bois sur la tête de du boulon, qui pénètre de 5 à 6 centimètres dans la cervelle de l'animal* » (Baldin, 2014).

considérer la sensibilité animale quelle que soit l'espèce. En 1964, la réglementation française rend obligatoire l'insensibilisation des animaux avant la saignée, et ce, pour toutes les espèces. Aujourd'hui la dimension éthique qui sous-tend l'instauration de l'étourdissement est indéniable¹³⁸. En effet, l'étourdissement semble de nos jours afficher comme but premier le respect de l'animal. En outre, en veillant à insensibiliser les animaux afin qu'ils souffrent le moins possible, l'étourdissement respecte aussi les humains en les éloignant au mieux des occasions de cruauté ou des motifs de culpabilité.

En somme, l'étourdissement vise à légitimer le « meurtre alimentaire ». Notons alors que cet objectif n'est pas sans rappeler celui de la religion juive et musulmane pour lesquelles le rituel de la mise à mort n'est autre qu'une procédure de légitimation, respectueuse de tous les vivants, à savoir ceux qui tuent et ceux qui sont tués.

Questions autour de l'étourdissement

Actuellement en France, l'abattage est donc soumis à une double exigence réglementaire : tout animal doit obligatoirement être mis à mort par saignée et tout animal doit obligatoirement être insensibilisé avant d'être saigné¹³⁹.

Le travail de la mise à mort se fait désormais en deux étapes, clairement séparées dans le temps et dans l'espace. De nombreux auteurs se sont penchés sur le sens profond de cette organisation du travail.

Pour N. Vialles (2007), une telle organisation prend rapidement la forme d'un paradoxe : l'homme doit insensibiliser sans tuer pour ensuite tuer sans atteindre la sensibilité. *« Le bénéfice majeur de l'étourdissement est ainsi de dissocier la vie de la sensibilité, pour dissocier la mort de la souffrance, et finalement ne pas tuer « vraiment », puisque privé de la sensibilité un vivant est « comme mort », sauf qu'il ne l'est pas, et que tuer un être insensible ce n'est pas vraiment tuer, puisqu'il n'est plus un vivant sensible. Dès lors, l'abattage n'est plus vraiment un meurtre puisqu'il ne tue pas des « animaux en pleine vie » (Vialles, 2007).*

Pour l'anthropologue, C. Fischler (2001) cette dissociation traduit davantage *« une sorte de dilution des responsabilités »*. En effet, cette division du travail instaure un doute sur le moment et *in extenso* sur le responsable véritable de la mise à mort : *« est-ce le coup ou la saignée ? »*. Cette idée est également partagée par l'ethnologue N. Vialles (1987) : *« Dans ces gestes décisifs de la mise à mort, on observe donc une dissociation aussi fine que possible entre les actes, et entre les hommes ; même si elle n'a pas pour but et n'a pas eu pour motif de la créer, l'obligation de l'insensibilisation préalable a produit effectivement cette dissociation entre l'effusion de sang et la mise à mort. Qui tue ? Celui qui assomme ? Ou celui qui saigne ? »*. Dès lors, avec l'instauration de l'étourdissement l'homme minimise en

¹³⁸ En témoigne son inscription dans la directive européenne N° 93/119/CE du Conseil du 22 décembre 1993, sur *« la protection des animaux au moment de leur abattage ou de leur mise à mort »*. Plus récemment, les exigences en matière de protection des animaux à l'abattoir ont été renforcées par la directive N° 1099/2009/CE, entrée en vigueur le 1^{er} janvier 2013. Elle impose la mise en place de modes opératoires normalisés permettant de s'assurer de la prise en compte de l'obligation de protection des animaux abattus par les opérateurs.

¹³⁹ Il existe toutefois des dérogations prévues par la directive européenne N° 93/119/CE. Ces dérogations concernent les abattages d'urgence, les jeux et les spectacles pratiqués dans une *« tradition locale ininterrompue »*, et les abattages rituels.

quelque sorte sa part de responsabilité dans la mise à mort de l'animal. Cette dernière n'a donc plus rien de sacrificiel. En effet, en organisant la mise à mort par une succession d'actes différés dans le temps et dans l'espace, l'intention de donner la mort, qui est au fondement de l'abattage rituel, disparaît au profit d'un partage des responsabilités.

Ainsi, pour consommer légitimement de la viande, l'homme procède à un travail symbolique considérable et tente notamment de reconstruire la mise à mort. En effet, « *Si la consommation de la chair est toujours réglée, encadrée, socialisée, ritualisée, rarement ou jamais libre et illimitée, c'est probablement qu'elle comporte des enjeux considérables, des enjeux, en fait, qui sont au cœur des interrogations fondamentales qui agitent l'anthropologie depuis ses origines, et qui portent sur la condition humaine et les fondements religieux de la socialité* » (Fischler, 2001).

II. Classer, ordonner, penser l'alimentation ?

A. Les catégories, une aide à la décision

1. Classer est le propre de l'homme

L'étude des lois alimentaires de l'Ancien Testament et du Coran a montré que les modèles alimentaires judaïque et musulman fonctionnaient sur un système classificatoire en deux catégories : le licite et l'illicite.

Or, pour Lévi-Strauss (1962), ce raisonnement par catégories n'est pas spécifique des religions. En effet, pour l'auteur, il n'existe aucune culture dont le modèle alimentaire n'est pas fondé sur un système de catégories et de règles alimentaires. Dès lors, la capacité à produire des catégories, des taxonomies, des normes et des règles semble relever de la « *nature humaine* ». Tyler parle de « *la tendance de l'esprit humain à épuiser l'univers au moyen d'une classification* » (« *to classify out the universe* »)¹⁴⁰. La variabilité observée entre les modèles alimentaires tient au contenu des catégories et non aux catégories elles-mêmes (Lévi-Strauss, 1962). En effet, selon l'auteur, les catégories et les relations qui les unissent entre elles sont plus ou moins universelles : « *l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et [...] ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés* » (Lévi-Strauss, 1958). Dès lors, Lévi-Strauss insiste sur l'existence d'une unité dans le fonctionnement cognitif de l'homme et *in extenso* dans la manière dont se déploie la raison alimentaire à l'intérieur des différentes catégories. En ce sens, les modèles religieux ne sont qu'une application d'une tendance plus générale, voire universelle de l'homme.

2. L'ordre du mangeable et du non-mangeable

Partant du postulat émis par C. Lévi-Strauss, J.-P. Poulain (2002) distingue deux grands ordres alimentaires immuables à l'intérieur desquels s'organisent des catégories qui sont quant à elles variables dans le temps et dans l'espace. C'est donc très logiquement que nous retrouvons la classification entre aliments mangeables et non-mangeables sur laquelle se sont fondés les modèles monothéistes.

¹⁴⁰ Cité par Lévi-Strauss (1962).

a. Les catégories au sein du non-mangeable

J.-P. Poulain (2002) décompose la classe du « *non-comestible* » ou « *non-mangeable* » en catégories (cf. *tableau 2*) qui vont du « *toxique* » (aliment qui est à proprement parler non comestible pour l'homme) au « *comestible objet d'un dégoût individuel* » (aliment qui est par nature comestible mais que l'homme ne considère pas comme tel en raison d'aversion personnelle). Si la première catégorie, celle du toxique, est invariable, les autres peuvent voir leur contenu varier dans le temps, et parfois même au sein d'une même culture. C'est par exemple le cas du porc, qui est à l'origine rangé dans la catégorie « *tabou/interdit* » par le Judaïsme et l'Islam, et qui, au fil du temps, a basculé dans la catégorie « *non-mangeable dans ma culture* ». En effet, il est fréquemment observé que, chez les individus de confession juive ou musulmane, non pratiquants, l'interdit du porc continue d'être observé. Cette pratique relèverait davantage d'un gage de fidélité envers la culture d'origine plutôt que d'un véritable choix religieux.

Tableau 2 : Les catégories du « non-comestible » (*d'après Poulain, 2002*)

Le toxique	Les produits appartenant à cette catégorie sont objectivement dangereux pour l'homme.
Le tabou et l'interdit	Ce sont des produits sur lesquels pèsent des règles culturelles interdisant la consommation alors même qu'ils sont porteurs de nutriments et sont parfois considérés comme parfaitement mangeables dans d'autres espaces culturels. Ces aliments peuvent être l'objet d'interdits de type religieux (comme le porc pour les juifs et les musulmans) ou d'interdits de type laïc (comme le chien par exemple qui fait l'objet d'un tabou culturel).
Le non mangeable dans ma culture	Produits disposant d'une charge nutritionnelle, non considérés comme aliments, mais sur lesquels ne pèsent pas de tabou ou d'interdit forts et dont on accepte cependant l'idée que, dans un autre espace social ou en cas de nécessité, ils soient ou puissent être consommés. C'est le cas par exemple des grenouilles ou des escargots pour les Anglo-Saxons.
Le « mangeable mais n'apprécie pas »	Produits appartenant à l'ordre du mangeable dans tous les espaces sociaux, mais n'étant pas particulièrement recherchés par un mangeur donné.
Le comestible objet d'un dégoût individuel	Produits appartenant à l'ordre du mangeable dans tous les espaces sociaux, mais qui font l'objet d'un dégoût pour un mangeur donné.

b. Les catégories au sein du mangeable

En ce qui concerne maintenant l'ordre du mangeable, J.-P. Poulain (2002) l'organise en « *regroupant les éléments qui le composent selon certaines fonctions qu'ils sont censés jouer* » (cf. tableau 3). Il est possible de distinguer trois logiques de regroupement : « *le nutritionnel, qui s'appuie sur des connaissances relatives à la composition des aliments en macro et micronutriments, le culinaire qui prend en compte les usages et fonctions remplis par les aliments dans la fabrication des plats, enfin les manières de table qui correspondent aux règles d'organisation des différentes prises alimentaires (repas et hors repas)* » (Poulain, 2002). Au même titre que celles appartenant à l'ordre du « non-comestible », ces catégories connaissent des variations et les aliments peuvent glisser d'une catégorie à l'autre, parfois sur un laps de temps relativement court. J.-P. Poulain (2002) cite l'exemple de la viande de cheval dont « *le nombre de consommateurs ne cessait de diminuer depuis les années 1970 et qui, suite à la crise de la vache folle, a connu un léger retour de faveur* »¹⁴¹.

Tableau 3 : Les catégories du « comestible » (D'après Poulain, 2002)

Délicieux / festif	Produits alimentaires faisant l'objet, dans un espace social donné, d'une forte valorisation gastronomique. C'est le cas du foie gras ou du gigot d'agneau pour les Français.
Agréable / quotidien	Produits alimentaires ayant une valeur positive dans un registre quotidien.
Consommable	Produits alimentaires considérés comme banals et quotidiens.
Consommable problématique	Produits alimentaires appartenant à l'ordre du mangeable mais présentant un certain nombre de risques sur le court terme (indigestion, TIAC ¹⁴²) ou posant un certain nombre de problèmes de santé sur le long terme.

En conclusion, les ordres du mangeable et du non-mangeable peuvent être représentés sur un unique axe allant du toxique au délicieux.

¹⁴¹ Un autre exemple plus récent de changement de catégorie pour la viande de cheval est celui qui s'est opéré suite au « scandale de la viande de cheval » de février 2013. En effet, le vif émoi observé chez les consommateurs, suite à la découverte de viande de cheval dans des plats surgelés officiellement à base de viande de bœufs, est en quelque sorte révélateur du nouveau statut de la viande de cheval. Il semble progressivement être passé de la catégorie « *consommable* » à celle de « *consommable problématique* » pour dans certains cas changer d'ordre et passer à la catégorie « *non-mangeable dans ma culture* ».

¹⁴² D'après l'InVS (Institut de Veille Sanitaire), les toxi-infections alimentaires collectives ou TIAC correspondent à « *l'apparition d'au moins deux cas similaires d'une symptomatologie, en général, gastro-intestinale, dont on peut rapporter la cause à une même origine alimentaire* ».

B. Quand pensée rationnelle et pensée magique cohabitent

1. La décision alimentaire entre pensée rationnelle et pensée magique

Nous venons de le voir : le caractère comestible d'une nourriture n'est pas suffisant pour la rendre « *bonne à manger* ». Dès lors il semblerait que la logique alimentaire échappe à la pure rationalisation. En effet, si la rationalité permettait à elle seule d'expliquer les modèles alimentaires, ceux-ci s'organiseraient sur la simple distinction entre le comestible et le toxique. Or, toutes les cultures choisissent parmi toutes les espèces disponibles, un nombre limité et variable d'animaux « *mangeables* ». Ce principe ne s'applique pas uniquement dans le domaine religieux. En témoigne, le rapport que l'homme contemporain entretient avec son alimentation. En effet, évoluant dans une société laïque, ce dernier ne connaît *a priori* pas de restrictions religieuses, toutefois, ce n'est pas pour autant qu'il ne connaît pas de limite quand il s'agit de se nourrir.

Cette question, nous l'avons déjà en partie abordée, lorsque nous avons parlé de l'importance des représentations sociales dans l'imaginaire des mangeurs, en particulier à travers la perception des matières grasses. Certains anthropologues vont qualifier cette forme de pensée, qui s'oppose à la pensée rationnelle, de « *magique* ». Dès lors, l'homme est un « *penseur mangeur magique* » (Fischler, 2001).

a. Le penseur mangeur magique

La « pensée magique » a été décrite à la fin du XIX^e siècle par les premiers anthropologues (Tylor et Frazer¹⁴³) et consiste à attribuer des effets à un acte ou à un objet tout en faisant abstraction des mécanismes de causes à effets (Fischler, 1994). Considérée dans un premier temps comme une manière de penser spécifique des peuples primitifs puis comme une étape du développement de l'enfant, la « *pensée magique* » a finalement été mise en évidence par les anthropologues dans toutes les cultures, y compris chez les plus « *civilisées* ». Dès lors, il semblerait que l'homme contemporain soit également un « *penseur magique* ».

La pensée magique est présente dans tous les domaines de la vie mais est particulièrement présente dans l'alimentation. Ce lien étroit s'explique par le principe d'incorporation.

b. Le principe d'incorporation et l'alimentation

Le principe d'incorporation appliqué à l'alimentation désigne l'idée selon laquelle l'aliment consommé va s'intégrer au mangeur. L'aliment n'est pas un objet ordinaire au sens où l'homme lui prête diverses qualités. Qu'elles soient réelles ou fictives, positives ou négatives, le « *mangeur magique* » pense qu'en incorporant l'aliment il va par analogie incorporer ces qualités. En d'autres termes, « *on est ce qu'on mange* » (Fischler, 2001). Ce principe a été très largement étudié dans de multiples cultures en particulier dans la culture française contemporaine (Fischler 2001). D'ailleurs, pour S. Lahlou (1995) il est désormais « *attesté comme vérité sociale par le fait que, par exemple, les groupes humains se désignent souvent entre eux, littéralement, par leurs aliments "ethniques". Ainsi, les Italiens sont, pour*

¹⁴³ Cités par Fischler (1994).

les Français, des “Macaronis”, les Français sont, pour les Anglais, des “Frogs”, les nord-américains appellent les allemands “Krauts” etc. ».

À ce principe d’incorporation, viennent s’ajouter les lois de la pensée magique définies à la fin du XIX^e siècle. Il s’agit de « *la loi de similitude* »¹⁴⁴, selon laquelle l’image égale l’objet et de « *la loi de la contagion* »¹⁴⁵, selon laquelle les propriétés d’un objet sont transmissibles par simple contact.

Pour P. Rozin (1994), la pensée magique conduit à une confusion entre la relation de corrélation et la relation de causalité et peut être en ce sens à l’origine d’« *erreurs de jugement* ». Ce point se manifeste notamment par l’incapacité à intégrer la notion de dose dans le système. La pensée magique fonctionne sur un mode binaire, l’objet est sain ou malsain, pur ou impur, bon ou mauvais, sacré ou profane. En effet, dans les modèles alimentaires sémitiques étudiés, un aliment est soit interdit soit autorisé, il n’est jamais autorisé « *à petite dose* ». Dès lors, pour l’auteur, la pensée magique permettrait d’expliquer que, de nos jours, certains aliments soient sacralisés et d’autres maudits (Rozin, 1990).

2. Le mangeur contemporain, un être biologique, sociologique ou psychologique ?

J.-P. Poulain (2002) s’est également penché sur la question de la décision alimentaire. L’auteur distingue deux points de vue opposés dans la conception des modèles alimentaires. D’un côté, il y a les individus qui « *pointent le mangeur comme libre, ou presque totalement libre de ses choix et de ses décisions, et de l’autre ceux qui « au contraire mettent l’accent sur des phénomènes qui sont les véritables causes des actions du mangeur, mais qui échappent à la conscience* » (Poulain, 2002). J.-P. Poulain (2002) va alors de tenter concilier ces deux théories et de montrer « *comment les mangeurs sont à la fois surdéterminés par leurs modèles alimentaires mais disposent cependant de marges de liberté dans lesquelles ils déploient différentes formes de rationalité* ».

¹⁴⁴ Ce principe de similitude peut être illustré par l’expression « *manger du lion* » : « *Lorsque nous disons « vous avez mangé du lion ce matin » à qui manifeste un entrain particulier, c’est bien sûr une façon de parler mais aussi une façon de penser, qui relève d’une logique magique* » (Fischler, 1994).

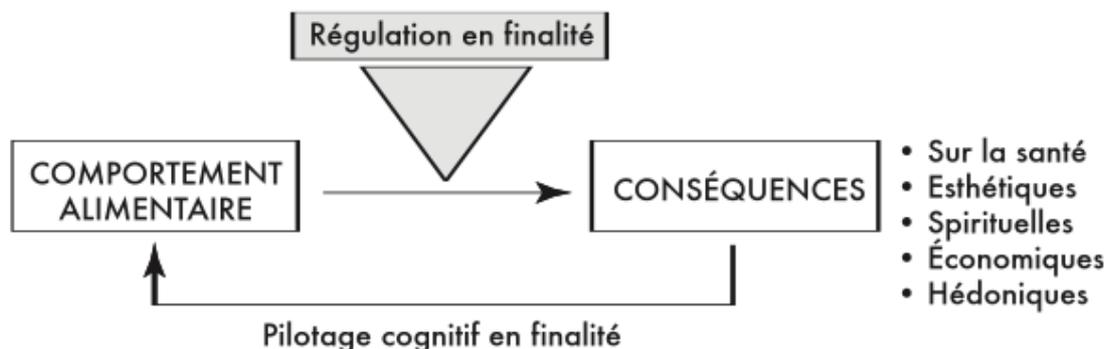
¹⁴⁵ Pour illustrer la loi de la contagion, le psychologue américain P. Rozin (1994) évoque une expérience qu’il a réalisée auprès de ses étudiants en 1994. Dans un premier temps, il leur propose un verre de jus de fruit dans lequel il a mis une mouche. Les étudiants refusent tous de le boire, la grande majorité explique ce rejet par des raisons sanitaires. Rozin renouvelle ensuite l’expérience avec, cette fois, une mouche stérilisée. La réaction des étudiants est identique : le rejet persiste alors que le risque sanitaire a été écarté. Enfin, le verre de jus de fruit est de nouveau proposé aux étudiants mais cette fois avec une mouche en plastique. La moitié des étudiants refusent alors de boire le verre. Dès lors qu’il soit réel, stérilisé ou factice l’insecte provoque toujours une aversion (loi de similitude) et semble contaminer la boisson (loi de contagion). En outre, Rozin rapporte qu’au cours de ces trois expériences, les étudiants refusent toujours de boire après que la mouche a été enlevée. Ceci illustre l’autre aspect de la loi de la contagion qui pourrait se traduire par « *une fois en contact, toujours en contact* » (« *once in contact, always in contact* »).

a. Le mangeur, un être rationnel

Dès lors, pour J.-P. Poulain (2002), la vision la plus simple serait de considérer le mangeur comme « *un homme de raison* ». Dans cette perspective, les décisions alimentaires sont le « *résultat d'un raisonnement en termes de coûts-avantages* ». Cette théorie se base sur « *l'hypothèse que, si un individu sait ce qui est bon pour lui (en termes économiques ou sanitaires), il se comportera en conséquence et prendra des décisions avantageuses en fonction du poids relatif qu'il accorde aux critères mobilisés dans son analyse coûts-avantages* » (Poulain, 2002). Dès lors, toute décision jugée « *inadaptée* » ou « *irrationnelle* » serait le « *résultat d'un déficit d'information* » et par conséquent, il suffirait pour les corriger d'accroître « *le stock de connaissances pertinentes pour le mangeur* ».

Toutefois, si le mangeur est un être rationnel, pour J.-P. Poulain (2002) « *il y a rationalité et rationalité* ». En effet J.-P. Poulain (2002) a repris les grandes formes de rationalité proposées par M. Weber (1959) et les a adapté au domaine de l'alimentation. Dès lors l'auteur opère deux grandes distinctions : la « *rationalité en finalité* » (cf. figure 4) et la « *rationalité en valeurs* » (cf. figure 5). Dans la première forme de rationalité, « *le but recherché est censé déterminer les décisions et les actions qui en découlent* ». Dans le domaine de l'alimentation, les objectifs à atteindre peuvent être multiples : faire un bon repas, être en bonne santé, éviter un risque objectif ou symbolique...¹⁴⁶

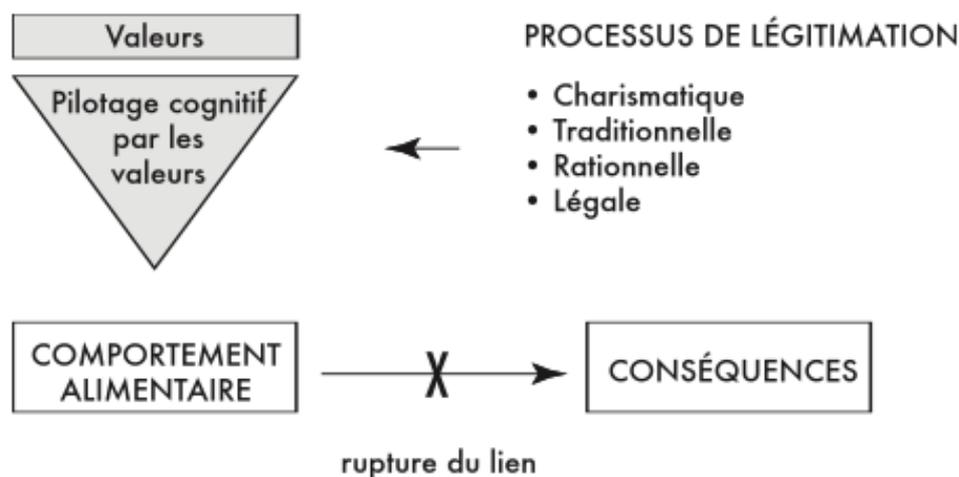
Figure 4 : Les rationalités alimentaires en finalité (d'après Poulain, 2002)



Pour la rationalité en valeurs, la décision alimentaire ne prend pas en considération les conséquences et se fonde sur le respect de principes personnels ou édictés par une autorité comme la religion, la science, la tradition ou encore une agence gouvernementale. Autrement dit, le respect de certaines valeurs est plus important aux yeux du mangeur que les conséquences de la décision elle-même. Or, pour être respectées, ces valeurs doivent être considérées comme légitimes. Elles peuvent donc, selon les individus, se déployer dans des domaines aussi divers que la science, la religion, le droit...

¹⁴⁶ En effet, pour J.-P. Poulain (2002), « *construire une décision en finalité suppose de la part de l'individu une conscience plus ou moins claire d'un lien entre alimentation et santé, alimentation et esthétique corporelle, alimentation et état spirituel, alimentation et plaisir, ou l'existence et la conscience d'une pression sur la part du budget consacrée à l'alimentation* ».

Figure 5 : Les rationalités alimentaires en valeurs (d'après Poulain, 2002)



b. Le mangeur, un être surdéterminé

Le second point de vue exposé par J.-P. Poulain se situe à l'opposé de la conception rationaliste et pose l'homme comme un individu « *surdéterminé* ». En d'autres termes, les mangeurs sont « comme mus par des raisons qui échappent à leur conscience et à leur volonté. » (Poulain 2002). Dès lors, l'acte alimentaire ne relève plus de l'acte volontaire et les mangeurs n'ont pas véritablement conscience des causes qui motivent leurs décisions. En ce sens, « *les discours que les individus produisent sur les motifs de leurs choix et de leurs actions sont alors lus comme des rationalisations, au sens psychanalytique, c'est-à-dire une justification a posteriori, apparemment rationnelle, relevant d'un ordre logique qui leur échappe* ».

Pour J.-P. Poulain (2002), cette théorie permet de concevoir le mangeur sous trois aspects différents. Le premier pose la mangeur comme un « *être biologique* », son comportement alimentaire serait déclenché par son état physiologique, caractérisé par un ensemble de paramètres biologiques tels que la glycémie, la présence ou non d'un bol alimentaire, les rythmes circadiens... Dès lors, « *les pratiques alimentaires et les différentes décisions qui les déclenchent seraient en fait des réponses comportementales à des états physiologiques de manque* » (Poulain, 2002). Toutefois, comme le souligne J.-P. Poulain, cette conception « *universaliste* » se heurte rapidement à un écueil puisqu'elle fait totalement abstraction des particularismes socioculturels. Dès lors, elle ne permet pas, seule, d'expliquer les décisions alimentaires.

Dans la deuxième conception, le mangeur est un « *être sociologique* » c'est-à-dire que ses choix alimentaires sont déterminés par la culture et le groupe social.

Enfin, la dernière conception s'est développée à partir de l'étude des troubles du comportement alimentaire (anorexie, boulimie, orthorexie) et conçoit le mangeur comme un « *être psychologique* ». Dès lors, « *l'alimentation s'inscrit dans l'ordre du désir et les mobiles qui poussent un individu à agir relèvent du psychologique et sont plus ou moins inconscients* » (Poulain, 2002).

Pour J.-P. Poulain (2002), chacune de ces conceptions ne peut être prise séparément pour justifier les décisions alimentaires. Pour comprendre l'acte alimentaire, il faut les considérer conjointement sans perdre de vue les influences qu'elles exercent les unes sur les

autres. Pour l'auteur le mangeur est donc « à la fois libre et surdéterminé. Surdéterminé par un ensemble de facteurs socioculturels mais aussi biologiques, et libre parce que ces surdéterminations ne s'imposent pas de façon implacable et lui laissent un espace de liberté ». En ce sens, la décision alimentaire est « à la fois le produit d'une surdétermination sociale et de l'originalité avec laquelle un individu, marqué par une histoire et une personnalité particulières, réagit à des influences sociales et s'adapte à des contextes particuliers ». (Poulain, 2002).

C. L'exclusion des sources de désordre, quelques exemples contemporains

Dans son ouvrage, *Risques et peurs alimentaires*, M. Apfelbaum (1998) montre à travers divers exemples de crises alimentaires que les peurs générées sont rarement proportionnelles au risque. En effet, dans certains cas les peurs sont exagérées par rapport à la réalité du danger et, dans d'autres, les peurs s'apaisent alors que le danger persiste. Dès lors, cette marge entre la peur observée et la réalité des risques encourus, laisse supposer que la pensée rationnelle n'est pas la seule à être mobilisée lors de « *panique alimentaire* ». Certains auteurs ont alors cherché à expliquer cet écart par la « *pensée magique* » (Apfelbaum, 1998). Leur démarche consiste à chercher quelles peuvent être les conséquences des crises alimentaires sur les représentations symboliques que le mangeur se fait de ses nourritures.

Nous appréhenderons cette approche symbolique à travers deux exemples : la maladie de la « vache folle » et les organismes génétiquement modifiés.

1. La vache « folle »

a. De l'ambiguïté à l'anomalie

Dans notre culture, la vache est un animal ambigu dans la mesure où elle peut être considérée à la fois comme un animal proche de l'homme, car domestique, et à la fois éloigné, puisqu'il s'agit d'un animal dont l'homme se nourrit. Or, c'est cette ambiguïté qui lui confère son statut d'animal « *mangeable* ». En effet, comme nous l'avons vu plus haut, pour qu'un animal soit consommable il faut qu'il soit à « *bonne distance* » de l'homme : « *De notre consommation de viandes sont exclues deux sortes de semblables : les animaux familiers qui sont, justement, (comme) de la famille, et ainsi humanisés ; et les carnivores qui, à ce titre, sont semblables à l'homme carnivore [...]. On voit que ce choix résulte de la tension entre deux exigences contraires : d'une part l'exclusion du (trop) semblable à l'homme, en vertu de l'interdit de l'anthropophagie ; d'autre part la recherche d'une similitude, pour restaurer au mieux son propre corps* » (Vialles, 1998). La vache, cet animal presque familier mais en même temps pas tout à fait domestique, repose donc sur un équilibre fragile entre le lointain et le proche, principe d'équilibre qui se trouve au fondement même de notre régime alimentaire.

Or, pour M. Douglas (1971), comme nous l'avons vu à travers son étude des interdits du Lévitique, un animal ambigu est particulièrement sujet à devenir un animal anormal, c'est-à-dire un animal qui « *ne s'insère pas dans une série ou un ensemble donné* » (Douglas, 1971).

L'exemple de la crise de la « vache folle » illustre précisément ce propos. En effet, nous allons voir comment l'encéphalopathie spongiforme bovine a symboliquement fait basculer la vache du statut d'animal ambigu au statut d'animal anormal.

b. L'approche symbolique de la crise de la « vache folle »

Si, sur le plan rationnel, la crise provoquée par l'ESB tient des risques sanitaires encourus, il semblerait que sur le plan symbolique, l'indignation provienne de l'emploi des farines animales¹⁴⁷. En effet, l'utilisation d'aliments carnés pour nourrir un animal à l'origine herbivore strict constitue une « transgression majeure » puisqu'elle bouleverse l'ordre de la nature. De ce fait, elle suscite chez le consommateur une « *terreur qui se résout en colère* » (Apfelbaum, 1998).

Par ailleurs, les farines animales en question se sont avérées être issues de l'équarrissage, c'est-à-dire de « viande morte ». « *Nourrir des animaux avec des cadavres d'autres animaux* », qui plus est de la même espèce, constitue la seconde transgression. C'est ainsi que dans l'imaginaire du mangeur contemporain, la vache devient « *cannibale* »¹⁴⁸ (Apfelbaum, 1998, Kilani 2002).

Ce fait est particulièrement problématique au regard des lois de la pensée magique, qui semble intervenir plus en moins consciemment chez tous les individus quand il est question de leur alimentation. En effet, en vertu du principe d'incorporation, consommer de la chair d'un animal nourri avec des « *restes de cadavres* » n'est donc pas un acte anodin. Si l'homme pense devenir ce qu'il mange, manger d'un tel animal reviendrait à se nourrir lui-même de « charognes ». Or, dans la société contemporaine, il est inconcevable de se nourrir d'animaux qui n'ont pas été abattus spécifiquement pour la consommation¹⁴⁹.

En outre, la crise de « la vache folle » a ébranlé notre mode de gestion du meurtre alimentaire. Au cours du dernier siècle, l'homme moderne a progressivement refoulé la mise à mort des animaux hors de la vie sociale et l'abattage industriel est pratiqué à l'abri des regards. Or, suite à la mise en place du plan sanitaire d'urgence, des cheptels entiers de bovins sont abattus et ce, à la vue de tous. En effet, les images de cette mise en mort de masse sont diffusées dans tous les médias, ce qui rappelle au mangeur sarcophage une réalité à laquelle il préfère habituellement se soustraire, à savoir « *pour manger de la viande, il faut tuer des*

¹⁴⁷ L'origine de l'ESB est encore aujourd'hui discutée. Toutefois, les farines de viande et d'os (FVO) distribuées aux bovins (majoritairement laitiers) en complément protéique sont fortement suspectées et leur contamination s'expliquerait par le changement opéré dans les méthodes de séparation graisse-protéine (abaissement de la température de cuisson et modification du support de l'extraction des lipides).

¹⁴⁸ Le terme de « cannibale » a largement été utilisé par les médias pour désigner les herbivores soumis au régime des farines animales. Toutefois, l'emploi de ce terme peut prêter à confusion dans l'esprit du mangeur puisqu'il renvoie à deux définitions différentes. En effet, d'un côté le terme de « cannibalisme » peut être employé pour caractériser l'acte de manger son « semblable » et peut donc être appliqué aux animaux qui mangent leur propre espèce (en ce sens, la « vache folle » est cannibale) ; et de l'autre côté, le « cannibalisme » peut aussi désigner l'anthropophagie, à savoir le fait pour l'homme de manger de la chair humaine. Dès lors « *tout se passe comme si le fait de manger la vache, désormais perçue comme carnivore et par extension cannibale, induisait une perturbation telle dans les représentations que le régime de l'homme de carnivore se transforme à son tour en cannibale, c'est-à-dire en anthropophage* » (Kilani, 2002).

¹⁴⁹ Ce principe fait en quelque sorte écho à cette injonction du Deutéronome (XIV, 21) : « *Vous ne pourrez manger d'aucune bête crevée* ».

animaux » (Poulain, 2002). Dès lors, la crise de la « vache folle » et l'hécatombe qu'elle engendre, ravivent chez le mangeur contemporain la culpabilité et l'angoisse générées par le meurtre alimentaire.

Ainsi, la « vache folle » bouleverse les catégories et les représentations traditionnelles du mangeur, elle n'est plus à sa place et devient source d'angoisse, voire même de terreur. Il semblerait que sur le plan symbolique notre société ne tolère pas plus le désordre que les instances religieuses, surtout lorsqu'il touche au domaine si intime de l'alimentation.

2. Les nourritures technologiques

En 1996, quelque mois après la crise de la « vache folle », éclate celle des organismes génétiquement modifiés (OGM). Le journal *Libération* titre « *Après la vache folle, le soja fou...* »¹⁵⁰.

Dans le cas des nourritures biotechnologiques, l'enjeu sanitaire est encore au centre du débat. Il est effectivement reconnu par les différents acteurs, que ce soit par les opposants (la Confédération paysanne, Greenpeace et autres associations), les partisans (les groupes industriels producteurs de semences, dont la société américaine Monsanto est aujourd'hui devenue le symbole) et les arbitres (experts scientifiques délégués par les organismes de sécurité sanitaire).

Toutefois, face à la virulence du débat et des réactions des consommateurs parfois qualifiées d'« *excessives* », il semblerait que les craintes générées par les nourritures technologiques ne relèvent pas uniquement du domaine du rationnel (Assouly 2002). Dès lors, comment la pensée symbolique peut-elle être utile à la compréhension de ce malaise qui affecte les consommateurs ?

a. Des nourritures inclassables

Au regard de la théorie taxinomique de M. Douglas (1971), le rejet symbolique des OGM se comprend facilement dans un contexte religieux. En effet, en dérogeant à l'ordre divin, ces nourritures hybrides¹⁵¹ ne s'inscrivent pas dans le modèle classificatoire sacré et constituent par conséquent une source de désordre.

Or, pour Assouly (2002), si les OGM sont aujourd'hui perçus comme des aliments dérangeants, c'est en partie pour les mêmes raisons. En effet, pour l'auteur, non seulement ces nourritures sont impossibles à ranger au sein de la création mais également au sein de notre modèle alimentaire. En effet, les OGM constituent une nouvelle catégorie d'aliments n'appartenant à aucun ordre jusqu'alors connu. Inclassables, ces nourritures « *d'une nouvelle ère* », ravivent chez le mangeur sa tendance naturelle à développer une méfiance à l'égard de tout aliment étranger. Dès lors, outre les risques sanitaires, le rejet des nourritures technologiques pourrait s'expliquer par cette « *néophobie* » propre à l'homme.

De plus, en coupant définitivement les végétaux de leur origine naturelle, les biotechnologies provoquent un « *déficit identitaire* » : « *ni tout à fait la même ni tout à fait*

¹⁵⁰ Cité par Poulain (1998).

¹⁵¹ Rappelons que l'Ancien Testament condamne explicitement toute forme d'hybridité.

autre, depuis la semence jusqu'au conditionnement final, la plante n'est plus donnée, rattachée à une origine naturelle, elle est intégralement générée » (Assouly, 2002). Du reste, il ne s'agit plus comme avec l'industrialisation de faire subir au produit naturel une transformation extérieure mais de procéder à une modification intrinsèque de l'espèce, indécélable par le consommateur sur le produit fini. En effet, « *la transgénèse est une opération invisible et illisible, dangereusement discrète* » (Assouly, 2002). L'étiquetage du produit est la seule manière pour le consommateur d'être informé de l'éventuelle présence d'OGM.

Dès lors, en obligeant le mangeur à reconsidérer les représentations qu'il a de l'origine et de la nature de ses aliments, les nourritures technologiques deviennent à leur tour une source de désordre, et par conséquent une source d'angoisse.

b. Une création de l'homme

Par ailleurs, pour O. Assouly (2002), si les OGM sont si problématiques c'est qu'ils remettent également en question la place de l'homme au sein de la Création. En effet, avec l'essor de la biotechnologie, l'homme prend le pas non seulement sur l'ordre divin mais également sur l'ordre naturel. Il ne se contente plus de cultiver des semences déjà existantes, il génère ses propres semences. L'homme s'arroge désormais une « *prérogative divine et naturelle* » et fait sien « *un pouvoir démiurgique* ». « *Dès lors que les végétaux ne s'offrent plus spontanément ou par le truchement de l'agriculture, l'homme réinvente la Genèse. Il refonde la Création, réécrit un épisode majeur de la Bible, et produit à son tour de la vie suivant ses besoins, ses désirs, sa logique agro-alimentaire et économique* » (Assouly, 2002). Que l'homme puisse désormais créer de la vie ne pose pas problème qu'aux croyants. En effet, il semblerait que les mouvements d'opposition aux OGM partagent avec la religion certaines convictions. En effet, bien qu'avançant majoritairement des arguments sanitaires, les militants prônent également des valeurs morales et symboliques telles que le « *respect de la vie* », la « *non-appartenance de la vie à l'homme* », « *l'interdiction de créer artificiellement de la vie* » ou encore « *l'obligation de réduire les interventions sur la nature au minimum* » (Assouly, 2002).

À l'image des interdits alimentaires hébraïques, les crises alimentaires contemporaines peuvent faire l'objet d'une analyse en termes de transgression catégorielle. Cette approche éclaire les crises alimentaires sous un nouvel angle et met en avant leurs conséquences symboliques sur le mangeur. Que ce soit sur un mode révélé ou rationnel, ces dernières se déploient dans des domaines plus larges que le strict domaine sanitaire et renvoient à des conceptions philosophiques telles que la définition de la place de l'homme au sein de la nature. Ainsi, l'approche symbolique permet de comprendre l'angoisse générée lors des manipulations du vivant par l'homme ; angoisse qui s'exacerbe lorsqu'il est question d'ingérer ces objets qui transcendent les espèces et les ordres.

III. CRISES DE CONFIANCE ALIMENTAIRES

Aujourd'hui, lorsque nous parlons de confiance dans le domaine de l'alimentation, nous pensons immédiatement aux crises sanitaires et aux scandales alimentaires qui ont éclaté en France depuis une vingtaine d'années : le « veau aux hormones » (1995), la « vache folle » (1996), le « poulet à la dioxine » (1999), la « grippe aviaire » (2006) et plus récemment encore le scandale de la viande de cheval dans les plats préparés censés contenir du bœuf (2013). Toutes ces crises, en raison notamment de leur large médiatisation, participent à l'exacerbation de l'ambivalence de type santé-maladie mais surtout à celle de l'anxiété de l'incorporation. Du reste, elles peuvent être interprétées comme le résultat d'une crise de confiance dans les valeurs de la science et des pouvoirs publics.

Toutefois, la complexité et la multiplicité des horizons de l'acte alimentaire laissent supposer que les préoccupations contemporaines ne relèvent pas uniquement du strict domaine sanitaire objectif. En effet, elles se déploient également dans le domaine du gustatif¹⁵² et du symbolique. Dès lors, d'un point de vue plus général, la perte de confiance du mangeur vis-à-vis de son alimentation peut être comprise comme le résultat de « *l'érosion des modes de gestion des ambivalences de l'alimentation humaine* » (Poulain, 1998). En ce sens, les crises sanitaires, en exacerbant l'ambivalence santé-maladie ne sont qu'un exemple d'une tendance plus générale.

Après avoir présenté les principaux processus à l'origine de ces « *crises de foi* » contemporaines (Assouly, 2002), nous verrons quelles stratégies sont aujourd'hui élaborées pour tenter de rétablir la confiance entre l'homme et son alimentation. Nous verrons alors, au terme de cette partie, quel éclairage peut apporter l'étude des modèles alimentaires religieux aux préoccupations contemporaines.

A. Entre crises sanitaires et mutations alimentaires

1. La modernité alimentaire : les mutations de la filière industrielle et des pratiques de la table

a. L'industrialisation de la sphère alimentaire

En 1930, s'opère en France un inversement du rapport entre la population urbaine et la population rurale. Ce changement démographique est à l'origine d'une mutation fondamentale des liens qui unissent l'homme à son alimentation. Le processus d'urbanisation « *en déconnectant l'aliment de son univers de production, l'installe dans un statut de marchandise et gomme en partie son enracinement naturel* » (Poulain, 1997).

Parallèlement, le développement de la grande distribution au début des années soixante, ne fait qu'accroître cette perte de contact avec la filière de production. L'aliment devient peu à peu « *une simple marchandise* », « *un simple objet de consommation* ». C'est dans ce contexte qu'émerge la nouvelle figure du « *mangeur-consommateur* » (Poulain, 1997).

¹⁵² Rappelons que les qualités gustatives d'un aliment restent, pour les Français, le premier critère de choix d'un produit alimentaire, bien avant ses effets sur la santé.

Ainsi, le processus d'industrialisation alimentaire semble avoir rompu le lien entre l'aliment et la nature. Cette rupture s'effectue à deux niveaux : sur la production de l'aliment et sur sa transformation.

i. L'industrialisation de la production alimentaire, l'émergence du « consommateur pur »

Jusqu'aux années soixante, le système de production alimentaire était visible pour une grande partie de la population, aussi bien rurale que citadine : « *les denrées apparaissent, circulent, sont préparées pour le vente au vu et au su de tous ou de beaucoup. Bref : dans la situation « traditionnelle », les aliments sont familiers, ils ont une histoire dont chacun, est au moins à l'occasion, témoin ou acteur* » (Fischler, 2001).

Aujourd'hui, nous observons la tendance inverse. Avec l'industrialisation de la production et de la distribution, l'homme perd peu à peu contact avec le cycle productif de ses aliments, « *une partie de plus en plus grande de la chaîne des opérations qui conduisent les produits du sol à [sa] table [lui] échappe* » (Fischler, 1979). Désormais, le mangeur consomme des aliments dont l'élaboration échappe à sa clairvoyance. C'est dans ce contexte d'urbanisation et d'industrialisation, qu'émerge une nouvelle figure du mangeur, celle du « *consommateur pur* » (Fischler, 2001).

L'exemple de la production animale illustre bien cet aspect de la modernité alimentaire. En effet, nous avons vu que la taylorisation des méthodes de production, est à l'origine d'une « *chosification* » de l'animal destiné à l'alimentation. L'animal est désormais relégué au rang de « *matière première sur pied* » (Fischler, 2001), la viande est « *désanimalisée* » et le mangeur-consommateur devient de plus en plus « *sarcophage* ». De même, « *les élevages tendent à devenir des usines biologiques* » et « *la « ferme » déverse sa production vers l'usine* » (Fischler, 2001).

Face à ce processus de désanimalisation, J.-P. Poulain (1997) relève un phénomène « *paradoxalement compensatoire* », celui de la « *personnification* » de l'animal « *vivant à l'état de nature* »¹⁵³ ou de l'animal de compagnie qui « *jouit d'un statut tout à fait particulier et devient l'objet d'attentions démesurées* ».

Somme toute, « *ce phénomène de « chosification-personnification » est le signe d'une désacralisation de l'alimentation et de la difficulté à gérer le meurtre alimentaire. Il traduit un bouleversement dans la perception de la place de l'homme moderne dans la nature, et surtout dans l'ordre des espèces animales [...]* » (Poulain, 1997).

ii. La transformation du produit alimentaire, l'émergence des « Objets Comestibles Non Identifiés »

Le champ d'action de l'industrialisation alimentaire ne se cantonne pas à la production des aliments et s'élargit à leur transformation ; ce qui n'est pas sans conséquences sur le lien entre le mangeur et ses nourritures. Désormais « *c'est donc une denrée déjà transformée, pratiquement prête à la consommation, qui arrive au mangeur* » (Fischler, 2001).

¹⁵³ Pour illustrer ses propos, J.-P. Poulain (1997) cite l'exemple des films dans lesquels ces animaux occupent le premier rôle et donnent « *des leçons d'éthique naturelle* ». Citons par exemple les films du réalisateur J.-J. Annaud, *L'Ours* (1988) et *Deux Frères* (2004).

Or, nous avons vu précédemment que l'une des fonctions premières de la préparation culinaire est de permettre à l'homme d'appivoiser l'aliment, de le rendre familier et donc de le consommer sereinement. « *En se déplaçant de la cuisine vers l'usine* » (Fischler, 1979), l'étape de préparation perd sa fonction « *socialisatrice* » (Poulain, 1997) ; l'aliment reste étranger, inconnu et l'homme se voit déposséder de toute possibilité d'« *apprivoisement* ». En effet, « *l'apprivoisement des aliments n'est guère efficace que lorsqu'il est opéré par une main familière et tendre dans des conditions insoupçonnables, purifiées par l'amour ou le rite. L'industrie fait certes la cuisine, mais c'est une louche cuisine : elle incarne une sorte de « mauvaise mère » dont le travail relève plus d'obscur manipulations (le chaudron des sorcières) que d'une alchimie de succulences. En aval de l'usine et du supermarché, il y a directement des bouches et des ventres, sans médiation culinaire ultime ou presque, alors que le péril industriel nécessiterait, comme jadis le péril naturel, une série d'opérations purificatrices, de rites « d'apprivoisement », bref : un accommodement* » (Fischler, 1979).

Cette absence de médiation culinaire va directement impacter le statut de l'aliment : il est devenu « *un artefact mystérieux, un OCNI, un « objet comestible non identifié », sans passé ni origine connus* » (Fischler, 2001) et est désormais perçu par le consommateur « *comme manquant d'identité* », de « *qualité symbolique* », comme « *anonyme* », « *sans âme* », « *sorti du non-lieu industriel* », en un mot « *désocialisé* » (Poulain, 1997). Une fois de plus l'exemple de la viande illustre bien ce processus de « *dénaturalisation* » de l'aliment. En effet, l'industrie alimentaire transforme la chair de telle sorte que l'on ne puisse reconnaître l'aspect originel de l'animal dans la préparation finale.

Dans ces conditions, l'homme va développer une réelle méfiance¹⁵⁴ à l'égard des aliments produits et transformés par l'industrie agro-alimentaire¹⁵⁵ : « *quels traitements leur fait-on subir, comment les manipule-t-on, qu'y ajoute-t-on ? Que contiennent-ils vraiment ? Comment détecter les « vices cachés du prêt-à-manger » ?* » (Fischler, 2001). Cette méfiance se cristallise à travers le reproche fait aux industries d'employer des additifs, comme les colorants, les conservateurs, les agents de texture ou de sapidité¹⁵⁶.

À travers ce rejet semble se dessiner la figure moderne de l'impur : l'artifice (Fischler, 2001). « *L'usine, en matière alimentaire, incarne désormais l'outrecuidance prométhéenne de l'homme, le lieu où celui-ci a décidé imprudemment et impudemment de contrecarrer, de concurrencer les desseins et les forces obscures de la Création [...]* » (Fischler, 2001).

¹⁵⁴ Selon C. Fischler (1971, 2001), cette méfiance s'est exacerbée au début des années 1970.

¹⁵⁵ J.-P. Poulain (1997) emprunte alors la notion de « *fantasme d'incorporation* » à la psychanalyse kleinienne pour rendre compte du malaise généré par l'alimentation industrielle chez le consommateur. En effet, « *l'incorporation, qui est déjà un acte d'une certaine gravité parce que répondant à des enjeux à la fois vitaux et symboliques, s'accompagne, lorsqu'il s'agit d'un produit industriel « sans identité », d'une profonde anxiété* ».

¹⁵⁶ Pour J.-P. Poulain (2004), ces procédés industriels tendent à réduire « *les marqueurs gustatifs propres à certaines cultures en homogénéisant les goûts* ». Cet effacement des particularismes culinaires contribue, pour l'auteur, à l'exacerbation de l'ambivalence de type plaisir-déplaisir.

b. Les crises du rythme alimentaire

i. *Le déclin du repas traditionnel, du « commensalisme » au « vagabondage »*

Un autre aspect intervenant dans la modification des modèles alimentaires contemporains est le changement dans la structuration des repas, caractérisé par le déclin du repas familial traditionnel et la croissance du *snack*. Cette idée a été émise par C. Fischler en 1979, dans un article aujourd'hui considéré comme une référence par de nombreux anthropologues et sociologues ; « Gastro-nomie et gastro-anomie. Sagesse du corps et crise bioculturelle de l'alimentation moderne ».

Pour traduire ce phénomène de déstructuration des repas, C. Fischler emprunte les concepts de l'éthologue et primatologue R. Bilz¹⁵⁷ (1971) pour les appliquer au modèle alimentaire contemporain. Il oppose ainsi le « commensalisme » au « vagabondage alimentaire »¹⁵⁸ (*vagabond feeding*), que J.-P. Corbeau (1992) qualifie lui de « nouveau rite déambulatoire ».

Le commensalisme peut se définir comme « un système de prise de repas pris en commun, deux à trois fois par jour, selon des formes fortement ritualisées » (Poulain, 1997). Selon J.-P. Poulain, il correspond « à des biotopes dans lequel l'aliment est rare, et associé à des organisations sociales codifiées ». Dans ce contexte, « le mangeur prend peu de décisions, les traditions, règles sociales ou religieuses, décident pour lui. L'individu est ici inséré dans un appareil normatif » (Poulain, 1997) qui le dépasse.

À l'inverse, le « vagabondage alimentaire » peut se définir comme une « prise plus fractionnée qui peut aussi comprendre des repas conviviaux, structurés et surtout des prises alimentaires plus ou moins individualisées tout au long de la journée » (Poulain, 1997). Selon l'auteur, il correspond à « des biotopes dans lequel l'aliment est abondant et à des structures sociales plus lâches » accordant en ce sens plus de place aux valeurs individualistes. Dans ce deuxième mode alimentaire, l'individu régule lui-même son alimentation (Poulain, 1997).

Ces deux structures comportementales peuvent être retrouvées dans des cultures très différentes. Par exemple, si nous nous replaçons dans le contexte de l'anthropologie religieuse, le vagabondage peut servir à caractériser le modèle alimentaire de l'Eden où les nourritures mises à disposition de l'homme sont à volonté. La sortie du paradis marque alors le passage au commensalisme où l'homme doit désormais « gagner son pain à la sueur de son

¹⁵⁷ Les expressions de « commensalisme » et de « vagabondage » ont été établies par cet éthologue suite à des études menées chez les primates où il constata que des babouins élevés en captivité partageaient la nourriture reçue (« commensalisme ») alors qu'en liberté, ils se procurent seuls leur nourriture (« vagabondage »). Pour Bilz ces deux types de comportement se retrouvent également chez l'homme. Affirmant que le « vagabondage » retrouvé chez les chasseurs-cueilleurs est plus « archaïque » que le « commensalisme », il adopte une perspective résolument évolutionniste.

¹⁵⁸ D'autres termes sont également employés par les anthropologues et les sociologues pour décrire ce phénomène de « vagabondage alimentaire », il s'agit par exemple du « picorage » ou du « grignotage » (Corbeau, 1992 ; Fischler, 1979, Poulain, 1998, 2002).

front »¹⁵⁹ dans cette nouvelle « *terre de souffrance* »¹⁶⁰.

Revenons maintenant à l'étude de C. Fischler (1979). Pour l'auteur, le déclin du repas traditionnel correspondrait à une sorte de « *régression phylogénétique* » où le mangeur contemporain, en s'alimentant au gré de ses « *déambulations* »¹⁶¹ recouvrerait le comportement de ses ancêtres végétariens. Or, pour C. Fischler, ce changement de comportement alimentaire est inadapté à ses capacités métaboliques et serait à l'origine des pathologies dites « *de civilisation* », à savoir les maladies cardio-vasculaires, le diabète ou encore l'obésité.

Pendant longtemps, le modèle alimentaire des Français était de type commensal avec une organisation en trois repas par jour (petit déjeuner, déjeuner, dîner) et un repas classique structuré en « *entrée-plat garni-fromage-dessert* ». Toutefois, pour Poulain (1997), il semblerait que nous assistions progressivement à un déplacement vers le vagabondage avec une déstructuration¹⁶² du repas traditionnel qui se voit remplacé par des combinaisons simplifiées (« *entrée-plat garni ou plat garni-dessert ou encore entrée-dessert* ») et l'augmentation du nombre de prises alimentaires quotidiennes entre les repas structurés.

Enfin, quant à l'identification des causes de la « *déstructuration* » des repas, voici les facteurs socio-économiques qui reviennent le plus souvent : l'entrée des femmes sur le marché de l'emploi, la pratique de la journée continue, la distance entre le lieu de travail et le domicile, les activités de loisir ou parascolaires des enfants... (Kaufmann, 2005 ; Fischler 1979 ; Poulain 1997, 2002).

ii. L'individualisme et la perte des repères normatifs

Pour certains auteurs, ces changements comportementaux sont directement liés un repli de l'individu sur lui-même : « *Le mangeur moderne est un mangeur solitaire* » (Fischler 1979). Pour J.-P. Corbeau (1992) : « *grignoter représente un acte individuel renvoyant à une représentation idéologique de la gestion du temps et des formes de sociabilité* ». D'autres auteurs adoptent des positions plus radicales. Pour J.-C. Kaufmann

¹⁵⁹ « *C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière* » (Genèse, III, 19).

¹⁶⁰ Un autre exemple d'application est celui de l'anthropologie préhistorique selon laquelle les groupes de chasseurs, d'éleveurs ou d'agriculteurs pratiquaient le commensalisme tandis que les groupes de cueilleurs pratiquaient le « *vagabondage* » (Poulain, 1997).

¹⁶¹ Pour C. Fischler (1979), ce « *comportement d'errance vagabonde* » est manifeste dans les supermarchés, en effet il s'agit pour l'auteur d'un « *lieu réservé par destination à un collecteur vagabond qui, au grès de sa marche, « cueille » mille trouvailles sur les rayonnages* ».

¹⁶² Précisons toutefois que certains auteurs préfèrent parler d'une « *simplification* » plutôt que d'une « *déstructuration* » des repas. En effet, comme le précise M. Ologoudou (2004) ces derniers restent pris « *à heure régulière le plus souvent chez soi, en famille, privilégiant une certaine diversité alimentaire* ». Ce à quoi, elle ajoute « *au-delà du contenu de nos assiettes, notre culture alimentaire place surtout le plaisir et la convivialité au cœur de notre rapport à l'alimentation, loi d'une vision purement fonctionnelle* ».

(2005) par exemple, ces prises alimentaires de type *snacking* constituent des « *agressions mettant en péril la famille elle-même* ».

Pour C. Fischler (1979, 2001), ce développement des phénomènes de « *grignotage* » reflète la « *gastro-anomie* », autrement dit la dégradation de l'ensemble des règles, normes et représentations relatives à l'alimentation. Désormais libéré de toutes contraintes normatives, qu'elles soient familiales, sociétales ou religieuses, l'individu est livré à lui-même et doit, seul, gérer ses choix et comportements alimentaires. Toutefois, face à cet isolement, il éprouve une anxiété et une angoisse croissante. C'est le « *triomphe et la crise de l'individualisme* » (Fischler, 2001).

En outre, pour J.-P. Poulain (2004), ces mutations des pratiques alimentaires quotidiennes et la montée de l'individualisme sont souvent vécues par les mangeurs comme une « *déstructuration des principes d'une bonne alimentation* » et réactivent en ce sens l'anxiété de type plaisir-déplaisir.

2. La cacophonie diététique

Le développement de la médicalisation de l'alimentation et la diffusion du discours nutritionnel scientifique participent à l'érosion de l'ancien mode de régulation de l'ambivalence de type santé-maladie, à savoir les diététiques profanes désormais considérées comme « fausses ». Toutefois la diététique moderne scientifique est « *traversée par des courants théoriques divergents et se trouve largement soumise à des effets de mode* ». Ainsi, elle peut parfois laisser le mangeur dans un état de relative « *incrédulité* » (Poulain 1998).

a. L'émergence de la cacophonie diététique

En comparant les commandements de la morale alimentaire contemporaine aux prescriptions religieuses étudiées dans la première partie, nous constatons qu'ils sont peu discriminants et peuvent en ce sens faire l'objet d'interprétations très variées, parfois même contradictoires. De ce fait, certains individus ne trouvent pas « *une traduction suffisamment concrète pour qu'ils puissent se sentir soutenus, dirigés, sécurisés dans leurs choix alimentaires* » et se sentent alors « *comme livrés à eux-mêmes dans cet espace de flou et en tirent un sentiment de malaise ou d'insécurité* » (Fischler, 1993). De cette « *nébuleuse d'interrogations* » où se mêlent culpabilité et inquiétude, naît alors ce que C. Fischler appelle la « *cacophonie diététique* » (Fischler, 2001). En effet, pour l'auteur, il semblerait que « *tirillés entre les impératifs de la mode, les conseils des médecins et la pression de la publicité, les mangeurs ne savent plus à quel « sain » se vouer* ». Ainsi, en 2010, l'Institut pour la Recherche en Marketing de l'Alimentation Santé (Iremas) définit la « *cacophonie alimentaire* » comme « *un ensemble synchronique de discours concernant l'alimentation qui provoquent une dissonance cognitive* »¹⁶³ (Tardieu, 2010).

¹⁶³ Le concept de « dissonance cognitive » a été abordé pour la première fois dans le cadre de la cacophonie par L. Festinger, sociologue américain (Tardieu, 2010). Il définit alors la dissonance cognitive comme « *un état de tension désagréable dû à la présence simultanée de deux cognitions (idées, opinions, comportement) psychologiquement incohérentes* ». Dès lors, deux cognitions sont dissonantes lorsque l'une est le contraire de l'autre.

b. Le développement des stratégies individuelles du corps

Aspirant à « *un sain gouvernement du corps* » mais ne parvenant pas à tirer des règles claires et précises des principes généraux édictés par la société, l'acte alimentaire devient problématique pour le mangeur contemporain. Dans ce contexte vont s'élaborer différentes « *stratégies individuelles de gouvernement du corps* » (Fischler, 1979).

Selon C. Fischler (1979), « *la stratégie du compromis* » est la stratégie la plus fréquemment observée: « *on cherche le compromis le moins mauvais en compensant un excès par une surveillance ultérieure, en substituant de « bons » aliments aux « mauvais », en changeant de techniques culinaires (poêle au Teflon, cuisson à la vapeur), en s'efforçant de faire du sport* ».

Dans certains cas plus rares, les individus adoptent une stratégie beaucoup plus radicale qui consiste à choisir de manière délibérée un système alimentaire dans lequel des règles simples, claires et précises sont établies et laissent de ce fait peu ou pas de liberté d'interprétation. C'est par exemple le cas des religions comme le Judaïsme ou l'Islam où l'alimentation fait l'objet d'une législation très précise ; mais également dans des mouvements « profanes » tels que le végétarisme ou la macrobiotique. Par cette conversion alimentaire, qui constitue pour C. Fischler « *à proprement parler un chemin de Damas* », l'individu parviendrait à supprimer « *le tiraillement entre principes et comportement* ».

Dès lors nous pouvons constater que l'impact de cette « *cacophonie alimentaire* » sur le mangeur contemporain est complexe et varié. Elle semble être « *vécue avec des degrés d'intensité très divers, qui parcourent toutes les gradations entre deux polarités extrêmes : de l'humour à l'angoisse* » (Fischler, 1979). En outre, elle dépendrait du « *niveau de vulnérabilité* » des consommateurs. Si la plupart des personnes adoptent des conduites de type compromis, visant à réduire la « *dissonance cognitive* », d'autres, plus vulnérables, sont amenées à développer des comportements plus ou moins radicaux et « *visent la simplification* » (Tardieu, 2010).

Dans cette perspective, la cacophonie alimentaire peut avoir des effets particulièrement délétères sur les consommateurs. L'orthorexie en est un exemple »¹⁶⁴.

L'orthorexie est un trouble du comportement alimentaire qui consiste en une obsession de l'alimentation saine, il devient une pathologie dès lors qu'il complique les relations sociales et renferme l'individu sur lui-même. Pour les individus atteints d'orthorexie, le corps devient une sorte de « Temple » sacré. Ainsi, en contrôlant de manière minutieuse leur alimentation, ils cherchent à préserver leur pureté corporelle.

En conclusion, de nos jours, l'individu se voit exposé à une pluralité de codes et de discours normatifs : les discours médiatiques, publicitaires, médicaux, esthétiques, identitaires, hédoniques etc. Face à cette multitude d'informations, parfois contradictoires, l'individu en arrive à perdre ses repères. En ce sens, la cacophonie a pu accentuer le développement de l'« *anomie alimentaire* » (Fischler, 2001).

¹⁶⁴ Étymologiquement « manger droit ».

3. Les angoisses de la modernité alimentaire et les troubles de l'identité

Les mutations sociales contemporaines de l'alimentation et l'industrialisation de la filière agro-alimentaire posent le problème de l'identification des aliments. Leur origine et leur production échappent désormais à la conscience du consommateur. Par ailleurs, l'emploi d'un « *arsenal d'artifices et de fards* » par les industries, engendre un sentiment de méfiance chez le consommateur qui les accuse de « *tromper [...] les sens* » et ainsi de « *brouiller [sa] perception* » (Fischler, 2001). Pour C. Fischler (2001), l'aliment industriel devient « *un succédané, un ersatz, un trompe-l'œil ou un trompe-papille* ». Puisqu'il n'est plus identifiable, l'aliment moderne n'a plus d'identité.

Dans ce contexte de modernité, les nourritures deviennent étrangères à l'homme et « *à proprement parler, le mangeur-consommateur ne sait pas ce qu'il mange* » (Fischler, 2001). Or l'alimentation est « *l'un des piliers de l'identité* ». Dès lors, « *à absorber quotidiennement des nourritures qu'il identifie mal, le mangeur moderne en vient à craindre de perdre la maîtrise de son propre corps, mais aussi de sa personne, s'interroger pour ainsi dire sur sa propre identité. Si la formule « dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es » reflète bien, comme on peut le penser, une vérité non seulement biologique, non seulement sociale, mais aussi symbolique et subjective, il faut admettre que le mangeur moderne, doutant de ce qu'il mange, peut bien se demander parfois ce qu'il est* » (Fischler, 2001). En ce sens, le malaise de la modernité alimentaire tirerait son origine de ce trouble de l'identité.

Cette perspective émise par C. Fischler renvoie au principe d'incorporation. En effet, l'aliment n'est pas un produit de consommation ordinaire au sens où l'homme l'incorpore et, ce faisant il incorpore les qualités positives ou négatives qu'il lui prête. Ayant perdu son identité, l'aliment ravive donc la néophobie naturellement présente chez l'homme.

Dans un contexte de crise identitaire générant incertitude, malaise, anxiété et angoisse, la « *ré-identification* » de l'aliment s'impose (Fischler, 2001).

B. Rétablir la confiance entre le mangeur et ses nourritures, les avatars du sacré

L'étude des lois alimentaires des religions monothéistes nous a montré qu'il n'y avait pas de possibilités alimentaires sans confiance¹⁶⁵. Or, il semblerait que cette idée soit aussi valable pour notre modèle alimentaire contemporain. Si dans les religions, une relation de confiance s'instaure entre le mangeur et ses nourritures c'est parce qu'il existe au delà une relation de confiance inébranlable entre l'homme et une puissance transcendante qui garantit la légitimité des biens comestibles. Avec l'effacement du divin qui caractérise aujourd'hui notre société, nous pouvons alors nous poser la question de savoir à qui incombe désormais cette tâche d'apposer une garantie des origines et de pureté sur les aliments. Face aux « *crises de foi* » manifestes à l'égard de l'alimentation, par quels moyens la société peut-elle rétablir la confiance entre l'homme et ses aliments ?

Nous verrons alors que derrière les pratiques mises en œuvre pour atteindre cet objectif, se profilent ce qu'O. Assouly (2002) nomme des « *avatars du sacré* ».

¹⁶⁵ Étymologiquement, le mot confiance vient de *fides*, qui signifie foi en latin.

1. Le cachet de la puissance publique

Les crises sanitaires et les scandales alimentaires qui ont éclaté en France depuis une vingtaine d'années ont fortement ébranlé la confiance du consommateur à l'égard des nourritures modernes. L'ampleur de ces phénomènes -dont les médias se sont fait largement l'écho- montre que la sécurité sanitaire des aliments est aujourd'hui une préoccupation majeure pour les consommateurs. De nos jours, la mission de garantir l'innocuité alimentaire incombe en premier lieu aux pouvoirs publics. L'État joue donc un rôle majeur dans la confiance que le mangeur accorde à ses aliments.

a. L'État et la sécurité sanitaire des aliments

Le concept de sécurité sanitaire des aliments (encore appelé « innocuité des aliments » ou « salubrité alimentaire ») est une composante de la sécurité alimentaire¹⁶⁶ au sens large et renvoie à la réglementation et au contrôle des filières agro-alimentaires chargées d'assurer l'hygiène et l'innocuité des aliments depuis la production des matières premières jusqu'à la distribution au consommateur final.

La sécurité sanitaire des aliments repose sur tout un arsenal législatif qui comprend plusieurs textes réglementaires européens dont la « *food law* » et le Paquet Hygiène. La réglementation fixe des objectifs pour tous les acteurs de la filière agro-alimentaire. Dès lors, chaque professionnel, agriculteur, entreprise de l'agro-alimentaire ou de la distribution doit garantir l'innocuité des denrées alimentaires en mettant en place les moyens nécessaires pour atteindre ces résultats. Parmi ces moyens, le plan de maîtrise sanitaire (PMS) constitue la référence même s'il n'est pas explicitement cité dans la réglementation européenne¹⁶⁷. Il décrit les mesures prises par l'établissement pour assurer l'hygiène et la sécurité sanitaire de ses productions vis-à-vis des dangers biologiques, physiques et chimiques ». Il comprend les éléments nécessaires à la mise en place et les preuves de l'application :

- des bonnes pratiques d'hygiène ou prérequis ;
- du plan HACCP (*Hazard Analysis Critical Control Point*, système d'analyse des dangers – points critiques pour leur maîtrise) fondé sur les sept principes retenus par le règlement CE n°852/2004 ;
- de la gestion des produits non conformes (procédure de retraits/rappel) ;
- de la mise en place d'un système de traçabilité.

¹⁶⁶ La sécurité alimentaire et la sécurité sanitaire des aliments sont deux concepts distincts au sens où le deuxième est inclut dans le premier. En effet, d'après le Comité de la Sécurité Alimentaire mondiale : « *La sécurité alimentaire existe lorsque tous les êtres humains ont, à tout moment, la possibilité physique, sociale et économique de se procurer une nourriture suffisante, saine et nutritive leur permettant de satisfaire leurs besoins et préférences alimentaires pour mener une vie saine et active* ». La sécurité alimentaire comprend donc quatre piliers : l'accès, la disponibilité, la qualité et la stabilité. La sécurité sanitaire des aliments s'intègre donc la partie « qualité » de la sécurité alimentaire.

¹⁶⁷ Le PMS est défini réglementairement dans le cadre de l'arrêté ministériel du 8 juin 2006 relatif à l'agrément des établissements mettant sur le marché des produits d'origine animale ou des denrées contenant des produits d'origine animale. Cet arrêté complète l'ensemble des textes réglementaires communautaires du « Paquet Hygiène ».

b. La traçabilité, un outil de confiance

Dès lors qu'elles assurent la sécurité sanitaire des denrées alimentaires, les procédures mises en œuvre dans le PMS peuvent être considérées comme de véritables « outils de confiance ». C'est particulièrement le cas de la démarche de traçabilité du produit.

La traçabilité correspond à « *la capacité de retracer, à travers toutes les étapes de la production, de la transformation et de la distribution, le cheminement d'une denrée alimentaire, d'un aliment pour animaux, d'un animal producteur de denrées alimentaires ou d'une substance destinée à être incorporée ou susceptible d'être incorporée dans une denrée alimentaire ou un aliment pour animaux* »¹⁶⁸. La traçabilité va donc créer une information associée à chaque produit (code couleur, numéro d'identification...) sans discontinuité tout au long de la chaîne alimentaire et renforcer la visibilité et la disponibilité de ces informations pour le consommateur. Dès lors, en instaurant de la transparence, la traçabilité favorise l'instauration d'un climat de confiance avec le consommateur.

En effet, pour C. Fischler (2001) cette transparence de l'alimentation permet de rompre « *la barrière symbolique de la cellophane* » et de rendre à l'aliment « *sinon des racines, du moins un semblant d'identité* » et donc par conséquent de rétablir un rapport de confiance.

Du reste, en assurant l'innocuité alimentaire, l'État garantit aussi et surtout l'origine, la légitimité, le crédit, la confiance accordés aux aliments. Il offre à l'individu la possibilité de manger sereinement. En ce sens, la puissance publique s'est en quelque sorte substituée aux instances religieuses. C'est donc désormais à cette « *puissance à la fois totémique et tutélaire* » qu'incombe « *la tâche d'apposer sa garantie de pureté sur le comestible* » (Fischler, 2001).

2. Les certifications de l'industrie agro-alimentaire

a. L'imaginaire du terroir

Jusqu'aux années 70-80, la pensée positiviste avait réalisé un clivage entre l'homme et la nature (cette dernière se devant d'être maîtrisée) et montré une image négative du passé. Depuis peu, ce discours semble s'être inversé ; nous assistons à ce que Descola (2005) appelle une « *mutation de la pensée naturaliste* ». Pour l'auteur, l'individu semble avoir peu à peu perdu sa foi dans le progrès et se retourne désormais vers les valeurs d'un passé qu'il imagine être meilleur. Ce phénomène est manifeste dans le domaine de l'alimentation. En témoigne l'intérêt croissant pour les produits du terroir considérés à la fois comme « *traditionnels* » et « *naturels* ».

Toutefois pour Poulain, cette quête d'authenticité repose sur une vision idyllique et fictive d'un passé où le mangeur vivait en symbiose avec la nature, sans angoisse, « *à l'abri d'une culture culinaire clairement identifiée et identifiante* ». Ainsi, le « terroir » renvoie dans l'imaginaire du consommateur à « *un univers traditionnel, au sens naïf du terme, c'est-à-dire fondé sur une tradition immuable, par opposition aux cycles des modes de l'économie de*

¹⁶⁸ Règlement (CE) n°178/2002 du 28 janvier 2002 établissant les principes généraux et les prescriptions générales de la législation alimentaire, instituant l'Autorité européenne de sécurité des aliments et fixant des procédures relatives à la sécurité des denrées alimentaires.

marché, et authentique, par opposition à l'artificiel de l'urbanité où le « construit » prend le pas sur la naturel » (Poulain, 1997).

Dans ce contexte de « *mythologie du terroir* » (Poulain, 1997), l'aliment de « qualité »¹⁶⁹ devient, dans l'imaginaire du mangeur, l'aliment « naturel », « traditionnel », « authentique ». Sa définition se construit sur l'opposition nature/industrie : est désormais considéré comme naturel et/ou traditionnel tout aliment qui n'est pas industriel. En effet, pour O. Assouly (2002), « *entre la nature et l'industrie agro-alimentaire, des oppositions se sont tissées puis enracinées, avec, d'un côté, la représentation d'une nature pure, originarie, authentique, juste, équitable, généreuse, salvatrice, prospère, bénéfique, et, de l'autre, une logique de production industrielle impure, dérivée, artificielle, inauthentique, injuste, malveillante, avide et cyniquement mercantile* ».

Dès lors, pour l'auteur, il est « *difficile de ne pas de ne pas retrouver, sous une forme gauche et parfois caricaturale, l'opposition entre le sacré et la profane. N'est pas une façon de rejouer la distinction religieuse entre aliments licites et illicites ?* » (Assouly, 2002).

b. Les aliments traditionnels industriels

Les acteurs des industries alimentaires ont bien compris l'intérêt contemporain pour la tradition. Ils vont alors tenter de réconcilier industrie et tradition en proposant des aliments « de haute valeur symbolique », accessibles à tous. En effet, « *pour être en mesure de rassasier [...] les consommateurs, il faut pouvoir entretenir leurs fantasmes alimentaires* » (Assouly, 2002).

i. Les signes de qualité

Au premier abord, ce projet peut paraître paradoxal puisqu'il s'agit de produire des aliments standardisés, sous vide, tout en conservant leur caractère artisanal. Pour créditer leur démarche et gagner la confiance des consommateurs, les industriels vont alors avoir recours à des instances et des procédures officielles de certification, qui visent à garantir l'authenticité de leurs produits. Ces certifications auront d'autant plus de crédit qu'elles sont encadrées par un ensemble de réglementations nationales et européennes. C'est le cas des signes officiels de qualité. La réforme des signes de qualité (Loi d'orientation agricole de janvier 2006), distingue trois outils de valorisation des produits que sont les signes d'identification de qualité et de l'origine (SIQO), les mentions valorisantes (MV) et les démarches de certification des produits (DCP).

Pour J.-P. Warnier (1994), en procédant à une authentification à partir de critères aussi « *objectifs et mesurables que possibles* », ce système de certification permet de répondre

¹⁶⁹ Pour J.-P. Poulain (2002) la notion de qualité est ambiguë et risque de conduire à « *un formidable malentendu* » : « *[la qualité] se définit désormais « comme l'adéquation du produit aux besoins et usages du consommateur » [norme ISO 8402-2-1]. C'est donc en dernière analyse l'individu et ses logiques de consommation qui deviennent la ligne de mire de la démarche qualité (...) l'air du temps est aux normes ISO, à la méthode HACCP, aux autocontrôles, au « management par la qualité ». Cependant, pour le consommateur, la qualité n'a pas le même sens que pour les experts. Pour lui, la qualité, c'est simplement et naïvement quand les choses sont bonnes* ».

à l'incertitude du consommateur quant à l'origine du produit. Par exemple, les labels IGP ou AOC permettent de rattacher avec certitude un produit à son territoire de production qui est lui même bien identifié. Ainsi par le jeu des labels et autres appellations, les industries confèrent une nouvelle identité aux aliments.

Du reste, en garantissant au consommateur le respect d'un cahier des charges strict dans la production et la transformation des aliments, comme c'est le cas pour le Label Rouge, ces labels contribuent davantage à la réassurance du mangeur.

ii. *La marque*

Contrairement aux appellations et labels précédemment cités, la marque (dénomination, logo...) ne garantit pas officiellement la qualité des produits, au sens où elle est soumise à un cahier des charges qui n'est pas validé par les pouvoirs publics. Ainsi, la marque est un signe de reconnaissance pour le consommateur mais ne constitue pas un signe officiel de qualité. Cependant, à sa manière, elle joue également un rôle important dans la réassurance du mangeur-consommateur.

Nous l'avons vu, l'industrie agro-alimentaire adopte de plus en plus une logique marketing basée sur la nostalgie de la ruralité, du passé. Ainsi, dans leur dénomination un certain nombre de marques rappellent au consommateur une cuisine familiale, traditionnelle, authentique. C'est le cas par exemple des confitures « Bonne maman », du café « Grand-mère » ou encore des chips « à l'ancienne ». Ces clichés alimentaires se retrouvent également dans la communication publicitaire qui va jusqu'à recréer un passé bien souvent fictif pour donner du « terroir » aux produits. En effet, pour A. Appadurai (2005) « *l'effort pour nous inculquer la nostalgie est une caractéristique centrale des techniques marchandes modernes. [...] On a beaucoup écrit sur ces questions. [...] Mais ce qui n'a pas été exploré, c'est le fait qu'une telle nostalgie, du moins en ce qui concerne le marketing de masse, ne cherche pas en premier lieu à évoquer un sentiment auquel pourraient réagir les consommateurs qui ont réellement perdu quelque chose. Ces formes de publicité de masse apprennent plutôt au consommateur à souffrir de la perte des choses qu'il n'a jamais perdues. Autrement dit, elles créent des expériences de durée, de passage et de perte, qui réécrivent les histoires vécues des individus, des familles, des groupes ethniques et des classes sociales. Avec ces expériences de pertes qui n'ont jamais eu lieu, ces publicités créent ce qu'on pourrait appeler une « nostalgie imaginée » ». Ainsi, l'identification des produits à un terroir fonctionne non seulement comme un « *marqueur géographique* » mais aussi comme un « *traceur historique* » ; « *la géographie se donne comme histoire* »¹⁷⁰.*

Les aliments se voient attribuer des qualités feintes ou réelles pour répondre aux représentations que le consommateur peut s'en faire. Il ne s'agit donc plus de nourrir sa raison mais son imagination. De la sorte, « *la fonction marketing, le packaging et le logo, opèrent la séduction nécessaire à la production de la confiance* » (Assouly, 2002).

¹⁷⁰ Cette tendance à sortir une pratique traditionnelle de son contexte historique et géographique pour ensuite l'instrumentaliser dans un cadre contemporain correspond à ce qu'A. Giddens appelle le « *fondamentalisme* » (Cité par Ascher, 2005). Même si ce concept s'applique en premier lieu aux pratiques religieuses qualifiées d'« *intégristes* », il peut, dans une certaine mesure, servir à désigner l'instrumentalisation de la tradition par les industries agro-alimentaires.

En outre, la marque c'est avant tout un nom, un signe distinctif et par conséquent une identité à laquelle le consommateur en manque de repère peut se rattacher. En effet, face à la grande diversité de l'offre dans les grandes surfaces, la marque constitue en quelque sorte une « valeur refuge » (Poulain, 1998). C'est particulièrement le cas de certaines marques qui réussissent à fidéliser un grand nombre de consommateurs. Contrairement à d'autres qui disparaissent et apparaissent au gré des marchés, ces marques semblent invariables, permanentes ; de cette manière, elles s'ancrent dans une sorte de tradition et entretiennent l'illusion d'une continuité qualitative pour le mangeur-consommateur. Dès lors, les marques agrègent autour d'elles « des réseaux de significations tutélaires, totémiques, quasi-claniques » (Fischler, 2001). Elles font autorité parmi le large choix de produits disponibles, et la confiance qu'elles suscitent leur confère une aura presque religieuse.

c. Le réenchantement de la sphère alimentaire.

Dans les religions polythéistes, les tabous étaient nombreux et très variés. Il n'existait pas de règle générale, chaque prescription s'appliquait à un culte particulier et dans des circonstances bien précises. Ainsi certains animaux étaient interdits, non pas parce qu'ils étaient considérés impurs, mais parce qu'ils étaient associés à une divinité particulière. À l'inverse, certains animaux jugés impurs pouvaient être consommés.

L'apparition du monothéisme s'accompagne de la mise en place d'un code binaire séparant le pur de l'impur et par conséquent le licite de l'illicite. Il n'existe plus de nuances ou de dispositions spécifiques. Les animaux sacrés n'ont plus leur place dans ce code de pureté. Dès lors, le Judaïsme initie une sorte de « désenchantement » du monde animal. En abolissant l'ensemble des prescriptions alimentaires, le Christianisme poursuit cette logique de simplification, d'uniformisation. Comme l'affirme Paul, toutes les nourritures sont désormais neutres et peuvent être tranquillement consommées. Dès lors le Christianisme met en place une monochromie du monde animal qui remplace la bichromie juive entre le pur et l'impur qui, elle-même, avait remplacé la polychromie des bestiaires polythéistes. Le Christianisme parachève le désenchantement du monde animal inauguré par le Judaïsme. En ce sens, toutes les nourritures sont devenues profanes, elles ne sont plus habitées par le divin.

De nos jours, le mangeur évolue dans cette monochromie alimentaire instaurée par la religion chrétienne. La modernisation, et plus particulièrement l'industrialisation, semblent avoir porté à son comble ce mouvement d'uniformisation en proposant des nourritures industrialisées, standardisées, coupées de leur origine. Si le Christianisme a privé les nourritures de toute ascendance spirituelle, l'industrialisation les prive à son tour d'une ascendance naturelle. Dès lors, n'étant plus crédités par aucune force transcendante, ces nourritures ont peu à peu perdu leur légitimité. Or, nous l'avons vu, cet effacement du divin et de la nature de la sphère alimentaire n'est pas sans conséquence puisqu'il affecte directement la confiance du mangeur. Le mangeur ne croit plus en ce qu'il mange.

Or, ce besoin qu'a l'homme de croire en ses nourritures, les acteurs de la filière agro-alimentaire l'ont bien compris. Par le jeu des labels, des appellations et des marques, ils procèdent en quelque sorte à un réenchantement de l'alimentation. En effet, toutes ces stratégies ont pour fonction première de différencier un produit et d'en montrer le caractère unique. Chaque produit se voit alors attribuer des qualités réelles ou fictives pour répondre à l'imaginaire du consommateur et lui offrir la possibilité de croire de nouveau en ses nourritures. Sous l'influence de cette logique marketing, le consommateur semble se livrer désormais à de nouvelles formes de croyances, de nouveaux « cultes placés sous l'égide de vastes temples alimentaires » (Assouly, 2002). Dans ce contexte, pour O. Assouly (2002), les

grands centres de distribution ont symboliquement pris la place des lieux de culte. « *Situés à la périphérie des agglomérations, à l'image des églises jadis implantées au cœur des villes, ils sont devenus le centre imaginaire d'un espace urbain* ». Ils constituent des lieux d'« envoûtement » et d'« enchantement » à l'intérieur desquels se créent « *des formes de fanatisme de type marchand, moins dans l'engouement qu'ils suscitent spontanément que dans celui qu'ils gèrent habilement, à force d'études et d'observations de la nature humaine* » (Assouly, 2002). Ainsi pour Hervieu-Léger (2002), la religion est réapparue « *sous la métaphore du supermarché religieux où chacun circule et remplit son caddie en fonction de ses besoins* ».

Dès lors, il semblerait que l'originalité de l'évolution des comportements alimentaires ne réside pas tant dans « *l'abandon des valeurs religieuses* » mais plus plutôt dans « *les déplacements discrètement opérés* » (Assouly, 2002).

Conclusion : Malgré les divergences indéniables entre les approches religieuse et laïque, il semblerait que la logique qui sous-tend le modèle alimentaire moderne partage avec la législation religieuse une motivation commune : celle de garantir la légitimité des aliments.

De ce point de vue, les sociétés traditionnelles religieuses disposent d'un solide atout puisque cette responsabilité revient à l'ordre divin. En ce sens, les nourritures autorisées par l'autorité divine se soustraient à toute discussion quant à leur légitimité. Si l'homme croit en Dieu, il peut croire en ses nourritures.

Dans une société laïcisée, et qui plus est fortement industrialisée, les nourritures ne sont plus créditées ni par l'ordre divin, ni par l'ordre naturel. C'est désormais à des instances tutélaires telles que l'État et les industries alimentaires qu'incombe la responsabilité de légitimer les aliments. Toutefois ces procédures de légitimation ne reposent plus, comme c'était le cas dans les religions, sur des critères de sélection parfaitement reconnaissables (sabots fendus, écailles, nageoires). Désormais même l'aspect, le goût et l'origine se suffisent plus pour discriminer les aliments bons des aliments mauvais, les purs des impurs, les sacrés des profanes... Le mangeur moderne n'a donc plus d'autres choix que de s'en remettre aux autorités compétentes pour opérer le tri dans ses aliments. En ce sens, pour croire en ses nourritures l'homme doit accorder une confiance quasi-aveugle aux acteurs de la filière agro-alimentaire.

Dans ce contexte, les crises et les scandales alimentaires mettent à mal tout le système de légitimation et ébranle la confiance du consommateur. Le renforcement des mesures de sécurité sanitaire et la prolifération des signes de qualité sont, de ce point de vue, symptomatiques de cette perte de confiance.

CONCLUSION

Au cours de cette thèse, nous avons interrogé le lien qui unit l'homme à son alimentation, et plus particulièrement aux denrées alimentaires d'origine animale.

Nous avons choisi d'aborder ce sujet à partir de l'étude des lois alimentaires des trois religions monothéistes de notre société, à savoir le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Plusieurs raisons ont motivé ce choix d'orientation. Tout d'abord, nous vivons dans un contexte de pluralisme religieux caractéristique d'une société où pratiques alimentaires juives, chrétiennes et musulmanes se côtoient. La connaissance des normes religieuses nous éclaire ainsi sur des questions d'actualité où les modalités rituelles d'abattage des animaux de boucherie font aujourd'hui débat. En même temps, la culture judéo-chrétienne se trouve au fondement de la culture occidentale. Que nous soyons croyants ou non, nous sommes les héritiers d'une tradition alimentaire religieuse.

Notre première approche des lois alimentaires religieuses s'est faite à partir de l'étude des ouvrages sacrés, à savoir la Bible et le Coran. Cependant, nous avons rapidement été confrontés au silence majoritaire de ces textes sur les raisons et les fondements des prescriptions alimentaires divines. Pour cette raison, nous avons prolongé notre étude en travaillant sur des textes d'exégèse biblique et coranique. Cette approche herméneutique permet de dépasser le sens littéral des textes sacrés pour retrouver leur sens existentiel et ainsi dégager des valeurs universelles dans l'histoire de l'humanité. Enfin, pour nous inscrire dans le prolongement de l'étude religieuse, nous avons abordé le modèle alimentaire contemporain du point de vue de l'anthropologie.

Ainsi, au cours de cette thèse nous avons été amenés :

- à dresser un tableau des principaux traits des codes concernant l'alimentation dans chacune des trois religions monothéistes ;
- à examiner un ensemble de textes exégétiques afin de mettre au jour les fondements des lois alimentaires. S'y décèle alors un jeu d'influences réciproques avec des analogies et des continuités, mais aussi des oppositions et de véritables ruptures. Ainsi, nous avons vu qu'une approche historique et comparative permettait de mieux saisir les dynamiques qui sous-tendent les lois alimentaires des trois monothéismes ;
- à étudier le modèle alimentaire contemporain en regard de l'étude religieuse. Cette confrontation nous a permis de faire ressortir des éléments invariants du comportement alimentaire humain tels que l'anxiété et l'instauration de dispositif pour la réguler. Même si, du modèle religieux au modèle laïc contemporain, les modes de régulation diffèrent, ils semblent partager des motivations communes, notamment garantir la légitimité des aliments.

Les traditions alimentaires religieuses font partie de notre héritage culturel. Loin de nous ancrer dans le passé, leur étude nous ouvre sur des horizons autres que ceux décrits par la science ; et nous conduit ainsi à réfléchir sur le sens profond de cette fonction fondamentale de la vie. En outre, cette approche nous a permis de traiter de la manière morale de consommer de la viande et d'appréhender la question du rapport de l'homme contemporain avec les animaux de rente, question à laquelle le vétérinaire est confronté dans l'exercice de sa profession.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux

La Bible, Traduction œcuménique. Édition intégrale, Société biblique française, Cerf, Paris, 1988, 3108 p.

Le Coran, introduction, notes et traduction par D. MASSON, Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1967, 1087 p.

Le Talmud, notes et traduction par JJ. GUGENHEIM et J. GRUNEWALD, Ramsay, Paris, 1995, 290 p.

Ouvrages critiques

1. AGULHON M., « Le sang des bêtes », *Romantisme*, 1981, **31**, 81-109
2. AL-GHAZALI, *Le livre du licite et de l'illicite*, Al Bouraq, Liban, 1999, 224 p.
3. ANGYAL A., « Disgust and related aversions », *Journal of Abnormal Social Psychology*, 1941, **36**, 393-412.
4. APFELBAUM M., *Risques et peurs alimentaires*, Odile Jacob, Paris, 1998, 284 p.
5. APPADURAI A., *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot & Rivages, Paris, 2005, 333 p.
6. ARNALDEZ R., *À la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1993, 446 p.
7. ASCHER F., *Le mangeur hypermoderne : une figure de l'individu éclectique*, O. Jacob, Paris, 2005, 330 p.
8. ASSOULY O., *Les nourritures divines : essai sur les interdits alimentaires*, Actes Sud, Paris, 2002, 244 p.
9. AYMARD M., « Pour l'histoire de l'alimentation : quelques remarques de méthodes », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1975, **30**, (2-3), 431-444.
10. BALDIN D., *Histoire des animaux domestiques : XIX^e-XX^e siècle*, Éd. du Seuil, Paris, 2014, 377 p.
11. BARRIER G., « À propos de l'abattage rituel », *Bulletin de l'Académie Vétérinaire de France*, 1931, **IV**, 174-180.
12. BAUER, J., *La Nourriture cachère*, PUF, Paris, 1996, 128p.
13. BENKHEIRA M.H., « Chairs illicites en Islam ». *Studia islamica*, 1996, **84**, (2), 5-33.
14. BENKHEIRA M.H., « Sanglant mais juste : l'abattage en islâm », *Etudes rurales*, janv.-déc, 1998, 147-148, 65-79.

15. BENKHEIRA M.H., *Islam et interdits alimentaires. Juguler l'animalité*, PUF, Paris, 2000, 219 p.
16. BERHEIM G., *Cannibales*, Plon, Paris, 1992, 417 p.
17. BONNASIE P., « Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Âge », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1989, **5**, 1035-1056.
18. BOUSQUET G-H, « La pureté rituelle en Islam (Étude de fiqh et de sociologie religieuse) ». In : *Revue de l'histoire des religions*, 1950, **138** (1), 53-71.
19. BOUSQUET G-H. *Le livre de l'admonition touchant la loi musulmane selon le rite de l'Imâm Ech-Châfé'i* : section X, XI, Alger, la Maison des livres, 1949, 144 p.
20. BURGAT F., *L'Animal dans les pratiques de consommation*, PUF, Paris, 1995, 127 p.
21. CARO J. 1575, *Choulhan Arouh : Traité Yoreh Deah*, ed. New York, 1958.
22. CARTON, P., *Traité de médecine, d'alimentation et d'hygiène naturaliste*, A. Maloine et Fils, Paris, 1924, 127 p.
23. CHELHOD J., *Le Sacrifice chez les Arabes*, PUF, Paris, 1955, 219 p.
24. COHEN A., *Le Talmud*, Payot, Paris, 1995, 465 p.
25. CONTRERAS J., « Les aliments décomposés... L'omnivore déculturalisé ? », In : Poulain J.-P. (dir.), *L'homme, le mangeur et l'animal. Qui nourrit l'autre ?*, Les Cahiers de l'Ocha, N°12, Paris, 2007, pp. 222-235.
26. COON CS., *Caravan : the story of the Middle East*, Jonathan Cape, Londres, 1952, 365 p.
27. CORBEAU J.-P., « Rituels alimentaires et mutations sociales », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1992, **92**, 101-120.
28. DERVIEU L., *Dialogues interreligieux pour une éthique de l'environnement*, Harmattan, Paris, 2012, 216 p.
29. DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005, 623 p.
30. DEUTSCH E., « Maîtriser l'oralité, le rituel alimentaire juif ». In : *Les Interdits alimentaires*, Xe Entretiens de Belley, Observatoire CIDIL de l'harmonie alimentaire, Paris, 1996, p. 27-29.
31. DEVEREUX G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 3 éd., Gallimard, Paris, 1979, 394p.

32. DIENER P. et ROBKIN E. E., "Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins : the Question of Islamic Pig Prohibition". In: *Current Anthropology*, 1978, **19** (3), 493-540.
33. DIGARD J.-P., *L'homme et les animaux domestiques : Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris, 2009, 325 p.
34. DOR M., « Explication zoologique des prescriptions alimentaires de la Bible et du Talmud ». In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1937, **8** (8), 63-70.
35. DOUGLAS M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, 1971, 205 p.
36. DOUGLAS M., *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, Londres/Boston, 2003, 322 p.
37. DOUGLAS M., *L'Anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, Bayard, Paris, 2004, 320 p.
38. DUNOYER P., « La réglementation applicable dans le domaine de l'abattage rituel », In : *Bulletin de l'Académie vétérinaire de France*, 2008, **161**, (4), p. 348.
39. EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques : Tome IV*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1984, 767 p.
40. ELIAS N., *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973, 342 p.
41. FABRE-VASSAS C., *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris, 1994, 432 p.
42. FARB, P., *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Denoël, Paris, 1985, 267 p.
43. FASSIN D., *Critique de la santé publique : une approche anthropologique*, Balland, Paris, 2001, 361 p.
44. FERRIER J.N. et E.B., « Cochon », In : *Encyclopédie berbère : vol. 13*, Edisud, Aix-en-Provence, 1994, p. 2028-2031.
45. FERRIÈRES M., *Histoire des peurs alimentaires : du Moyen Âge à l'abe du XX^e siècle*, Éd. Du Seuil, Paris, 2006, 474 p.
46. FISCHLER C., « Gastro-nomie et gastro-anomie », La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation, *Communications*, 1979, **31**, 189-210.
47. FISCHLER C., Le dégoût : un phénomène bio-culturel, *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 1989, **24**, (5), 381-384.
48. FISCHLER C., « Le complexe alimentaire moderne », *Communications*, 1993, **56**, 207-224.

49. FISCHLER C., *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, Autrement, Coll. Mutations/Mangeurs, N°149, Paris, 1994, 201 p.
50. FISCHLER C., *L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps*, O. Jacob, Paris, 2001, 440 p.
51. FISCHLER C., *Le bon et le saint : évolution de la sensibilité alimentaire des Français*, 2^e éd., Observatoire CIDIL de l'harmonie alimentaire, 1994, 27 p.
52. FLANDRIN JL., « Alimentation et religion pendant le Haut Moyen Âge », In : DIERKENS A. et PLOUVIER L., *Festins mérovingiens*, Le Livre Timperman, Bruxelles, 2008, pp. 41-43.
53. FRAZER J.G., *Le totémisme : étude d'ethnographie comparée*, Schleicher frères, Paris, 1898, 139 p.
54. GOODY J., « Alimentation et religion », In : Kanafi-zahar A., Mathieu S., Nizard S. (dir.). *À croire et à manger : religions et alimentations*, L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 23-30.
55. GRINBERG M. et KINSER S., « Les combats de carnaval et de carême », In: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1983, **38**, 65-98.
56. GRUNFELD D.I., *The Jewish dietary laws : volume 1*, Soncino Press, London, 1972, 242 p.
57. GUENICHE K., *Psychopathologie de l'enfant*, 3^{ème} éd., A. Colin, Paris, 2011, 126 p.
58. HADDAD P., *Kasherout ou La diète éthique*, Daleth, Paris, 1999, 96 p.
59. HALEVI de BARCELONE A. (1240), *Séfer haHinnuch*, 2nd ed. Jerusalem/ New York, Feldheim Publishers (hébreu-anglais), 1992, 5vols.
60. HAMIDULLAH, M., *Pourquoi jeûner ?*, Larousse, Paris, 1997, 22 p.
61. HARRIS M., *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Random House Trade, New York, 1989, 288p.
62. HARRIS M., *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Simon & Schuster, New York, 1998, 289 p.
63. HENNINGER, J., « Nouveaux débats sur l'interdiction du porc dans l'islam », In : *Le Cuisinier et le Philosophe*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, pp. 29-40.
64. HERITIER-AUGE, F., « Préface » In : VIALLES N., *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987, pp. v-viii.
65. HESSE B., « Pig Lovers and Pig Haters : Patterns of Palestinian Pork Production », In: *Journal of Ethnobiology*, 1990, **10** (2), 196-225.

66. HEYBERGER B., « Les transformations du jeûne chez les chrétiens d'Orient ». In: *Revue des mondes musulmans de la Méditerranée*, 2006, 113-114, 267-285.
67. HIPPOCRATE, *Du régime*, IV, n°87, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles-Lettres, Paris, 1967, p. 98.
68. HOOKE S.H., *Myth and ritual, essays on the myth and ritual of the Hebrews in relation to the culture pattern of the Ancient East*, Oxford University Press, London, 1933, 204 p.
69. HOUZIAUX A., *Ces péchés capitaux... si capiteux*, Lethielleux, Paris, 2011, 258 p.
70. JAMES W., *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. M. Frank Abauzit, Alcan, Paris, 1906, 488 p.
71. KAUFMANN J.-C., *Casseroles, amour et crises : ce que cuisiner veut dire*, A. Colin, Paris, 2005, 342 p.
72. KILANI M., « Crise de la "vache folle" et déclin de la raison sacrificielle », *Terrain*, 2002, **38**, 113-126.
73. LAHLOU S., *Penser manger*, PUF, Paris, 1998, 256 p.
74. LAMBERT C., « La nourriture comme signe de distinction religieuse et sociale de Thomas d'Aquin à Érasme ». In: *Heresis*, 1996, **26-27**, 99-113.
75. LAURIOUX B., «Le lièvre lubrique et la bête sanglante. Réflexions sur quelques interdits alimentaires durant le Haut Moyen Âge ». In: *Anthropozoologica*, 1998, numéro spécial, p. 128-129.
76. LAURIOUX B., *Manger au Moyen Âge, Pratiques et discours alimentaires en Europe au XIVe et XVe siècle*, Hachette Littératures, Paris, 2002, 298 p.
77. LEACH E., « Magical Hair ». In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1958, **88** (2), 147-164.
78. LEVI-STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, 9^e éd., PUF, Paris, 2009, 159 p.
79. LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Pocket, Paris, 1997, 446 p.
80. LODS A., *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle avant notre ère*, Albin Michel, Paris, 1969, 601 p.
81. MAÏMONIDE M., 1190, *Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1963, 689 p.
82. MALINOWSKI B., *Une Théorie scientifique de la culture et autres essais*, trad. de l'anglais par P. Clinquart, Maspero, Paris, 1968, 184 p.

83. MARTIN A., « Les « alicaments » : du marketing à la santé publique », *OCL-Oléagineux Corps gras Lipides*, 8, 312-313.
84. MASRI AL-HAFEZ B.A.: *Animals in Islam*, Athene Trust, Pertersfield, 1989, 212 p.
85. MASSON D., *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Maisonneuve, Paris, 1958, 830 p.
86. MEIGS, A. S., *Food, sex and pollution : a New Guinea religion*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1983, 196 p.
87. MILGROM J., « Ethics and ritual: the foundations of the biblical dietary laws », In: Firmage E.B., Weiss B.G. et Welch J.W. (dir.), *Religion and Law : Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Eisenbrauns, Winona Lake (Indiana), 1990, p. 159-191.
88. MOUSSAOUI A., *Le pur et l'impur en islam*, Document URASC, Oran, 1990, 22 p.
89. MOUTON A., « Le cochon dans les textes religieux hittites ». In : LION B. et MICHEL C. (dir.), *De la domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, De Boccard, Paris, 2006, p. 255-265.
90. MOUTON A., « Le rituel de Walkui (Kbo 32.176) : quelques réflexions sur la déesse de la nuit et l'image du porc dans le monde hittite ». In : *Zeitschrift für Assyriologie*, 2004, **94**, 85-105.
91. MUNK E., *La Voix de la Torah, Le Lévitique*, ed. Colbo, Paris, 1978, 345 p.
92. NAHMANIDES M., *Commentaire de Nahmanides sur le H'oumach*. Jerusalem : Mikraot Gedolot (hébreu), 1985.
93. OLOGOUDOU M., *Le rôle de l'éducation dans l'alimentation*, Paris, Notes d'Iéna, n°159, 16 janvier 2004.
94. PASTOUREAU M., *Le Cochon. Histoire d'un cousin mal aimé*, Gallimard, Paris, 2009, 160 p.
95. PELLAT C., article « Ḥayawān ». In : *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leyde, 2^e éd., 1979, p. 401-431.
96. PELOSSE V., « Imaginaire social et protection de l'animal. Des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850 (Ire partie) ». *L'homme*, 1981, **21** (4), 5-33.
97. PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, Lib. III-IV, traduction par MOSÈS A., Cerf, Paris, 1970, 368 p.
98. PHILONENKO M., « Le décret apostolique et les interdits alimentaires du Coran ». In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1967, **1**, p. 165-172.

99. POULAIN J.-P. « Mutations et modes alimentaires », In : Paillat M. (dir.), *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation*, Autrement, Coll. Mutations/Mangeurs, N°172, Paris, 1997, 150 p.
100. POULAIN J.-P., « La modernité alimentaire : pathologie ou mutations sociales ? », *Cahiers de nutrition et de diététique*, 1998, **33** (6), 351-358.
101. POULAIN J.-P., *Manger aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques*, Editions Privat, Toulouse, 2001, 235 p.
102. POULAIN J.-P., *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Privat, Toulouse, 2002, 206 p.
103. POULAIN J.-P., « Du bon beurre à la mauvaise graisse. Modernité et catégorisation alimentaire », In : Fischler C., Masson E. (dir.), *Manger, Français, Européens et Américains face à l'alimentation*, Odile Jacob, Paris, 2008, pp. 314-328.
104. RADCLIFFE-BROWN A.R., *Structure and function in primitive society : essays and addresses*, Cohen & west, London, 1959, 219 p.
105. RAYMOND J., *Comprendre les crises alimentaires*, l'Harmattan, Paris, 2006, 183 p.
106. RENAUD M., « L'avenir : Hygié ou Panacée? », In : EVANS, R.G. *et al.*, *Être ou ne pas être en bonne santé*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1996, pp. 317-332.
107. REGNAULT D.L., *Les Pères du Désert à travers leurs Apophtegmes*, Solesmes, Paris, 1987, 236 p.
108. RODINSON M., article « Ghidha », In: *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leyde, 2^e éd., 1965, p. 1081
109. ROSNER GB., *Problèmes religieux et économiques de alimentation Kasher*, Thèse Méd Vet., École vétérinaire de Maisons-Alfort, Maisons-Alfort, 1968, 72 p.
110. ROUSSEAU J.J. (1762), *Du contrat social*, Gallimard, Paris, 1991, 178 p.
111. ROZIN P., FALLON A.E., « A Perspective on Digust ». *Psychological Review*, 1987, **94** (1), 23-41.
112. ROZIN P., « La magie sympathique ». In : Fischler C. (dir.), *Manger magique*, Autrement, Paris, 1994, pp. 38-59.
113. SERGENT B., « Le porc indo-européen, d'ouest en est ». In : WALTER P.(dir.), *Mythologies du porc*, Jérôme Million, Grenoble, 1999, p. 9-39.
114. SOLER J., « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », In : *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 1973, **28** (4), p. 943-955.
115. TABARI M. A.-D., *Chroniques de Tabari, Histoire des prophètes et des rois*, traduction L. DUBEUX, Tome I, T. Barrois, Paris, 1836, 280 p.

116. TAMBIAH S.J., « Animals Are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology*, 1969, **8** (4), 423-459.
117. TARDIEU E., PHILIPPON V., MICHEL B. et al., *Livre Blanc : Cacophonie alimentaire et nutritionnelle* [en ligne], IREMAS, 2010, 68 p. [<http://www.orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/74364/1/iremas-livre-blanc-cacophonie-alimentaire-oct2010.pdf>], (Consulté le 10/05/14).
118. THOMAS (Saint), *Somme théologique*, Tome I, Cerf, Paris, 1997, 825 p.
119. TOUSSAINT-SAMAH, M., *Histoire naturelle et morale de la nourriture*, Bordas, Paris, 1987, 823 p.
120. VALLANCIEN, B., *Dimension hygiénique du jeûne et de l'abstinence dans la tradition judéo-chrétienne*, thèse de doctorat, 1982.
121. VAN DER TOORN K., « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien ». In : *Revue de l'histoire des religions*, 1989, **206** (4), 339-356.
122. VIALLES N., *Le sang et la chair – Les abattoirs des pays de l'Adour*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987, 160 p.
123. VIALLES N., « Toute chair n'est pas viande ». *Études rurales : Mort et mise à mort des animaux*, 1998, 147-148, 139-149.
124. VIALLES N., « Légitimités et légalités. À propos des viandes rituelles ». In : Kanafizahar A., Mathieu S., Nizard S. (dir.). *À croire et à manger : religions et alimentations*, L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 210-227.
125. VILLARD P., « Le porc dans les sources néo-assyriennes : les valeurs négatives du porc ». In : LION B. et MICHEL C. (dir.), *De la domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, De Boccard, Paris, 2006, p. 205-214.
126. WARNIER J.-P., *Le paradoxe de la marchandise authentique : imaginaire et consommation de masse* (sous la direction de), L'Harmattan, Paris, 1994, 181 p.
127. WEBER M. (1917), *Le Judaïsme antique*, Flammarion, Paris, 2009, 762 p.
128. WEILL E., *Choul'Hane Aroukh abrégé*, 5e éd., Paris, Fondation Sefer, 1980.
129. WENHAM G. J., *The Book of Leviticus*, London, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979, 375 p.
130. WIGODER G., GOLDBERG SA., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1996, 1 635 p.
131. WRIGHT D. P., « Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws : A Response to Jacob Milgrom ». In : *Religion and Law : Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, ed. E. B. Firmage et al., Winona Lake, 1990, p. 196-197.

ANNEXE :

LOIS ALIMENTAIRES ET COMMANDEMENTS BIBLIQUES

La tradition juive comporte un total de 613 *mitsvot* (commandements) dont 248 sont considérés positifs et 365 négatifs. Le premier chiffre renvoie aux membres du corps humain tandis que le second correspond aux jours d'une année solaire.

A. Les commandements bibliques et les interdits alimentaires

Selon la codification chiffrée, voici les restrictions qui renvoient aux interdits alimentaires :

- 96 Impureté de la *névalah* (cadavre de mammifère ...)
- 97 Impureté de huit espèces de reptiles
- 98 Impureté des aliments et des boissons
- 146 Prescription de l'abattage rituel (*shehita*)
- 147 Obligation de couvrir le sang après l'immolation
- 149 Rechercher les indices de pureté des quadrupèdes (bovidés et cervidés)
- 150 Examen de pureté des oiseaux
- 151 Examen des signes de pureté des sauterelles
- 152 Examen des signes de pureté des poissons
- 172 Interdiction de consommer la chair des mammifères impurs
- 173 Interdiction de consommer la chair des poissons impurs
- 174 Interdiction de consommer la chair des oiseaux impurs
- 175 Interdiction de consommer la chair des insectes ailés
- 176 Interdiction de consommer les reptiles du sol
- 177 Interdiction de consommer les petits insectes rampant sur la terre
- 179 Interdiction de manger les insectes vivant dans l'eau
- 178 Interdiction de manger les vers qui se développent dans les fruits
- 180 Interdiction de manger la chair d'un animal mort naturellement (*Nevalah*)

- 181 Interdiction de consommer la chair d'un animal déchiré (*Terephah*)
- 183 Interdiction de consommer le nerf sciatique
- 184 Interdiction de consommer le sang des mammifères et des oiseaux
- 185 Interdiction de consommer du suif
- 186 Interdiction de faire cuire la viande dans du lait
- 187 Interdiction de consommer un tel mélange
- 188 Interdiction de consommer la chair d'un taureau condamné à la lapidation
- 215 Interdiction des cultures hétérogènes
- 216 Interdiction d'ensemencer un vignoble de graines hétérogènes
- 217 Défense d'accoupler des bêtes d'espèces différentes
- 218 Défense d'atteler ensemble des bêtes d'espèces différentes

B. Les commandements bibliques et le bien-être animal

Selon la codification chiffrée, voici les restrictions qui font référence au bien-être animal :

- 101 Interdiction d'immoler une bête et son petit le même jour
- 148 Obligation de renvoyer la mère lorsqu'on trouve un nid d'oiseaux
- 182 Interdiction de consommer le membre arraché d'un animal vivant
- 202 Assistance pour décharger la bête fatiguée
- 203 Assistance pour remonter la charge qui a glissé d'un animal
- 270 Ne pas voir et donc tolérer que la bête de son prochain s'abatte sur la voie publique
- 306 Interdiction de prendre la mère avec la couvée
- 361 Interdiction de la castration en Israël

Sources :

Cohen (1995); Haddad (1999).

INTERDITS ALIMENTAIRES ET RELIGIONS :

HISTOIRE DES LOIS ALIMENTAIRES ÉDICTÉES PAR LES TROIS GRANDES RELIGIONS MONOTHÉISTES DE NOTRE SOCIÉTÉ : CHRISTIANISME, ISLAM ET JUDAÏSME ; INFLUENCE SUR LES RAPPORTS CONTEMPORAINS DE L'HOMME A SON ALIMENTATION

NOM et Prénom : GRACIA Laure

Résumé

S'alimenter est un acte biologique essentiel mais c'est aussi et surtout un acte social et culturel dans lequel se reflètent notre conception des valeurs et nos représentations. Or, dans notre société occidentale, ces dernières se sont progressivement tissées sous l'influence d'une histoire religieuse, dont nous sommes aujourd'hui les héritiers.

L'objectif de la thèse est de découvrir dans quelle mesure la relation de l'homme contemporain à son alimentation demeure solidaire d'un système de valeurs élaborées par les religions monothéistes. Ce travail s'appuie dans un premier temps sur l'étude des codes relatifs à l'alimentation instaurés par les religions juive, chrétienne et musulmane, pour ensuite mettre en lumière le sens des lois alimentaires et interroger la rémanence de l'héritage religieux dans le modèle alimentaire moderne.

Dépassant la seule contribution historique, l'étude prend place dans une société contemporaine, plurielle, où se rencontrent des cultures et des religions différentes. En effet, interroger le lien entre alimentation et religion c'est aussi comprendre la diversité des pratiques, des tabous, des modes de mise à mort des animaux, qui caractérise aujourd'hui notre civilisation.

Mots clés : RELIGION / ALIMENTATION / INTERDIT ALIMENTAIRE / HISTOIRE / CHRISTIANISME / ISLAM / JUDAÏSME / ABATTAGE RITUEL / BIBLE / CORAN / HOMME

Jury :

Président : Pr.

Directeur : Pr. Jean-Christophe AUGUSTIN

Assesseur : Pr. Bénédicte GRIMARD

DIETARY RESTRICTIONS AND RELIGIONS :

HISTORY OF DIETARY LAWS ENACTED BY THE MAIN THREE MONOTHEIST RELIGIONS IN OUR SOCIETY : CHRISTIANITY, ISLAM AND JUDAISM ; INFLUENCE ON THE MODERN RELATIONSHIP BETWEEN HUMANS AND THEIR FOOD

SURNAME : GRACIA

Given name : Laure

Summary

The intake of food is an essential biological act but also and above all a social and cultural one, as it reflects our value system and our representations of it. As such, it is important to note that in our western society, these representations were progressively shaped and influenced by our religious history, of which we have inherited from.

The goal of this thesis is to discover how modern man's relation to food remains rooted in a set of values dictated by monotheist religions. This work studies the food codes established by the Jewish, Christian and Muslim faiths, and then takes a look at the meaning of food-related laws and examines the persistence of religious heritage in the modern food industry model.

Going beyond a historical study, this thesis is grounded in a contemporary, pluralist society where cultures and religions meet. Questioning the link between food and religion also means understanding the diversity of practices, taboos, and the different modes of animal slaughter that characterize our civilization today.

**Keywords : RELIGION / FOOD / DIETARY RESTRICTIONS / HISTORY /
CHRISTIANITY / ISLAM / JUDAISM / RITUAL SLAUGHTER / BIBLE / KORAN /
HUMAN**

Jury :

President : Pr.

Director : Pr. Jean-Christophe AUGUSTIN

Assessor : Pr. Bénédicte GRIMARD