

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ÉLEVAGE COMME RAPPORT D'APPROPRIATION NATURALISÉ :  
LE CAS DU PUBLISPÉCISME

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE  
(2016-2018)

PAR  
AXELLE PLAYOUST-BRAURE

**AVERTISSEMENT**

Ce mémoire n'est pas libre de droit. Il est protégé par le droit d'auteur.  
Toute forme de reproduction, intégrale ou partielle, est interdite sans consentement et autorisation  
explicite de l'auteur, qui possède un droit de propriété intellectuelle exclusif sur son œuvre.

*À Ulysse et Sido*

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	v
LISTE DES TABLEAUX	vi
RÉSUMÉ	vi
SUMMARY	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
REVUE DE LITTÉRATURE	11
1.1 Sociologies des/par/avec/pour les animaux	12
1.2 L'élevage selon Jocelyne Porcher	15
1.3 Des HAI aux CAS : la montée du zoocentrisme	20
1.4 Approches historiques et critiques : le « point de vue animal »	26
1.5 La natureculture des espèces de compagnie	32
1.6 L'apport de la sociologie critique	36
CHAPITRE II	
LES APPORTS DE LA DÉMARCHE MATÉRIALISTE	39
2.1 La révolution épistémologique du féminisme matérialiste	40
2.1.1 L'oppression comme point de départ	40
2.1.2 Savoirs féministes et critique de l'androcentrisme	43
2.1.3 Appropriation et idée de Nature	47
2.1.4 Des oppressions spécifiques mais comparables	49
2.2 Théoriser les rapports sociaux d'espèce	54
2.2.1 Espèce : de l'évidence naturelle à la construction sociologique	56
2.2.2 Le tournant nominaliste dans la conception de l'espèce	59
2.2.3 Animalité et humanité, catégories politiques relationnelles	63
2.2.4 Le différentialisme comme prescription d'une différence naturelle	66
2.2.5 Statut de propriété et animalisation des corps	70
2.2.6 Servage, esclavage, sexage... élevage	76

CHAPITRE III	
MÉTHODOLOGIE	80
3.1 Choix du matériau	80
3.2 Analyse sémantique des contenus publicitaires	83
3.3 La sociolinguistique féministe	85
CHAPITRE IV	
ANALYSE DE CORPUS	92
4.1 Hédonisme et convivialité	93
4.2 Hétérocarnisme	97
4.3 Néocarnisme	99
4.4 Viandisation	102
CHAPITRE V	
DISCUSSION DES RÉSULTATS	107
5.1 Des individus faits de viande et « démentalisés »	107
5.2 Rhétorique de la disponibilité et du consentement par défaut	111
5.3 Un système fondé sur l'occultation	113
CONCLUSION	
UN NOUVEAU REGARD SUR LES RAPPORTS SOCIAUX D'ESPÈCE	116
ANNEXE A	
CORPUS PUBLISPÉCISTE	120
BIBLIOGRAPHIE	260

## LISTE DES FIGURES

2.1	Évolution du taux de croissance des « poulets de chair » depuis 1957	77
4.1	Publicité 121 - Socopa	93
4.2	Publicité 78 - Yoplait	95
4.3	Publicité 91 - Danone	96
4.4	Publicité 64 - Réghalal	96
4.5	Publicité 76 - Morteau	98
4.6	Publicité 57 - Saint Agaune	98
4.7	Publicité 115 - Bigard	100
4.8	Publicité 11 - Pavillon France	101
4.9	Publicité 88 - Challans	102
4.10	Publicité 95 - Brocéliande	103
4.11	Publicité 19 - Michel et Augustin	104
4.12	Publicité 125 - Le Gaulois	104
4.13	Publicité 101 - Socopa	105

## LISTE DES TABLEAUX

2.1	Saisie idéologique différentielle des groupes majoritaire et minoritaire	45
2.2	La querelle des universaux selon Kupiec	63
4.1	Résumé typologique du corpus publipéciste	109

## RÉSUMÉ

En s'appuyant sur les outils théoriques développés par les féministes matérialistes depuis les années 1970, cette recherche propose un regard inédit sur les rapports humains/animaux dans le cadre de l'institution de l'élevage. En situant cette dernière dans la continuité des rapports d'appropriation que sont le servage, l'esclavage et le sexage, il s'agit de donner à voir le processus d'animalisation – c'est-à-dire de mise en situation minoritaire – des individus élevés, mais aussi de contrer les différentes stratégies idéologiques visant à occulter la dimension organisée, arbitraire et violente de ce processus. Après avoir repéré quelques-unes de ces stratégies dans la recherche en sciences sociales (*species-blindness* et recours au paradigme maussien don/contre-don pour théoriser l'élevage), un corpus de 139 contenus publicitaires pour des produits issus de l'élevage (publispécisme) est analysé. À travers une approche socio-sémantique et par la constitution d'une typologie en quatre classes, nous montrons que les animaux y sont soit absents en tant qu'individus (référents absents), soit présents en tant qu'animalisés, déjà-viande et toujours disponibles (différents présents). Ces résultats viennent en appui de la thèse de Colette Guillaumin selon laquelle les rapports d'appropriation produisent une idée de Nature leur permettant de s'inscrire dans le règne du spontané et du légitime. Nous concluons sur la nécessité, aussi bien épistémologique que politique, d'inclure la question des rapports sociaux d'espèce dans les recherches sur les rapports de pouvoir et les inégalités.

Mots clés : anthropocentrisme, animalisation, humanité, animalité, rapports sociaux d'espèce, publispécisme, naturalisation, féminisme matérialiste.

## SUMMARY

Drawing on the theoretical tools developed by materialist feminists since the 1970s, this research offers a new perspective on human-animal relations in the context of livestock farming. By situating the latter in the continuity of the appropriation relationships that are serfdom, slavery and "sexage", the aim is to show the social process of animalization - that is, putting individuals in a subaltern position - of raised animals but also to counter the various ideological strategies aimed at disguising the organized, arbitrary and violent dimension of this process. After identifying some of these strategies in social science research (species-blindness and the use of the Maussian paradigm to theorize farming), a corpus of 139 advertising contents for farm products is analyzed. Through a socio-semantic approach and the constitution of a four-part typology, we show that animals are either absent as individuals (absent referents) or present as animalized, always already processed and available (different presents). These results support Colette Guillaumin's thesis that appropriation relationships produce an idea of Nature that allows them to fall into the reign of the spontaneous and the legitimate. We conclude on the need, both epistemological and political, to include the question of interspecific social relations in research about power relations and inequalities.

Keywords: anthropocentrism, animalization, humanity, animality, interspecific relations, publispeciesism, naturalisation, materialist feminism.

## INTRODUCTION

### *Mise en contexte*

Une des croyances les mieux partagées de nos sociétés occidentales est celle de l'infériorité (naturelle) et de la différence (évidente, radicale, ontologique) des animaux vis-à-vis des humain-e-s. L'élevage, du moins l'élevage « traditionnel », est présenté comme le lieu d'une relation harmonieuse, spontanée et réciproque entre l'éleveur et « ses bêtes ».

Certes, l'alimentation carnée est observée dans toutes les sociétés humaines. L'universalité de cette pratique s'accompagne néanmoins d'une grande variabilité, dans le temps et dans l'espace, des modalités de sa mise en œuvre : espèces d'animaux considérés comme comestibles ou non (chiens, vaches, chevaux, etc.), moyens d'appropriation des animaux (chasse, pêche, élevage), techniques de mise à mort (égorgement sans étourdissement, puits à gaz, tige perforante, suffocation à l'air libre pour les animaux aquatiques, etc.) ou encore discours et justifications idéologiques accompagnant cette utilisation (Burgat, 2017). Ces variations devraient suffire à convaincre que les pratiques d'élevage et de consommation de produits d'origine animale constituent des pratiques sociales, *instituées*, pouvant faire l'objet de remises en question, de luttes et de *destitutions*.

Nous n'avons pas l'ambition de proposer un aperçu complet des rapports entre humain-e-s et animaux. Nous nous intéressons à l'élevage en tant qu'institution s'inscrivant dans le cadre plus général de la domestication et de la zootechnie<sup>1</sup>. L'élevage est ici envisagé en tant qu'il constitue un processus social caractérisé par une série d'interventions humaines en vue d'un *contrôle* et d'une *appropriation* des corps (chair), des produits des corps (principalement lait, œufs, peau) et des progénitures des individus élevés, pour une consommation alimentaire de ces corps et produits. Plusieurs constats de départ sont au principe de cette recherche :

- L'adhésion généralisée à l'idée de sens commun selon laquelle l'élevage relève de l'ordre du naturel, soit la négation de l'élevage en tant qu'institution façonnée par des rapports de pouvoir alors que des violences extrêmes sont en jeu et qu'elles sont constitutives des catégories humanité/animalité ;
- La présence, au sein même de la discipline sociologique francophone et du paysage intellectuel médiatique français, d'une théorie de l'élevage comme relation légitime, de « don » ou de « contrat domestique », qui vient redoubler le discours de sens commun et qui participe du fait social de l'élevage qu'il s'agit ici de problématiser ;
- Le manque de visibilité des réflexions antispécistes au sein des mouvements et théories critiques francophones, alors même que ces réflexions ont un rôle à jouer dans les débats sur la co-formation et co-extensivité des oppressions (Fernandez, 2015 ; Ko et Ko, 2017).

---

<sup>1</sup> Parmi les rapports sociaux d'espèce qui ne sont pas des rapports sociaux d'élevage, on trouve par exemple la chasse et la pêche, c'est-à-dire la possibilité pour tout-e et chaque humain-e de s'approprier des animaux sauvages, qualifiés dans le droit français de *res nullius* (chose de personne).

Selon la FAO (*Food and Agriculture Organization*), ce sont plus de 70 milliards d'animaux terrestres qui ont été mis à mort dans les abattoirs à travers le monde, rien qu'en 2016. 66 milliards d'entre eux étaient des « poulets de chair »<sup>2</sup>. Quant aux animaux aquatiques, les estimations de la FAO vont de 1000 milliards à 2700 milliards de victimes annuelles. Ces chiffres astronomiques<sup>3</sup> connaissent une augmentation rapide et continue au niveau mondial, notamment en raison de l'évolution des niveaux de vie et des pratiques de consommation dans des pays tels que la Chine, l'Inde ou le Brésil. Les projections sur vingt ans élaborées conjointement par l'Organisation de Coopération et de Développement Économiques et la Food and Agriculture Organization donnent le ton : « Au niveau mondial, la consommation totale de viande et de poisson devrait augmenter de 15 % au cours des dix prochaines années » (OCDE/FAO, 2018, p. 31).

La légitimité d'un modèle alimentaire mondial fondé sur l'élevage et la pêche est de plus en plus contestée pour des raisons écologiques désormais bien connues (FAO, 2006), mais également sanitaires et éthiques. En France notamment, nous assistons depuis quelques décennies à une montée en visibilité de la politisation de la « question animale ». Cette « question » est celle de la légitimité des rapports d'exploitation des animaux par les humains. Alors que jusqu'à récemment encore le mouvement de défense des animaux s'intéressait principalement au sort des animaux familiers et dénonçait surtout les pratiques perçues comme *particulièrement* sadiques (telles que la corrida, l'expérimentation animale ou la chasse aux phoques), c'est un mouvement de libération animale qui prend forme et qui se centre sur

---

<sup>2</sup> Un article publié le 8 octobre 2018 sur le site de l'organisation *Faunalytics* permet de visualiser ces chiffres via des graphiques : <https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts/>.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet l'article « Statistiques astronomiques » sur le blog de Frédéric Côté-Boudreau : « Chaque année nous tuons plus d'animaux que le total d'humains tués dans TOUTES les guerres de l'histoire de l'humanité combinées ».

l'analyse et la dénonciation du spécisme<sup>4</sup>, la remise en question de la consommation de viande et autres produits issus de l'exploitation animale. L'émergence de ce mouvement antispéciste français est à mettre en relation avec la création de la revue *Cahiers Antispécistes*, en 1991.

Plus récemment encore, par un rigoureux travail de documentation, d'analyse et de dénonciation des pratiques d'élevage, de pêche et d'abattage, l'association L214 Ethique et Animaux – qui a pour slogan « Ouvrons les yeux sur l'élevage, la pêche et les abattoirs » – a joué un rôle crucial dans l'inscription de la question animale dans l'agenda médiatique et politique français. Les enquêtes et images révélées au grand public par cette association ont « ébranl[é] si fortement l'opinion publique et le monde politique qu'elles ont suscité la création d'une commission d'enquête parlementaire sur les abattoirs au terme de laquelle soixante-cinq propositions furent formulées et rendues publiques » (Burgat, 2018, p. 41). Soulignons également que ces derniers mois se sont multipliées en France et en Suisse les actions directes de vandalisation de boucheries (non revendiquées) et d'occupation d'abattoirs (par l'association de désobéissance civile 269 Libération animale).

---

<sup>4</sup> Le terme « spécisme » a été popularisé dès 1975 par le philosophe Peter Singer avec la publication de son ouvrage *Animal Liberation*, dans lequel il définit le spécisme comme la discrimination fondée sur le critère de l'espèce, position éthique arbitraire et donc injuste. Cette publication marque un tournant politique dans la lutte contre l'exploitation animale : le problème du spécisme émerge en effet dès lors comme une question éthique et politique fondamentale – au même titre que le racisme et le sexisme.

### *Problématique*

Le naturalisme continue de contaminer (le mot n'est pas trop fort) la pensée sociologique (et dans celle-ci, la pensée féministe), bien qu'il soit, dans son principe, opposé à la démarche sociologique.  
(Delphy, 2013a, p. 22)

Que les rapports inter-espèces soient des rapports sociaux qui méritent l'attention de la sociologie, cela ne va pas de soi. Michalon, Doré et Mondémé (2016) remarquent que « les animaux sont peu présents dans le champ de la sociologie ». C'est également le constat posé par Porcher et Schmitt (2010) : « La sociologie rurale, pas plus que la sociologie générale ou la sociologie du travail, ne se sont intéressées, sauf rares exceptions, aux animaux d'élevage ». Il est certain que nous faisons face à un déficit de connaissance et de débats autour de la variable espèce en sociologie. La discipline sociologique nous semble en effet actuellement constituée de telle façon qu'elle est inapte à rendre compte des rapports sociaux d'espèce, les catégories humanité et animalité étant appréhendées à travers :

1. Un écran naturaliste (humanité et animalité sont perçues comme des catégories de nature, évidentes et toujours déjà-là) ;
2. Un biais anthropocentrique (le général, le social et l'humain sont purement et simplement identifiés). L'humanité n'est pas vue comme *un* groupe social, mais comme *le* groupe social par excellence.

Ces éléments nous amènent à poser le diagnostic suivant : *la sociologie est « species-blind », c'est-à-dire anthropocentrée, traversée par un biais humaniste. Ce*

biais se traduit par le fait que l'humanité n'est pas comprise comme *une* catégorie sociale, mais vue comme *la* catégorie sociale (purement sociale... mais naturellement constituée), la mesure de toute chose, l'incarnation même du sujet. De la même façon que pour la pensée androcentrique « le politique est à l'homme ce que la vertu dormitive est au pavot, une propriété » (Mathieu, 2013, p. 49), le domaine du social semble réservé à l'humanité, qui en est l'unique et seule légitime dépositaire :

Le corpus philosophique et juridique constitué au moins depuis Hobbes et les théoriciens du contrat, et qui se poursuit jusqu'aux théories contemporaines de la justice, se caractérise en effet par l'*affirmation d'une équivalence entre l'appartenance au genre humain et l'intégration à la société politique*. [...] La tradition dont la philosophie politique actuelle est l'héritière ne consiste donc pas seulement à *exclure les animaux de la cité*, mais plus radicalement à donner un ancrage naturel à l'appartenance civile, un ancrage défini de manière à ce que *l'homme [sic] trouve sa pleine identité dans la condition politique*. (Charbonnier, 2015 ; nous soulignons)

Ainsi, si la sociologie étudie « le social », ce social est pour l'heure délimité à l'humanité, une humanité dont les frontières et la constitution même, son rapport à l'animalité, sont peu questionnés. Or, « ce qui est social » peut être redéfini, élargi, sujet à réflexion. L'exclusion des animaux de la discipline fait partie des impensés de la réflexion sociologique ; elle fonctionne donc comme une exclusion *a priori* arbitraire, non justifiée d'un point de vue méthodologique, qui ne fait qu'entretenir un point de vue *partiel et partial* (anthropocentrisme ou *human-bias*) sur les rapports que nous nouons pourtant avec eux. Notre travail se situe donc dans la continuité des travaux féministes portant sur la remise en question de la prétendue objectivité de la science, proposant une approche réflexive des savoirs et interrogeant la frontière nature/culture. Ces travaux ont mis en question le « grand partage » (Latour, 1991),

cette découpe de la réalité en couples antagonistes (corps/esprit, nature/culture, animal/humain, etc.) :

La prise de parole scientifique est bien l'enjeu de luttes, [elle] est avant tout un problème politique. Ce que l'on place sous la catégorie de « nature » n'est donc pas figé dans l'éternité d'un en soi substantiel, mais doit faire l'objet de délibérations proprement sociales, et réciproquement, le monde social doit une bonne partie de ses clivages internes, de ses mises en tensions, à l'enjeu que représentent la catégorie de nature et sa représentation dans le discours. (Charbonnier, 2009, p. 165)

Nous utilisons aujourd'hui les concepts des rapports sociaux de sexe, mais aussi d'âge social ou de racisation, ce qui témoigne d'un long, pénible mais fructueux travail de dénaturalisation des catégories de sexe, d'âge et de race. Qu'en est-il de notre appréhension des rapports entre humain-e-s et autres animaux ? Du traitement de la variable espèce par la discipline sociologique ? L'espèce est-elle seulement considérée par la sociologie comme une variable demandant à être définie, encadrée, discutée, construite selon les principes méthodologiques propres à la discipline ? Notre constat est plutôt le suivant : *les prémisses naturalistes continuent d'opérer au sujet des animaux non-humains et la variable espèce d'être exclue des analyses sociologiques*. Cela a des conséquences épistémologiques importantes, que nous avons qualifié de *species-blindness*. Les sciences sociales, sur ce point, rejoignent donc largement le sens commun. Ainsi, même dans les analyses académiques critiques matérialistes (qui se définissent comme radicalement anti-naturalistes), on peut *ne pas* citer l'humanité et l'animalité comme deux groupes socialement constitués par et dans leurs relations antagonistes. L'espèce reste non-problématisée, appréhendée par défaut comme une variable biologique, réifiée et évidente. Cette variable demeure la grande oubliée des analyses des rapports de pouvoir, voire, même, son principal angle mort.

Cette *species-blindness* a pour effet corollaire qu'en ne prenant pas (ou mal) en compte l'exploitation des animaux par les humain-e-s, la sociologie a tendance à l'intégrer comme un donné, un fait de la nature, ou à la subsumer sous d'autres rapports de pouvoir (en premier lieu, le capitalisme). Ainsi, lorsque l'élevage fait l'objet de travaux dans la sociologie francophone, il reste souvent théorisé comme étant le théâtre de rapports mutuellement consentis entre éleveurs et animaux (rapports de dons mutuels ou rapports contractuels). Plutôt que de reconnaître l'existence d'un fait social de domination propre aux rapports humains/animaux, *le spécisme*, les rares chercheur-e-s qui se penchent sur la question interprètent les « abus » et violences subies comme autant de conséquences *de l'industrialisation capitaliste*.

C'est dans le questionnement de ce que percevons comme une lacune pour la sociologie que se situe la pertinence scientifique de notre projet de recherche. Dès lors, comment dépasser cet écueil anthropocentré ? Comment donner à voir que ce que vivent et subissent les animaux relève d'un *fait social* qui mérite d'être analysé comme tel ? Rappelons que l'histoire de la discipline sociologique est jalonnée de moments de rupture épistémologique où des groupes, jusque-là appréhendés comme naturels et allant de soi, se sont éloignés « du sens biologique pour parvenir au statut de véritable concept sociologique » (Mathieu, 2013, p. 29). L'hétéronormativité, l'idéologie raciste, celle de la différence des sexes, la domination adulte font partie de ces objets *construits* de façon critique, permettant de décrire des réalités sociales jusque-là soigneusement ignorées, naturalisées, indûment placées dans le règne du « hors-social » ou du privé. Ainsi, « la redéfinition du “devoir conjugal” en viol est un exemple de transformation réussie de nos schèmes d'interprétation du monde »

(Ollivier et Tremblay, 2000, p. 83). Dans la lignée de ces ruptures épistémologiques, qui sont des avancées notables pour la pensée sociologique et critique, ce travail consiste à explorer de nouvelles façons d’appréhender sociologiquement l’institution de l’élevage, les rapports inter-espèces qui s’y jouent, les catégories sociales qu’elle produit et transforme.

Pour ce faire, nous articulerons notre travail en deux grandes parties. La première, qui regroupe nos deux premiers chapitres, constitue la partie théorique. Nous commencerons par une revue pluridisciplinaire de la littérature en sciences sociales portant sur les rapports humains/animaux. Cette partie nous permettra d’identifier l’évolution dans les paradigmes théoriques utilisés pour penser ces rapports, ceux actuellement privilégiés et ceux au contraire négligés. Parmi ces paradigmes négligés pour l’analyse des rapports humains/animaux nous identifions la démarche matérialiste (telle que défini par les féministes matérialistes francophones dès les années 1970). Après un rappel des nombreux apports théoriques du féminisme matérialiste pour l’analyse des rapports sociaux de pouvoir et la pensée sociologique de façon générale, nous explorerons dans le deuxième chapitre le potentiel heuristique de ce cadre d’analyse pour penser les rapports humains/animaux prenant place au sein de l’institution de l’élevage et poser un regard critique sur les discours de légitimation qui les accompagnent.

La deuxième grande partie de notre travail, constitué des chapitres III, IV et V, consiste en une investigation empirique de la façon dont ce cadrage matérialiste peut éclairer les mécanismes idéologiques de légitimation des rapports sociaux d’espèce prenant place au sein de l’élevage. Nous commencerons par expliquer notre choix de matériau d’observation (la publicité) et exposerons nos inspirations méthodologiques

(chapitre III). Le chapitre IV, quant à lui, sera consacré à l'analyse de notre corpus, par le recours à un classement typologique en quatre classes. Enfin, notre dernier chapitre sera le lieu d'une discussion autour des résultats obtenus.

## CHAPITRE I

### REVUE DE LITTÉRATURE

Ce premier chapitre propose une revue critique des travaux existants en sciences sociales sur les animaux et/ou sur les rapports inter-espèces. De facto, cette littérature est pluridisciplinaire. Elle se compose de différentes approches, que ce chapitre entend discuter en vue de mieux situer l'orientation théorique de la réflexion proposée dans ce mémoire.

Nous procéderons en six temps. Premièrement, en reprenant une typologie élaborée en 2016 par Michalon, Doré et Mondémé, nous proposerons un aperçu des différents angles d'approche des rapports humains/animaux en sociologie : sociologies *des*, *par*, *avec* et *pour* les animaux. Nous nous attarderons un moment sur l'approche actuellement privilégiée par la sociologie française (la sociologie *avec* les animaux) en présentant le travail de Jocelyne Porcher. Cette partie nous permettra de mettre le doigt sur certains manques et biais permis par cette approche spécifique des relations humains/animaux, puis d'enchaîner sur l'historique de la remise en question progressive de l'anthropocentrisme dans le champ des *Animal Studies*. L'exposition des travaux de l'historien Éric Baratay donnera un aperçu de cette remise en question de l'anthropocentrisme. Ensuite, la dichotomie nature/culture étant régulièrement mobilisée dans les travaux portant sur les rapports humains/animaux, nous ne manquerons pas de nous pencher sur le *Manifeste des espèces de compagnie* (2003) de Donna Haraway dans lequel elle soulève l'arbitraire de cette dichotomie et

propose plutôt le concept de *natureculture*. Enfin, pour clore ce tour d’horizon, nous verrons en quoi une approche prenant *l’oppression des animaux comme point de départ de l’analyse* présente un potentiel heuristique susceptible de répondre aux lacunes préalablement soulevées.

### 1.1 Sociologies *des/par/avec/pour* les animaux

Dans l’article « Une sociologie *avec* les animaux : faut-il changer de sociologie pour étudier les relations humains/animaux ? », Jérôme Michalon, Antoine Doré et Chloé Mondémé (2016) brossent un « panorama des recherches francophones qui intègrent les animaux dans l’analyse sociologique ». Les auteur-e-s proposent une typologie selon les différentes méthodologies et objets privilégiés par ces recherches : sociologie *des* animaux, sociologie *par* les animaux, sociologie *pour* les animaux et sociologie *avec* les animaux. Résumons brièvement ces quatre approches.

La sociologie *des* animaux désigne l’étude des sociétés animales. Ce domaine relève en fait davantage de l’éthologie ou de l’écologie comportementale (§ 14) que de la sociologie, le cloisonnement entre « sciences naturelles » et « sciences sociales » étant resté très rigide. Malgré ce cloisonnement disciplinaire, la sociologie des animaux procède par l’emprunt de concepts et de méthodologies issues de la sociologie humaine pour l’étude des comportements sociaux des animaux. Les auteur-e-s donnent pour exemple les concepts de culture, coopération, altruisme, voire même de division du travail et de genre (§ 18). Ils et elles soulignent néanmoins que l’intérêt de ces concepts socio-politiques pour faire une « sociologie des animaux » réside principalement dans la force *rhétorique* de cette utilisation, une

véritable valeur heuristique n'étant pas toujours explicite et évidente dans les travaux en question : « si le lexique de l'éthologie s'ouvre, semble-t-il, à la science politique, c'est peut-être moins pour proposer une contribution à celle-ci que pour mobiliser un terme de sens commun percutant » (2016, § 18).

La sociologie *par* les animaux est celle de l'analyse des « rapports des humains aux animaux » (2016, § 23). Dans le cadre de cette démarche, les animaux ne sont que des prétextes ou alibis pour explorer, révéler et expliciter des phénomènes et situations proprement humaines. La démarche reste entièrement anthropocentrée et « les animaux se retrouvent convoqués dans des histoires qui, finalement, ne les concernent pas vraiment » (§ 23). Il ne s'agit donc aucunement d'une sociologie des *rappports entre* humains et autres animaux, mais plutôt d'une instrumentalisation de la figure animale pour éclairer certains aspects du fonctionnement des sociétés humaines.

La sociologie *pour* les animaux correspond à l'émergence des *Animal Studies*, champ disciplinaire critique qui, depuis maintenant une quarantaine d'années, remet en question l'anthropocentrisme des deux approches précédentes et accorde une place inédite aux enjeux liés à la « condition animale » (c'est-à-dire à la prise en compte morale et politique des intérêts des autres animaux). Les *Animal Studies* s'attachent à la fois à « documenter les conditions de vie objectives des animaux dans les sociétés occidentales et à comprendre les mécanismes sociaux, économiques, culturels, juridiques, qui régissent ces conditions » (2016, § 26). La notion de *spécisme* est régulièrement mobilisée dans les travaux se réclamant des *Animal Studies*. Ce tournant critique et politique trouve son apogée dans les *Critical Animal Studies*, champ disciplinaire sur lequel nous nous attardons un peu plus loin.

Finalement, le dernier modèle de cette typologie proposée par Michalon, Doré et Mondémé est celle de la sociologie *avec* les animaux. C'est cette approche qui est explicitement défendue par les auteur-e-s. Il s'agit d'une sociologie qui prend pour objet les relations anthropozoologiques (RAZ), les situations qui rassemblent humains et non-humains et donnent forme à des *communautés hybrides* (Lestel, 2004). Cette démarche entend rendre compte des « relations qui unissent les hommes [sic] et les animaux, en tant qu'ils participent, écologiquement, politiquement et interactionnellement, d'un même espace social » (2016, § 1). Toutefois, à la différence des *(Critical) Animal Studies*, les auteur-e-s tiennent à prendre leurs distances avec toute considération ou ambition normative, associée à ce qu'ils et elle ont nommé sociologie *pour* les animaux :

Pour autant, si cette reproblématisation peut se faire sur un plan normatif, politique et moral (« comment doit-on vivre avec les animaux ? »), la sociologie des relations humains/animaux a une autre ambition qui consiste à décrire et à analyser comment humains et animaux vivent ensemble *de facto*. (2016, § 3)

L'enjeu d'une sociologie *avec* les animaux « ne consiste pas non plus à prendre part directement à la cause animale, mais vise plutôt à contribuer à l'aménagement d'une vie ensemble plus vivable pour tous, humains et animaux » (2016, § 7). En effet pour les auteur-e-s, une sociologie *pour* les animaux est une sociologie « où ce sont les humains qui disparaissent ou sont réduits à leur statut d'opresseur » (§ 42), une sociologie qui fait « de la fin de la souffrance et de l'exploitation animales une fin à laquelle tous les moyens intellectuels devraient être indexés » (§ 27) et « dont le prisme éthique exclut toute compréhension sociologique ou anthropologique » (§ 28).

Il s'agirait donc d'une sociologie *dégradée par l'activisme* dont il faudrait se départir pour mettre à distance toute normativité. On peut pourtant se demander s'il est réellement possible de « décrire et analyser » les RAZ sans considérations pour la nature politique de ces relations ? Peut-on « contribuer à l'aménagement d'une vie ensemble plus vivable pour tous, humains et animaux » tout en laissant de côté les réflexions apportées par la « cause animale » ? *A contrario*, que peut apporter à l'étude des RAZ une approche qui ne refuse pas de reconnaître le « statut d'opresseur » des humain-e-s, sans toutefois les y réduire ?

L'analyse du travail de Jocelyne Porcher, figure incontournable de la sociologie *avec les animaux*, devrait permettre de préciser les termes et enjeux de cette discussion.

## 1.2 L'élevage selon Jocelyne Porcher

Jocelyne Porcher, sociologue chargée de recherches à l'Institut national de la recherche agronomique (INRA), est une (sinon la) référence francophone de l'étude des RAZ (relations anthropozoologiques). Ses travaux incarnent cette sociologie *avec les animaux* défendue par Michalon, Doré et Mondémé (2016). Forte d'une cinquantaine de publications scientifiques, le domaine de recherche de Porcher porte principalement sur l'élevage, défini comme le lieu privilégié de *relations de travail mutuellement bénéfiques et affectives* entre éleveurs et élevés. Sa pensée repose sur sa propre expérience d'ancienne éleveuse et porte une volonté d'opérer une distinction (terminologique mais surtout morale) entre élevage de type paysan (défini comme *culture de la vie*) et système de « production animale » (c'est-à-dire élevage industriel, défini comme barbarie et appauvrissement de la « beauté du lien » entre

éleveurs et animaux) (Porcher, 2005 ; 2009 ; 2011). Pour la sociologue, qui est allée à la rencontre de nombreux éleveurs<sup>5</sup>, la rationalité (la raison d'être) de l'élevage est avant tout relationnelle (créer du lien avec les animaux), avant d'être économique ; son but fondamental est l'épanouissement affectif avec les animaux de ferme (vivre et interagir avec eux par le travail) et non l'abattage en vue de produire de la viande, cette dernière étant décrite comme un simple « effet dérivé » (Porcher, 2016, p. 258). « La mort des animaux [...] n'est pas le but mais le bout de l'élevage » (Porcher, 2013, p. 50).

La domestication n'est pas conçue comme une forme d'exploitation mais plutôt un des plus anciens contrats sociaux, chacun des membres trouvant mutuellement avantage à la coopération de l'autre et s'engageant pour cela à un ensemble de régulations de leurs comportements. [...] L'entrée par le travail modifie donc fondamentalement le prisme de lecture que nous avons de la domestication : ce ne sont pas d'abord les rapports de domination qui fonderaient nos relations avec les animaux, mais la liberté offerte par le travail commun. (Gardin, Estebanez et Moreau, 2018, p. 14)

S'appuyant sur les récits d'éleveurs interrogés, l'élevage est dépeint comme le lieu d'une relation de réciprocité (donnant/donnant) par laquelle éleveurs et animaux tireraient un bénéfice commun. C'est par un recours à une *théorie du don* inspirée de Mauss que Porcher élabore le sens et la légitimité de la mise à mort des animaux d'élevage. Cette théorie peut-être résumée de la façon suivante : les animaux nous donneraient leur vie en échange de l'octroi de bons soins durant leur existence (d'une *vie bonne*) :

---

<sup>5</sup> « Mon travail de recherche, enraciné dans une interrogation sur ce qu'est l'élevage, sur ce que cela signifie *d'être* éleveur et de *travailler* avec des animaux, a été progressivement construit, au fil des rencontres, des discussions et des entretiens que j'ai eus avec de nombreux éleveurs. » (Porcher, 2002a, introduction)

Donner la vie et la reprendre, quand la vie donnée a été une vie bonne, sont perçus comme une inéluctable participation des êtres, hommes et animaux – et de soi même – au processus toujours recommencé qui va de la vie à la mort et de la mort à la vie. (Porcher, 2005, p. 15)

Jocelyne Porcher définit les animaux d'élevage comme des partenaires de travail et l'élevage comme le lieu privilégié d'une association libre d'individus consentants, dont les relations sont réglées par un contrat moral et social *implicite*. De ce parti pris théorique résulte le rejet des perspectives antispécistes et des terminologies critiques ayant recours aux paradigmes de l'oppression, de l'exploitation ou de la domination :

L'élevage permet aux humains et aux animaux de vivre ensemble. Cette filiation anti-utilitariste se réfère à la théorie du don-contre-don, développée par Marcel Mauss et dont la revue du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales) est aujourd'hui, dans le monde francophone, une des tribunes majeures. Dans ce cadre, *la domestication n'est pas conçue comme une forme d'exploitation mais plutôt un des plus anciens contrats sociaux, chacun des membres trouvant mutuellement avantage à la coopération de l'autre* et s'engageant pour cela à un ensemble de régulations de leurs comportements. (Gardin, Estebanez et Moreau, 2018, p. 12 ; nous soulignons)

La nature nous donne le nouveau-né et le cadavre ; la natureculture de nos relations aux animaux [Haraway, 2010] donne la vie et la mort, et produit la viande. La viande n'est donc pas l'objet de la relation, elle en est la conséquence. Ce que les animaux domestiques nous donnent, c'est leur rapport irréductible à la nature et le sens qu'elle a pour eux. (Porcher, 2013, p. 51)

Cette théorisation singulière des rapports humains/animaux dans le cadre de l'élevage, si elle a suscité quelques réactions de la part de philosophes (Utria, 2014 ; Delon, 2017), n'a pas encore fait l'objet de critiques au sein même de la discipline dont se revendique Porcher, la sociologie. Il existe pourtant des outils pour

questionner cette lecture maussienne des rapports inter-espèces prenant place au sein de l'élevage. Nous en trouvons notamment dans les travaux de la sociologue féministe Christine Delphy, et dans les analyses féministes matérialistes de façon générale. Le recours à ces outils nous permet d'appréhender la théorie du don de Jocelyne Porcher comme étant un avatar du thème de la reconnaissance (du dévouement, de l'admiration) des opprimé-e-s pour les membres de la classe des oppresseurs, relevé par Christine Delphy dans l'article « Protoféminisme et antiféminisme » (2013a). Selon Delphy, ce mythe de la reconnaissance permet, entre autres :

1. de voiler le caractère d'*extorsion* des services rendus par les opprimés ; de les faire apparaître comme des dons volontaires ;
2. de voiler les *mécanismes* de cette extorsion : ainsi le serf ne donne pas (n'est pas vu comme donnant) son travail gratuitement au seigneur parce que celui-ci s'est approprié les moyens de production, la terre, mais en reconnaissance de sa protection. (p. 200)

De même, choisir de présenter l'élevage comme le lieu de relations affectives n'est pas sans rappeler l'idéalisme avec lequel sont usuellement perçus les rapports sociaux entre hommes et femmes :

Les relations interpersonnelles entre homme et femme sont souvent comprises – de manière ordinaire – comme le lieu où se nouent des relations affectives, d'amour principalement. Or, les féministes ont bien montré que l'amour pouvait fonctionner comme une idéologie visant à masquer ou justifier les violences subies par les femmes, comme celle de la disposition à réaliser un travail gratuit (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017, p. 214)

Au regard de ces éléments d'analyse issus de la pensée féministe, nous pensons que le parti pris adopté par Porcher pour théoriser les rapports humains/animaux au sein de

l'élevage illustre la façon dont des cadres d'analyse issus des sciences sociales (Mauss ici) peuvent être mobilisés pour donner du sens et légitimer un rapport ou une pratique sociale d'exploitation. Cette théorisation de l'élevage comme « contrat domestique », aussi implicite soit-il, suppose en effet une réciprocité, une égalité de statut, une symétrie (ou simplement une co-existence sans dynamique d'antagonisme) entre éleveur-se-s et animaux d'élevage, c'est-à-dire *entre propriétaires et propriétés*, ce qui s'apparente à une vision idéologique que nous mettons en lien avec le refus de voir les rapports d'élevage comme des rapports de pouvoir asymétriques, inégalitaires, arbitraires. Encore une fois, il nous paraît intéressant de constater que ce phénomène n'est pas propre aux rapports sociaux d'espèce : dans un entretien, publié dans la *Revue du MAUSS* et intitulé « La condition de possibilité du don, c'est l'égalité » (2012), Delphy déclare au sujet de l'utilisation du paradigme du don pour penser les rapports sociaux de sexe :

Le paradigme de Marcel Mauss a certes son intérêt. Mais il ne peut pas servir de clé universelle pour penser l'ensemble de la structure sociale. Il ne peut pas se substituer aux concepts de classe sociale, à la compréhension de la société – de toute société – en termes de rapports de force et d'exploitation. *Le don et le contre-don ne peuvent se concevoir qu'entre égaux* : entre chefs de village, ou chefs de famille. Mais pas entre chefs (de région, de tribu, de famille) et subordonnées. Les femmes sont des subordonnées. (p. 308 ; nous soulignons)

Christine Delphy ajoute :

« La situation des femmes est un sujet de révolte ». [...] C'est une platitude qui devrait être reconnue d'emblée, et que le paradigme du don escamote tout autant que l'extrême majorité des approches anthropologiques ou sociologiques. Ces approches non féministes contribuent à rendre invisible, et donc perpétuer, l'oppression des « femmes ». (p. 308)

C'est également le constat posé par les historiens Baratay et Mayaud, pour qui certains travaux portant sur les rapports humains/animaux ont tendance

à évacuer, par le silence ou par la dérision, des aspects tels que celui de la violence, soulignés par les opposants, niés ou occultés par les pratiquants, sans se demander s'ils ne pourraient pas fournir un angle différent et supplémentaire de lecture. (Baratay et Mayaud, 1997, p. 435)

On le voit, les productions scientifiques ne sont pas épargnées par l'emprise idéologique du spécisme. Comme le fait remarquer Colette Guillaumin, « les chercheurs participent aussi du sens commun et l'usage populaire n'est pas absent de leurs présupposés et de l'emploi qu'ils font des notions et des mots » (1985, p. 102). Les contenus doctrinaux que nous venons de citer ne diffèrent guère du sens commun dans leur appréhension de l'espèce et des rapports sociaux d'élevage ; ils reprennent notamment la naturalisation de l'institution de l'élevage, à travers le thème du consentement, du contrat implicite, du don. Ils empêchent d'envisager l'élevage comme une autre *grande arnaque* (Tabet, 2004), cette fois-ci aux frais des individus élevés.

### 1.3 Des HAI aux CAS : la montée du zoocentrisme

Revenons à ce que Michalon, Doré et Mondémé (2016) ont appelé sociologie *pour* les animaux. Dans l'article « *Les Animal Studies* peuvent-elles nous aider à penser l'émergence des épistémès réparatrices ? » (2017), Jérôme Michalon nous propose une généalogie du champ universitaire des *Animal Studies* (AS), en appuyant son

analyse sur l'hypothèse d'une « montée en *Studies* » progressive de ce champ depuis les années 1970 :

A travers une approche d'histoire des savoirs, à la croisée d'une perspective internaliste et externaliste, il s'agira de prendre au sérieux et de documenter les ambitions normatives et épistémiques des AS et de décrire la manière dont se construit progressivement tant une communauté qu'une identité des AS ; processus que j'appellerai « montée en *Studies* » (2017, p. 323)

Selon l'auteur, cette montée en *Studies* correspond à un processus de constitution disciplinaire par lequel « des questions politiques et morales rencontrent des enjeux scientifiques [...], où ambitions normatives et dimensions épistémologiques se confondent et s'alimentent mutuellement » (2017, p. 322). Les *Animals Studies* seraient ainsi le lieu d'une convergence inédite entre le milieu académique et le milieu militant animaliste, ce qui conduit à de profondes remises en question épistémologiques caractérisées par un basculement vers le *zoocentrisme*, « manière de penser les relations humains/animaux à travers le prisme des intérêts et le point de vue de ces derniers » (p. 325). Ces prises de positions normatives dans les sphères scientifiques aboutissent à une « configuration historiquement nouvelle, où l'on se mobilis[e] conjointement *pour* les animaux et *pour* la production de savoirs » (p. 326). Michalon propose une lecture linéaire et chronologique de cette évolution, en trois temps.

Premièrement, dès les années 1970, la communauté des *Human-Animals Interactions* (HAI) produit des travaux portant sur « l'utilisation de certains animaux dans des contextes de soins psychiques et/ou d'accompagnement social » (p. 327). Le cadre épistémologique de ces HAI reste complètement anthropocentré : il s'agit d'étudier les effets bénéfiques du contact animal sur les humain-e-s. C'est ce référent humain qui

guide, motive et justifie les recherches menées au sein de la communauté HAI. Dans ce champ à orientation biomédicale prévalent les « protocoles expérimentaux » et « méthodologies statistiques » (p. 330) classiques, plutôt que la réflexivité épistémologique.

Un virage s'opère dans les années 1990 lors de la création de la revue *Society & Animals* (1993). Sans opérer une rupture totale avec les méthodes et sujets privilégiés par la communauté HAI, c'est tout de même un champ nouveau qui prend forme, celui des *Animals Studies* (AS). L'anthropocentrisme jusque-là inquestionné des études prenant les rapports humains-animaux pour objet commence à poser problème, à apparaître comme « un obstacle intellectuel et éthique majeur » (p. 331). Les *Animal Studies* se caractérisent donc par leur ouverture à une forme de réflexivité épistémologique inédite, en partie liée à leur proximité avec le mouvement des droits animaux et les travaux philosophiques récents sur le sujet (Singer, 1975 ; Regan, 1983). On assiste alors au « rejet progressif de l'anthropocentrisme et la montée du zoocentrisme » (p. 334). Là où la communauté HAI se fonde sur une orientation biomédicale ancrée dans l'empirisme, les preuves et les protocoles expérimentaux, les *Animals Studies* se structure par l'influence plus marquée des sciences sociales, de la réflexivité épistémologique et des considérations éthiques :

psychologie, sociologie, anthropologie, géographie, sciences politiques sont d'abord mises à l'honneur, ainsi que toutes les recherches qui empruntent le style épistémique qui caractérise les sciences sociales (2017, p. 332)

Pour Jérôme Michalon, cette entrée en scène des sciences sociales constituerait même un des marqueurs du phénomène de la montée en *Studies* : « dans le cas des AS, il y a

une concordance entre l'utilisation du terme *Studies* et l'arrivée des sciences sociales et des humanités. Est-ce que ces disciplines seraient les plus promptes à formaliser l'identité des *Studies* ? » (p. 332).

La rupture avec l'étude des HAI se signale également dans la façon de penser et de décrire les relations humains/animaux. L'étude de ces relations ne se réduit plus aux seuls effets positifs du contact thérapeutique sur les premiers. Une problématisation se construit, une perspective critique émerge. A partir du moment où s'effectue un décentrement vis-à-vis du seul point de vue humain, par ce zoocentrisme évoqué plus tôt, les dimensions antagonistes des rapports humains/animaux se font voir :

Le social que S&A va insérer dans l'étude des relations humains/animaux dépasse simplement la quantification des rapports sociaux. C'est un social qui prend plutôt des connotations de problème social. [...] La mort animale prend une place très importante. [...] C'est donc un social historicisé, politisé, sur lequel l'humain a une prise qui est réintégré par S&A. [...] Là où le domaine HAI évoquait les effets positifs de la présence animale sur les humains, les auteurs de S&A rappellent plus volontiers le tribut payé par les animaux. (p. 333)

Le développement des *Animal Studies* serait à relier à celui de l'éthique animale, au mouvement des droits des animaux, et à la manière dont le sort des animaux devient un objet de « concernement » de plus en plus partagé dans les sociétés occidentales. (2017, p. 322)

Enfin, ce processus de montée en *Studies* aboutit à la constitution des *Critical Animal Studies*. Avec elles, la critique de l'anthropocentrisme se radicalise ; ce sont les considérations normatives qui deviennent moteur et justification de la production de savoirs scientifiques. Les *Critical Animal Studies*, officiellement fondées en 2006 en lien avec l'*Institute for Critical Animal Studies* (ICAS), sont ancrées dans une

démarche interdisciplinaire et radicale. Ce champ de recherche établit des liens historiques, matériels et idéologiques entre l'exploitation des animaux (le spécisme) et les systèmes d'oppressions infra-humains tels que l'impérialisme, le racisme, le capitalisme ou le patriarcat.

Se présentant tout autant comme un mouvement militant que comme un mouvement intellectuel, les CAS revendiquent une proximité avec les mouvances libertaires, anarchistes, et partagent avec celles-ci un attachement conjoint à l'action et à la réflexion. (Michalon, 2017, p. 337)

Le domaine en plein essor des Critical Animal Studies (CAS) est le seul domaine d'étude qui favorise l'examen académique de l'oppression enchevêtrée des humain-e-s et autres animaux ; place cette recherche dans le contexte des forces structurelles historiques et sociales ; reconnaît le rôle du capitalisme dans la production d'oppressions systémiques de toutes sortes ; propose des stratégies concrètes d'action. (Nibert, 2014 ; notre traduction)

Les chercheur-e-s se réclamant des CAS considèrent la neutralité de la discipline sociologique comme un leurre (Drew et Taylor, 2014). Ils et elles se démarquent ainsi explicitement du champ de recherche des *Human-Animal Studies* (HAS) de l'*Animals and Society Institute*, ou même des *Animal Studies* (AS), qu'ils et elles considèrent non-critiques des relations de pouvoir entre animaux humains et non-humains. Les HAS se voient qualifier de *mainstream* et reprocher une approche prétendument apolitique mais définitivement dominante. Le développement des CAS témoigne ainsi plus fortement encore que les AS d'une « volonté d'inscrire les réflexions de la libération animale dans le domaine académique » (Michalon, 2017, p. 337). Cette plus grande réflexivité épistémologique des CAS n'est pas un phénomène isolé dans le milieu universitaire :

Cette réévaluation rétrospective de la place et du rôle des animaux dans les sociétés humaines fait référence à la manière dont les recherches féministes ont permis un changement de perspective concernant la description de la réalité. C'est ce qui rapproche les AS d'autres formes de *Studies* comme les *Gender Studies*, les *Post-colonial Studies*, les *Subaltern Studies*, les *Disability Studies* et les *Cultural Studies* dans leur ensemble : revaloriser les points de vue minoritaires et/ou minorisés sur le monde, relire l'historique et le contemporain au prisme de ces points de vue et militer même pour une épistémologie des points de vue. (p. 334)

Cette description en trois temps proposée par Jérôme Michalon donne à voir l'évolution épistémologique suivante : d'une posture *anthropocentrée* (HAI), nous passons à une posture davantage *zoocentrée* (AS) puis à une posture *zoocentrique* assumée (CAS) : « Ce qui se joue dans la montée du zoocentrisme, en tant que cadre moral, normatif et épistémique, c'est précisément le passage pour les animaux du statut d'objet à celui de sujet » (p. 343).

De cette évolution, Jérôme Michalon semble regretter « l'indexation des réflexions à la pratique militante pro-animaux » (p. 340). Il reproche aux CAS d'évacuer les humain-e-s de l'analyse en adoptant un point de vue exclusivement zoocentré. Il affirme ainsi : « d'un point de vue sémantique, on ne parle plus d'*Human-Animal Studies*, mais seulement d'*Animal Studies* : l'humain est effacé de l'objet d'étude » (p. 340). Plus loin : « conjointement à l'affirmation d'une articulation nécessaire entre science et militantisme, s'affirme la nécessité d'un recentrage du regard sur les animaux, *et seulement eux* » (p. 342, souligné dans le texte). Pourtant, y compris dans les travaux les plus « radicaux » se réclamant des CAS, *il n'a jamais été question d'effacer les humain-e-s des analyses*, mais de restituer la conflictualité, la présence d'intérêts antagonistes, et donc, de mettre l'accent sur *l'analyse des rapports constitutifs* des catégories humains/animaux. Nous le verrons plus bas, il s'agit de

déplacer le regard pour le centrer sur les rapports antagonistes, jusque-là largement tus.

Toujours est-il que Jérôme Michalon nous propose une lecture éclairante des tendances évolutives des études portant sur les rapports humains/animaux. S'il nous faut résumer les éléments qu'il repère comme autant d'indices du processus de montée en *Studies* :

- Entrée en scène des sciences sociales et du style épistémique associé ;
- Thématisation plus politique du social, problématisation des rapports sociaux ;
- Affirmation progressive d'une plus grande réflexivité épistémologique, remise en question des « centrismes » ;
- Affirmation de la nécessité d'un lien plus étroit entre science et activisme (influence voire perméabilité entre les deux domaines) ;
- Mise à distance de tout idéal de neutralité.

#### 1.4 Approches historiques et critiques : le « point de vue animal »

Les approches historiques du thème animal constituent un exemple parlant de cette évolution décrite par Jérôme Michalon (2017). Pour les historiens Baratay et Mayaud (1997), l'investissement de ce thème par la discipline historique s'est longtemps fait de façon détournée, indirecte, « par les marges » (p. 416). En effet, jusqu'à récemment, le thème de l'animal est mobilisé certes, mais jamais *pour lui-même* : les historien-ne-s s'intéressent aux « utilisations des bêtes par les hommes » [sic], aux « représentations humaines des animaux » mais finalement, « c'est bien à l'homme

[sic] que l'on s'intéresse tout en prétendant étudier les animaux » (Baratay, 2012, p. 93). Cette démarche nous renvoie sans ambiguïté à la sociologie *par* les animaux décrite par Michalon, Doré et Mondémé (2016). Ainsi, si certains thèmes comme la pêche, la chasse, l'élevage ou la place des animaux dans l'imaginaire et les légendes semblent avoir toujours été présents en histoire, cette présence doit être nuancée. Le *sujet animal* est mobilisé, mais uniquement dans la mesure où il permet d'éclairer des problématiques toujours anthropocentrées :

Les historiens arrivent à l'animal par l'histoire rurale, et s'intéressent par exemple à l'élevage ou à la chasse, par l'histoire urbaine (place de l'animal dans la ville, dans la consommation...), par l'histoire militaire (le cheval), par celle de la violence ou de la philanthropie (protection des animaux), etc. (Baratay et Mayaud, 1997, p. 416)

[Les bêtes] sont absentes ou transformées en simple prétexte, en objet transparent sur lequel s'exerceraient sans conséquence les représentations, les savoirs, les pratiques. Ainsi, l'histoire des animaux développée depuis trente ans est en réalité *une histoire humaine des animaux, où ceux-ci, en tant qu'êtres réels, n'ont guère de place.* (Baratay, 2012, p. 93 ; nous soulignons)

Baratay considère que chez les historiens, cette approche « a créé puis entretenu un trou noir au centre de leur propos : les animaux en tant qu'êtres ressentants, agissants, réagissants » (Baratay, 2013, p. 149). Issue d'une conception occidentale ethnocentrique et inégalitaire hautement questionnable, cette façon de faire de l'histoire animale a eu pour effet délétère « d'appauvrir le thème pourtant dialectique de l'homme [sic] et de l'animal, de le réduire en un domaine à pôle unique (l'homme) et à sens unique (de l'homme vers/sur l'animal) » (2012, p. 93). Il faut également souligner que le sujet n'est pas perçu comme aussi *noble* que d'autres : beaucoup d'historien-ne-s ont ainsi des « réticences à s'investir dans ce qui est souvent jugé

comme le secteur des "mémères-à-chiens" » (Baratay et Mayaud, 1997, p. 430), comme un sujet mineur, voire anecdotique. Ce n'est véritablement que dans les années 1980 que l'on peut constater un réel « décollage » du thème de l'animal dans la discipline historique, accompagné d'un changement de paradigme :

La constitution du chantier proprement dite, avec l'installation de l'animal au centre du propos, une réflexion sur les sources, les méthodes et les thèmes est intervenue au début des années 1980. Robert Delort rassembla et élargit de nombreux articles dans *Les animaux ont une histoire* (1984), un ouvrage fondateur qui analyse les sources utilisables, inventorie les rapports historiques entre l'homme et l'animal, présente des monographies d'espèces qui sont à la fois des discours de la méthode et des illustrations des recherches possibles. (Baratay et Mayaud, 1997, p. 418)

Ce virage prend peu à peu la forme d'un véritable basculement : de l'animal comme prétexte, c'est-à-dire comme « objet permettant d'évoquer des pratiques humaines » (Baratay, 2010, p. 12), nous passons à l'animal comme plein sujet et comme acteur : nous retrouvons ici le processus de subjectivation évoqué plus haut par Michalon. Les animaux ne sont plus les objets passifs et prévisibles des études antérieures, simples représentants de leur espèce figée, ni des simples métaphores ou supports pour évoquer les comportements et imaginaires humains. La « présupposition d'une fixité comportementale des espèces, d'une équivalence des groupes et des individus » (Baratay, 2012, p. 99) ne fait plus l'unanimité : les animaux sont désormais reconnus comme capables d'interactions, d'agentivité. Ils ont des vécus propres et tenter de se placer « de leur point de vue » peut désormais motiver et orienter le travail de l'historien-ne.

J'ai essayé d'écrire une histoire « du point de vue » des animaux [Baratay, 2012a], c'est-à-dire de se déplacer de leur côté, d'abandonner le référent humain pour adopter le leur, de manière à saisir comment ils vivent l'histoire,

notamment les grands phénomènes historiques des XIXe-XXIe siècles dans lesquels ils ont été enrôlés, comme la révolution agricole (vaches laitières) ou la formation de la famille moderne (chiens de compagnie). (2012, p. 101)

Baratay souligne que cette reconnaissance nouvelle d'une subjectivité non-humaine n'est pas sans rapport avec les évolutions de l'éthologie cognitive, bien plus disposée qu'autrefois à reconnaître chez les animaux non-humains des capacités cognitives et sociales que l'on attribuait avant exclusivement aux humain-e-s, sous peine d'accusation d'anthropomorphisme. Aujourd'hui, l'*animal-sujet* (acteur, individu, personne) n'est plus tabou (2013, p. 151). Ce processus de subjectivation constitue un véritable virage politique et scientifique.

Les sociétés animales ne sont pas des sociétés sans histoire comme on l'affirmait encore, il y a peu, à propos de sociétés humaines dites « traditionnelles » [...] dénier ou accorder une histoire à des Autres n'est pas un geste innocent mais politique. (Baratay, 2013, p. 159).

Baratay avance que l'on peut saisir l'animal-sujet d'un point de vue historique à trois niveaux : biographique, social et spécifique. Premièrement, les vécus des animaux peuvent faire l'objet d'une investigation individuelle de type *biographique*. Baratay défend la nécessité de cette histoire des individualités animales, par le biais de biographies sans « anthropomorphisme plaqué » (2013, p. 158). Au fondement de ce niveau biographique se trouve l'hypothèse « que des animaux ne sont pas seulement des acteurs influençant les hommes [sic], mais aussi des individus, voire des personnes, même des sujets » (Baratay, 2012, p. 97). Cette investigation historique du sujet animal peut se faire également à un niveau plus social, celui des groupes, par le recours à la notion de *cultures animales*, témoin du fait que « la variation de comportements d'un groupe à l'autre à l'intérieur d'une espèce est de plus en plus

évoquée » (Baratay, 2012, p. 97). Enfin, au niveau *spécifique* (des espèces), l'investigation peut porter sur l'histoire de l'*évolution des espèces*. Baratay reconnaît toutefois qu'en raison de la temporalité très longue associée à cette évolution, l'historien-ne n'est pas la mieux placée pour mener des travaux à ce sujet.

Cette réflexivité épistémologique au sujet des non-humains semble relativement inédite dans la discipline historique. Baratay souligne le besoin de nouveaux concepts et de nouveaux cadres d'analyse, débarrassés des anciens biais, pour rendre compte du processus de subjectivation animale qui sous-tend la construction du champ de l'histoire animale. Il propose de « repartir à la recherche de réalités en s'aidant du concept de "savoirs situés", qui permet de bâtir une connaissance sans être ignorant ou dupe de son contexte d'élaboration » (2012, p. 96) et d'*élargir les définitions* de l'histoire et du sujet pour les sortir de leur carcan anthropocentré :

S'accrocher à cette définition [anthropocentrée du sujet] pour observer les animaux, c'est utiliser un discours de domination comme outil d'investigation, c'est donc se condamner à conclure, mais c'est souvent le but recherché, qu'il n'y a pas de sujet chez les animaux (Baratay, 2012, p. 98)

Il faut aussi abandonner la conception occidentale, elle aussi historiquement construite, d'animaux passifs pour celle d'êtres sentant, éprouvant, réagissant, s'adaptant, voire poser comme hypothèses de départ que des animaux ne sont pas seulement des acteurs influençant les hommes, mais aussi des individus, ayant des caractères singuliers, et même des personnes, ayant des conduites propres, voire des sujets. (Baratay, 2013, p. 151)

Face aux critiques d'anthropomorphisme, Baratay défend un « *anthropomorphisme de questionnement*, permettant de regarder avec curiosité, de poser des questions fortes, d'expérimenter des concepts forts » (2013, p. 152 ; nous soulignons).

Ce n'est pas tomber dans le piège inverse de l'anthropomorphisme que d'expérimenter des concepts forts auprès des animaux, ni verser dans l'impressionnisme flou que d'accorder une souplesse et une variabilité à ces concepts d'investigation. [...] c'est se donner les moyens de poser des questions fortes, de regarder avec curiosité, de ne pas clore la recherche en l'entamant (2012, p. 98)

Pour mener à bien ce projet d'un nouveau genre, Baratay appelle à un travail véritablement interdisciplinaire autour du sujet animal, entre sciences du présent et science du passé, l'histoire. Chaque discipline a en effet des éléments propres à apporter à la réflexion :

Dans sa quête d'une histoire animale complexe, à plusieurs temps et plusieurs niveaux, avec des animaux suffisamment individualisés, acteurs, sujets, l'historien a aussi besoin d'accentuer la coopération avec les autres sciences humaines et sociales, notamment l'ethnologie, la sociologie, la psychologie, qui ont l'habitude de travailler sur des groupes, des familles, des individus, de manier les concepts de sociabilité, d'action, de personne, de sujet, qui ont développé des méthodes d'analyse pour cela. (2012, p. 99)

Par exemple, les acquis éthologiques permettent de comprendre ce que des animaux tels que les chevaux des mines, les vaches laitières ou les animaux enrôlés dans les guerres ont vécu « dans leur chair et leur tête » (p. 155). Quant à l'histoire, elle devrait permettre :

de vérifier la validité temporelle de[s] concepts, de nuancer la vigueur des analyses, de retracer la genèse et l'évolution des faits contemporains, de bâtir des synthèses diachro-synchroniques à propos des représentations, des pratiques, des conflits, des interactions, etc. (Baratay, 2010, p. 12)

L'historien plaide ainsi pour une histoire éthologique et une éthologie historique (Baratay, 2012). Nous voyons ainsi en quoi l'émergence inédite d'un *sujet non-humain* vient bouleverser les frontières et délimitations traditionnelles, qu'elles soient disciplinaires ou conceptuelles. Intéressons-nous maintenant à la façon dont la philosophe Donna Haraway a appréhendé ces bouleversements.

### 1.5 La *natureculture* des espèces de compagnie

En 2003, près de vingt ans après la parution du célèbre *Manifeste Cyborg* (1985), la philosophe des sciences Donna Haraway publie son *Manifeste des espèces de compagnie*. Elle y mobilise la figure du chien pour dérouler sa pensée anti-essentialiste de la « natureculture ». Si cette figure animale est mobilisée comme un outil pour penser, une métaphore choisie pour ses vertus heuristiques, Haraway précise bien que ces êtres animaux :

ne sont pas prétexte à d'autres thèmes ; ils sont une présence charnelle, matérielle autant que sémiotique, au sein même de la technoscience. Les chiens ne sont pas un substitut à la théorie, ne sont pas là seulement pour donner « matière à penser ». Ils vivent parmi nous. (2010 [2003], p. 13)

Avec Haraway et par le biais de ses figures cyborgs et domestiquées, les barrières ontologiques et oppositions binaires perdent de leur évidence et de leur rigidité. Selon la philosophe, « contrairement aux idées reçues les plus idiotes, “nature” et “culture” ne constituent ni des pôles antagonistes, ni des catégories universelles » (p. 16). Haraway valorise des topologies alternatives du monde, dans lesquelles les mélanges et l'impureté deviennent les concepts privilégiés, davantage heuristiques car mieux à

même de décrire la complexité relationnelle du monde et des rapports entre individus de différents genres, classes et espèces. Les chien-ne-s ont en effet le mérite de mettre « des bâtons dans les roues du projet humain d'écrire seul La Plus Grande Histoire jamais contée » (p. 13), de brouiller les catégories produites par le « grand partage » que nous avons évoqué plus tôt :

Si les humains et les chiens illustrent quoi que ce soit, c'est bien que ces compagnons de route, larges mammifères grégaires éparpillés de par le monde et écologiquement opportunistes, contiennent, inscrites dans leur génome, les traces d'accouplements et d'échanges infectieux à en faire grincer les dents du plus fervent libre-échangiste. (p. 17)

Les chiens évoquent l'histoire inévitable et contradictoire des liens de co-constitution dans lesquels aucun des partenaires ne préexiste à sa mise en relation, celle-ci n'étant jamais fixée une fois pour toutes. La spécificité historique et la mutabilité contingente règnent de part en part, dans la nature comme dans la culture, dans la natureculture. (p. 19)

Le manifeste des espèces de compagnie donne ainsi à voir « l'implosion de la nature et de la culture dans les vies inextricablement et historiquement spécifiques des chiens et des humains, ces partenaires attachés l'un à l'autre » (p. 23). De façon similaire à Eric Baratay, Donna Haraway évoque une triple temporalité à travers laquelle « les agents humains, animaux et inanimés se constituent mutuellement » (p. 71). La première temporalité est celle de l'évolution des espèces (et surtout de leur *coévolution* et domestication réciproque). Haraway, qui se définit comme « fille dévouée de Darwin » (p. 22), sait que la notion d'espèce n'a rien d'évident et que les individus ne se laissent pas classer de façon définitive et étanche. Sa pensée affectionne les mélanges, a recours aux notions de dressage réciproque, d'hybridation *natureculture*, de symbiogenèse, de métaplasme, de transfections, de processus :

Je soupçonne que les génomes humains contiennent une grande quantité de traces moléculaires laissées par les pathogènes de leurs espèces de compagnie, notamment des chiens. Les systèmes immunitaires jouent un rôle majeur dans les naturecultures ; ils déterminent où et avec qui les organismes – y compris les êtres humains – sont capables de vivre. L’histoire de la grippe est inconcevable sans faire appel au concept de coévolution entre humains, porcs, volaille, et virus. (p. 38)

le bon développement des tissus du système digestif humain requiert la colonisation de sa flore bactérienne. [...] Les êtres terrestres sont préhensiles, opportunistes, toujours prêts à s’apparier avec d’improbables partenaires afin de créer de la nouveauté, de la symbiogénèse. Co-constitution et coévolution sont la norme, et non pas l’exception, des espèces de compagnie. (p. 39)

La deuxième temporalité est celle de l’histoire, notamment à travers l’apparition et le développement des sociétés pastorales. Haraway insiste sur l’histoire de la (co)domestication humain/chien : « les loups souhaitant devenir chiens ont commencé par tirer profit des vastes ressources en calories procurées par les tas de détritits laissés par l’homme [sic] » (p. 36). De même, « les modes de vie des humains se sont modifiés de manière significative au contact des chiens. Flexibilité et opportunisme sont les règles de jeu pour les deux espèces qui se construisent mutuellement tout au long de cette histoire de coévolution inachevée » (p. 37).

Enfin, Haraway s’attarde sur la temporalité des interactions en face à face. Elle évoque et décrit longuement l’élevage de chiens de race, le dressage et la pratique de l’*agility*, qu’elle dépeint à travers des termes tels que chorégraphie ontologique, dialogue en face à face (p. 59) ou grâce créative du jeu (p. 108).

Grâce aux préhensions, aux prises qui les mettent en contact les uns avec les autres, les êtres se constituent mutuellement et en tant que tels. Aucun être ne préexiste à sa mise en relation. [...] Il n'existe pas de sujet ni d'objet déjà formé, ni aucune source unique, aucun acteur unifié ou visée ultime. Pour le dire dans les termes de Judith Butler, il n'y a que des « fondations contingentes », lesquelles produisent des « corps qui comptent ». Voilà ce que j'entends pas *espèces de compagnie* (p. 14 ; souligné dans le texte)

L'apport de Donna Haraway se situe sans aucun doute dans cette rupture vis-à-vis des appréhensions habituelles du social et du naturel. Nous n'y avons cependant pas trouvé suffisamment d'outils à même de problématiser les rapports humains/animaux qui nous intéressent dans le cadre de notre travail : ceux prenant place au sein de l'institution de l'élevage. Nous rejoignons l'avis de Delphine Gardey exprimé dans une recension du *Manifeste des espèces de compagnie*, publié en 2011 sur le site *La vie des idées* : « La provocation n'opère pas, la démonstration est fragile et pour l'essentiel inachevée. Ce nouveau *Manifeste* manque de distance, et surtout, il manque de politique, c'est-à-dire de capacité de traduction et d'articulation »<sup>6</sup>.

Ces outils nécessaires pour problématiser les rapports sociaux d'élevage, nous pensons qu'une approche prenant *l'oppression des animaux comme point de départ de l'analyse* est la mieux à même de nous les fournir. C'est ce type d'approche qui est mise en oeuvre par le champ des *Critical Animal Studies*. Intéressons-nous un instant au travail du sociologue David Nibert, ce qui nous permettra de faire le lien avec les apports de la démarche matérialiste pour notre travail.

---

<sup>6</sup> Delphine Gardey, 27 mai 2011, « Chiens et Humains de tous les pays », *La vie des idées*. Récupéré de <https://lavedesidees.fr/Chiens-et-Humains-de-tous-les-pays.html> le 28 décembre 2018.

## 1.6 L'apport de la sociologie critique

Penchons-nous donc sur le premier chapitre de l'ouvrage *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation* (2002) de David Nibert, sociologue dans le champ des *Critical Animal Studies*. Dans ce chapitre, intitulé « Toward a Sociological Analysis of Animal Oppression », Nibert expose plusieurs choix terminologiques ainsi qu'un cadre théorique propre, selon lui, à une véritable inclusion des animaux dans la discipline sociologique. Il s'agit en quelque sorte de pré-requis épistémologiques pour permettre une analyse des rapports humains-animaux. En premier lieu, le sociologue tient à nous alerter sur ce qu'il considère comme un écueil pour cette analyse : réduire le spécisme à une discrimination ou préjugé, c'est-à-dire à un simple comportement individuel d'agression dont seule la psychologie pourrait donner une explication. Nibert insiste sur le fait que c'est précisément le rôle de la démarche sociologique que de privilégier une définition du spécisme entendue comme une *idéologie*, à savoir « a set of socially shared beliefs that legitimates an existing or desired social order » (Nibert, 2002). Cette définition présente l'avantage de mettre l'accent sur les dimensions économiques, politiques, institutionnelles des relations observées plutôt que sur la dimension strictement (inter)individuelle. En insistant sur l'ordre social au fondement de l'idéologie, cette perspective :

supports the general sociological assumption that prejudice is a *tool* of oppression and not its cause [...] David Nibert (2002) addresses speciesism sociologically as an ideology that naturalizes and rationalizes the present unequal political-economic relationships based upon competition and exploitation of animal others that are upheld by the state. Speciesism, accordingly, is not the source but the symptom of oppression that lies in hierarchical material relationships whereby power and capital - fiscal, social,

cultural, and spiritual - are accumulated through the exploitation of animals. (Weitzenfeld et Joy, 2014, p. 17-20)<sup>7</sup>

Les enjeux liés au spécisme ne peuvent se réduire à un simple débat d'idées, ce qu'avait déjà relevé la sociologue Colette Guillaumin à propos du racisme : « le racisme n'est pas une opinion ni une "théorie" abstraite, c'est une relation sociale. Et d'un genre particulier : une relation de domination qui se proclame "naturelle" » (1981b, p. 31). Nibert qualifie même de « réductionnisme psychologique » (2002, p. 8) cette « individualistic and psychologically oriented explanation of oppression » (p. 10) qu'il dénonce. À contre-pied de cette vision, il privilégie les perspectives propres à ce qu'il nomme *théorie de l'oppression*.

En suivant la proposition de David Nibert, nous nous engageons donc sur la voie d'une analyse sociologique de l'*oppression spéciste* en tant que *phénomène social* motivé par des intérêts objectifs (ceux de la classe humaine). Le spécisme ne désigne plus une attitude individuelle, ou un préjugé envers « les animaux », mais un système d'oppression et l'idéologie qui l'accompagne. Nous n'évacuerons en aucun cas les humain-e-s de cette analyse, dans la mesure où une analyse de ce groupe (en tant que groupe social) et des *rapports* antagonistes qui le structurent sont au fondement de notre projet.

---

<sup>7</sup> [Cette perspective] « soutient l'hypothèse sociologique générale selon laquelle les préjugés sont des outils de l'oppression et non leur cause. David Nibert (2002) aborde sociologiquement le spécisme comme une idéologie qui naturalise et rationalise les relations politico-économiques inégales actuelles, fondées sur une concurrence et une exploitation des autres animaux et défendues par l'État. Par conséquent, le spécisme n'est pas la source, mais le symptôme d'une oppression qui réside dans les relations matérielles hiérarchiques par lesquelles le pouvoir et le capital - fiscal, social, culturel et spirituel - sont accumulés via l'exploitation des animaux. » [Notre traduction]

Notre propre démarche participe de ce que nous nous proposons de qualifier de *sociologie des rapports sociaux d'espèce*, démarche qui a pour caractéristique première d'appréhender *humains* et *animaux* comme deux groupes socialement constitués par leurs relations antagonistes (et que nous présenterons plus en détails dans le prochain chapitre).

Notre recherche rejoint ainsi sans ambiguïté l'ensemble de celles qui visent la transformation des rapports sociaux. Dans cette perspective, l'inclusion dans l'analyse sociologique des animaux en tant qu'individus n'est pas qu'un geste théorique et heuristique ; elle implique aussi (et/ou part de la volonté) de faire entrer les animaux dans des considérations éthiques et politiques appliquées. Nous pensons que la normativité délibérée de cette approche ne nous empêchera pas d'analyser comment, *de facto*, interagissent humain-e-s et animaux dans le cadre des rapports sociaux d'élevage ; qu'elle constitue au contraire une condition pour mieux écarter les présupposés naturalistes et biais anthropocentriques qui entravent aujourd'hui cette analyse.

## CHAPITRE II

### LES APPORTS DE LA DÉMARCHE MATÉRIALISTE

Le point de vue matérialiste n'est jamais acquis d'avance mais doit toujours être conquis de haute lutte. (Delphy, 2013a, p. 170)

« Comprendre, c'est d'abord comparer » (Delphy, 2013, p. 20) : avant et afin de nous donner une chance de débusquer ce qui est spécifique, particulier au sort des animaux élevés, portons notre attention sur les théories et méthodes de celles qui, avant nous, se sont intéressées à la théorisation des rapports de pouvoir entre groupes. Nous pensons que les apports conjoints de l'antispécisme et de la pensée féministe matérialiste permettent d'envisager une réhabilitation des animaux comme sujets sociologiques et politiques. Dans la poursuite de notre projet de saisie sociologique de l'idée d'espèce et des rapports sociaux qui en sont constitutifs, il nous paraît donc approprié de nous inspirer des travaux, méthodes et acquis théoriques développés par d'autres analyses sociologiques prenant pour objet l'oppression, suivant un raisonnement comparatif et analogique. Un examen de la façon dont Christine Delphy et les féministes matérialistes de façon générale se sont inspirées de la théorie marxiste – tout en prenant leurs distances vis-à-vis de celle-ci – pour bâtir leur matérialisme féministe pourra ainsi nous être utile pour imaginer la constitution d'un matérialisme réformé par des apports critiques au sujet de l'espèce et des rapports sociaux d'élevage.

## 2.1 La révolution épistémologique du féminisme matérialiste

Les féministes matérialistes françaises de la première heure (Delphy, Guillaumin, Mathieu, Tabet, Wittig et d'autres), comme nous tenterons de le montrer, sont particulièrement utiles et pertinentes pour penser la situation des animaux d'élevage et les rapports sociaux d'espèce de façon générale. Parmi les outils qu'elles ont développé se trouvent la critique de l'idée de Nature et du différentialisme, le concept de sexage ou celui de construction des corps, les écrits autour du consentement des dominé-e-s, etc. Engagées politiquement et intellectuellement selon un prisme antinaturaliste, ces théoriciennes ont réalisé une rupture épistémologique dans l'histoire des connaissances sociologiques, notamment par une dénonciation du biais androcentrique de la recherche.

### 2.1.1 L'oppression comme point de départ

La psychanalyse et la sociologie ne prennent pas en compte l'oppression des femmes. Ne la prenant pas en compte, elles la reprennent nécessairement *à leur compte* : elles l'intègrent comme un donné. [...] Les prémisses de toutes les sciences humaines, dans la mesure où elles ne posent pas les rapports hommes-femmes comme des rapports d'oppression, les posent, par action ou par omission, comme *autres*. (Delphy, 2013a, p. 247)

La volonté de David Nibert de partir de l'oppression vue plus haut nous renvoie directement aux apports méthodologiques et épistémologiques des théories féministes. Christine Delphy, par exemple, expose de façon très tranchée les parti pris politiques et théoriques de son travail. Elle déclare :

Le renouveau du féminisme a coïncidé avec l'emploi du terme « oppression ». L'idéologie c'est-à-dire le sens commun, le discours quotidien, ne parlent pas d'oppression mais de « condition féminine ». Ils renvoient à une explication naturaliste : à une contrainte de la *physis*, la réalité extérieure hors d'atteinte et non modifiable par l'action humaine. Le terme d'oppression, au contraire, renvoie à un arbitraire, à une explication et à une situation *politiques*. [...] Ce terme est donc la base, le point de départ de toute étude comme de toute démarche féministe. Son emploi modifie radicalement les données non seulement de la sociologie mais de toutes les sciences humaines. (2013a, p. 245)

L'utilisation de ce terme oppression entretient un lien direct avec cette philosophie de la lutte des classes qu'est le matérialisme historique :

La théorie marxiste, théorie de la domination d'un groupe par l'autre, théorie du changement social, semble d'emblée la plus riche en instruments intellectuels pour penser l'oppression des femmes et le changement de leur statut. (Delphy, 2005, p. 33)

[Marx] voulait comprendre pourquoi les gens étaient opprimés, *non juger si ils l'étaient*. C'est cette philosophie dans laquelle l'analyse est consubstantiellement liée à un prochain d'émancipation qu'il faut retrouver, ainsi que son point de vue éminemment constructionniste (2005, p. 36 ; nous soulignons)

En effet, « est-il possible à une discipline, à une personne quelconques, d'étudier un phénomène dont elles ne reconnaissent pas l'existence ? » (Delphy, 2013a, p. 24) Refuser d'appréhender les rapports humains/animaux sous le prisme de l'oppression, est-ce plus objectif et plus neutre, plus scientifique même que de les voir comme tels ? Peut-on prétendre parler des animaux sans tenir compte de leur position défavorable dans les rapports de pouvoir spécistes ? Notre façon de parler des

animaux, ou plus souvent de ne pas parler d'eux, est directement liée à leur position concrète dans les rapports de pouvoir ayant cours dans nos sociétés : c'est-à-dire tout en bas de l'échelle sociale, au rang d'objets. Étant des objets dans la pratique et au quotidien<sup>8</sup>, comment pourraient-ils émerger comme sujets dans la théorie ? Le manque d'objectivité se trouve selon nous du côté de celles et ceux qui refusent de considérer les relations humains/animaux comme des rapports sociaux d'exploitation, d'appropriation, de celles et ceux qui font l'économie d'une remise en question de leur biais anthropocentrique. Il nous faut ainsi partir de l'objectivation qu'ils subissent, plutôt que de l'ignorer. Ce parti-pris paradigmatique constitue sans aucun doute un progrès épistémologique.

Les choix paradigmatiques impliquent donc toujours des choix conceptuels et théoriques, mais également des jugements de valeur, notamment sur le genre de questions qui peuvent être posées et sur le types de réponses qui sont les mieux à même de faire avancer la connaissance. [...] La redéfinition du devoir conjugal en viol n'est pas une question empirique. C'est une nouvelle définition d'une réalité qui s'est imposée à travers les luttes du mouvement des femmes et des chercheuses féministes. (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 72)

Plutôt que de prétendre à une neutralité illusoire, l'approche scientifique doit viser la mise en lumière des présupposés sur lesquels elle s'appuie. Les postulats, les schèmes conceptuels, les cadres théoriques et les choix méthodologiques qui précèdent l'observation doivent faire l'objet, tout comme les énoncés à caractère empirique, d'une évaluation critique, selon les standards d'argumentation et d'évaluation acceptés par les communautés scientifiques. Cela suppose une reconnaissance que la science, loin de porter uniquement sur des jugements de fait par rapport à une réalité objective, comporte inévitablement des choix éthiques et politiques qui doivent être explicités. (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 82)

---

<sup>8</sup> Nous prenons pour preuve de cette objectification l'omniprésence et la banalisation des viandes dans les épiceries et lieux de restauration, morceaux d'animaux tués rendus produits de consommation.

Nous pensons que le refus de la normativité en sciences sociales est non seulement un leurre, mais également une impasse pour la connaissance. Largement souligné par les apports des théories féministes, ce point est également celui de Drew et Taylor : « All research is severely limited when it cannot reflect on its own presuppositions because of its insistence that they do not exist » (2014, p. 166-167). Toute analyse qui fait l'impasse sur l'existence de l'exploitation des animaux par les humain-es passe à côté d'une partie de ce que sont (*de facto* !) les animaux humains et non humains. Il ne s'agit pas de « victimiser » ces animaux non humains ou de réduire les humain-es à un « statut d'opresseur », mais de se donner les moyens de percevoir que les animaux sont *constitués* par ce rapport de domination qui leur est défavorable, tout autant que les humain-es sont constitué-e-s par ce rapport de domination qui leur est favorable.

### 2.1.2 Savoirs féministes et critique de l'androcentrisme

Nicole-Claude Mathieu, dans l'introduction à son ouvrage *L'Anatomie Politique* (2013) [1991], décrit l'androcentrisme comme une « survisibilisation des femmes par les explications à tendance naturaliste », couplée à leur « invisibilisation en tant qu'acteurs sociaux » (p. 11). Elle affirme : « le système de référence de l'analyse change quand on aborde les femmes : à une conception strictement sociologique de la catégorie masculine s'oppose une conception biocentriste de la féminité ». Ainsi :

On constate une asymétrie dans le traitement méthodologique accordé aux deux sexes et une absence d'intégration ou une intégration inadéquate des femmes dans les modèles théoriques comme dans les descriptions empiriques des formations sociales. (Mathieu, 2013 [1991])

Loin d'être neutre et objectif, le savoir produit par les sciences humaines et sociales s'est construit à partir d'une perspective androcentrique qui néglige, invente ou infériorise de nombreux aspects de la vie des femmes et naturalise les sources de leur oppression. (Ollivier et Tremblay, 2000)

Il s'agit donc d'une non-problématisation des rapports sociaux de sexe, une lecture du monde autocentrée, partielle et biaisée dont les interprétations naturalistes du monde social jouent en faveur du *statu quo*, empêchent de penser les rapports entre sexes comme des rapports d'oppression. La connaissance sociologique, supposément neutre et objective, est en fait traversée par des rapports de pouvoir qui tendent à confondre l'universel et le masculin :

La catégorie homme en tant que catégorie sociologique spécifiée n'existe pas. Non qu'elle ne serve jamais de référence aux études descriptives des phénomènes les plus divers, ou aux théories générales, bien au contraire. Mais ce fonctionnement de la pensée demeure inconscient. On croit parler au général alors qu'en réalité on parle au masculin. (Mathieu, 2013, p. 35)

Christine Delphy témoigne également d'une dissymétrie de traitement méthodologique des deux sexes dans les études de stratification sociale qu'elle analyse (2013a). Les critères de classement utilisés ne sont pas les mêmes selon qu'on parle des hommes ou des femmes : « la population des femmes est traitée différemment, par une double critériologie, de la population des hommes à laquelle un seul critère, celui de la position propre, est appliqué » (p. 142).

Colette Guillaumin apporte elle aussi une fine analyse de la *différenciation* des minoritaires vis-à-vis des majoritaires. Nous avons reproduit ici sous forme de tableau la façon différentielle dont l'imaginaire idéologique saisit d'un côté les membres du groupe minoritaire comme ayant une nature spécifique, particularisée,

altérisée ; de l'autre les membres du groupe majoritaire restant indéterminés, neutres, non marqués, non spécifiés, libres de toute limitation.

*Tableau 2.1 Saisie idéologique différentielle des groupes majoritaire et minoritaire*

	Groupe majoritaire	Groupe minoritaire
Niveau social	Généralité (universalisme)	Particularité (mise en altérité)
Niveau individuel	Pleine individualité	Déni d'individualité

La particularité personnelle que s'accorde le majoritaire dans sa perception qu'il a de soi-même est une conséquence de la généralité qu'il accorde à son propre groupe, en même temps qu'un élément de la domination mentale qu'il exerce sur l'individu d'un groupe différent. [...] Inversement, l'individu du groupe si particulier, l'autre, n'est perçu que comme la synthèse de ce qui caractérise son groupe en le limitant. Non seulement le groupe auquel il appartient vit pauvrement de quelques caractéristiques limitatives dans l'esprit du majoritaire, mais encore à chacun des individus qui le composent on attribue entièrement ces caractéristiques et elles-seules ; il est pure généralisation individuelle d'une particularité sociale. (Guillaumin, 2002, p. 165)

Etre majoritaire c'est se positionner en référent, incarner la généralité et l'universalité : « Le majoritaire n'est différent de rien. Étant lui-même la référence, il échappe à toute particularité qui l'enfermerait sur lui-même » (Naudier et Soriano, 2010, p. 210).

Guillaumin dit à juste titre que "*l'individualité [est] un effet pratique de la position de dominant*" (2002 [1972], p. 94). Il faut entendre par là la

possibilité pour le majoritaire (en l'occurrence, le Blanc et le masculin) de se dire et d'être dit (au sens de désigné, nommé) de manière singulière, sans qu'aucun récit ne le précède, en même temps qu'il a seul le droit de représenter tout le monde, la généralité, l'universel : c'est là certainement le privilège de la blancheur et de la masculinité que de pouvoir se nommer selon ses propres termes, irréductibles à toute tendance de groupe ; en même temps qu'il peut représenter tout le monde. (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017, p. 210)

Les membres des groupes minoritaires (minorisés), quant à eux, se voient sans cesse renvoyés et limités à leur classe de référence<sup>9</sup> : « Une femme n'est jamais qu'une femme, un objet interchangeable sans autre caractéristique que la féminité, dont le caractère fondamental est d'appartenir à la classe des femmes » (Guillaumin, 1978a). La redondance marquée de cette formulation permet de souligner que le sexe devient ici l'attribut qui définit fondamentalement l'individu<sup>10</sup>. Selon la formule consacrée : *tota mulier in utero*. Le fait d'être femme n'est pas une caractéristique anatomique comme une autre, comme le serait la couleur des yeux ou la pointure ; c'est une (sur)définition sociale, un statut.

Les membres d'une classe opprimée ont pour caractéristique d'être définis par leur supposée interchangeabilité (elle-même irrévocable) qui vient nier tout forme d'individualité : si l'on est considéré comme Noir, Arabe, ou comme femme, nous sommes toujours précédés d'un récit social (explicite ou non) qui réduit toutes nos conduites, nos choix, nos pensées à une conduite d'espèce, à une tendance communautaire, qui nous rattacherait de manière nécessaire à notre supposée communauté d'appartenance ou de "sexe". (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017, p. 210)

---

<sup>9</sup> Lors d'un entretien avec Delphine Naudier et Eric Soriano en 2005, Colette Guillaumin déclare : « Le racisme débute lorsque l'on perçoit un individu comme le petit bout d'une communauté ».

<sup>10</sup> Appliqué aux oeuvres de fiction et aux contenus de divertissement, ce mécanisme a été nommé « syndrome de la schtroumpfette » par Katha Pollitt en 1991. Alors qu'au pays des Schtroumpfs on trouve une grande variété de Schtroumpfs mâles (Schtroumpf paresseux, Schtroumpf grognon, le poète, le farceur, le bricoleur...), l'unique Schtroumpfette a pour seule et principale caractéristique d'être... une femme. C'est son *caractère spécifique* qui la définit toute entière.

« Le sexe masculin est considéré comme le général, et donc comme ce qui peut s'abolir comme sexe, là où la femme est son sexe » (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017, p. 213). Face à cette situation où les hommes ne sont pas théorisés *en tant que groupe* puisqu'ils sont appréhendés comme sujets universels, et où les femmes sont pensées comme appartenant à un groupe naturel particulier, biologiquement déterminé et déterminant, les féministes matérialistes entreprennent une démarche de dénaturalisation et défendent l'idée que les deux sexes doivent être envisagés comme *sexes sociaux engagés dans des relations antagonistes*. C'est cette idée d'antagonisme qui permet de poser un regard dynamique et politique sur les rapports entre hommes et femmes, c'est-à-dire entre classes de sexe, rapports qui sont dès lors qualifiés de rapports sociaux de sexe.

### 2.1.3 Appropriation et idée de Nature

Pour Colette Guillaumin, les rapports sociaux de sexe font partie de ces rapports sociaux particuliers mais structurellement comparables que sont les rapports d'appropriation. La sociologue observe que les rapports sociaux d'appropriation produisent un certain type d'idéologie, qu'elle appelle *idée de Nature*. Par rapports d'appropriation, Guillaumin entend tout rapport par lequel certains individus sont rendus dépendants et sont utilisés par d'autres avant tout comme des outils, des corps, des moyens au service de fins matérielles qui leur sont extérieures : des *corps-machines-de-travail*, *corps-pour-autrui*. Ce rapport d'appropriation qu'elle décrit est « une prise directe sur le corps » (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017, p. 208). Elle théorise ainsi le *sexage*, par lequel les membres de la classe des femmes

sont appropriées par les membres de la classe des hommes, à la fois individuellement et collectivement :

La classe des hommes dans son ensemble approprie la classe des femmes, dans sa totalité et dans l'individualité de chacune, ET, d'autre part, chacune des femmes est l'objet de l'appropriation privée par un individu de la classe des hommes. La forme de cette appropriation privée est le mariage, lequel introduit un certain type de contractualité dans les rapports de sexe. (Guillaumin, 1978a)

Juteau et Laurin (1988) définissent le sexage de la façon suivante :

La totalité de l'individualité des femmes est appropriée : le corps, le travail, les produits du corps et ceux du travail; en échange, les hommes pourvoient à leur subsistance. Le temps de l'appropriation est illimité, la durée et les conditions du travail indéfinies. Les tâches qui sont accomplies par les femmes, s'appliquent à l'entretien matériel et affectif des hommes, enfants et membres dépendants de la famille. Enfin, le discours qui légitime cette oppression est celui de l'amour romantique et de l'amour maternel. (p. 195)

Servage, esclavage et sexage sont ainsi des systèmes d'appropriation différents, spécifiques, mais ils se rejoignent dans leur structure et en ce qu'ils produisent le même type de discours naturaliste, la même *idée de Nature*. La structure analogique soulignée par Guillaumin entre différents systèmes d'oppression et leur idéologie nous intéresse particulièrement dans la mesure où elle constitue la ligne directrice de notre positionnement théorique. C'est par ces « vertus de l'analogie » (Naudier et Soriano, 2010) que nous posons *l'élevage comme système d'appropriation* des « animaux », qui s'en trouvent *animalisés*, constitués en groupe minoritaire et altérisés.

#### 2.1.4 Des oppressions spécifiques mais comparables

Si les travaux des féministes matérialistes présentent un potentiel heuristique pour notre projet, c'est qu'elles furent confrontées et interpellées par les mêmes lacunes épistémologiques concernant le sexe que nous le sommes aujourd'hui par celles concernant l'espèce. A l'aube des années 1970, il n'y a ni définition sociologique des catégories de sexe, ni sociologie féministe établie. C'est par un travail théorique rigoureux et ouvertement en rupture avec le sens commun que des notions critiques de « sexe social », de « rapports sociaux de sexe » et de « sexage » ont été élaborées. Ces apports novateurs pour les sciences sociales permettent d'entamer un processus de dénaturalisation de la situation des femmes, jusque là non-problématisée, comprise comme une « condition féminine » allant de soi.

Pour problématiser sociologiquement les catégories de sexe, poser un regard dynamique plutôt que fixiste sur les rapports sociaux qui en sont constitutifs, les féministes matérialistes mobilisent des outils analytiques issus de travaux et traditions théoriques antérieures. Parmi ces outils, le concept de classe, dont Delphy dit qu'il est un « acquis de la pensée sociologique » (2013a, p. 23). Issu de la pensée marxiste, il ne s'agit pas d'un simple terme descriptif ou classificatoire ; il contient en lui tout un bagage théorique matérialiste fondé sur l'idée d'une « constitution simultanée *et* des groupes *et* de leur hiérarchisation » (p. 28). Le concept de classe place « la domination sociale au coeur de l'explication » (p. 28).

Pour ma part, j'analyse la situation des femmes comme étant une situation commune, une situation de classe. Je parle des femmes mariées, c'est-à-dire d'une classe sociale, et non d'une classe biologique. Il peut très bien y avoir des hommes biologiques dans cette classe : les cadets, les vieux, les enfants,

etc., constituent une classe parce qu'ils ont le même rapport de production, c'est-à-dire la même façon de gagner leur vie. (Delphy, 2013a, p. 232)

Toutes les femmes mariées, quel que soit le type de travail qu'elles font, le type d'activités qu'elles ont, quelle que soit la classe de leur mari, ont le même rapport de production, le même rapport à la production de leur propre existence, qui est l'entretien. Et c'est ça qui les distingue des autres personnes et qui les rassemble entre elles. (2013a, p. 240)

Dans « Féminisme et marxisme » (2005), Christine Delphy rappelle que « dès l'apparition de la deuxième vague, le marxisme est, pour les féministes, à la fois un obstacle et un outil » (2005, p. 32). Elle détaille trois positionnements (que l'on peut aussi lire comme des étapes) dans les rapports entre mouvement féministe et théorie marxiste, de l'inspiration à l'émancipation.

### *1. Le marxisme comme stratégie de containment du féminisme*

A ce stade, la « condition des femmes » reste comprise à travers le prisme marxiste traditionnel. L'antagonisme de sexe, quand il est admis, est soit perçu comme un phénomène naturel lié à des réalités biologiques indépassables, soit comme un effet dérivé de l'exploitation du prolétariat, qui reste l'authentique voire unique division de classe du monde social<sup>11</sup>. Les rapports entre hommes et femmes « ne sont pas problématisés, donc considérés comme non sociaux » (p. 34). L'idée selon laquelle les hommes en tant que classe tirent des privilèges de l'exploitation des femmes en tant que classe reste inconcevable, voire absurde. Ce type de marxisme orthodoxe cherche à « définir l'oppression des femmes afin que celle-ci soit intégrée dans les schémas d'explication marxistes préexistants » (p. 33), certainement pas comme un axe de lutte spécifique. Le sexisme n'est donc pas considéré comme une oppression à

---

<sup>11</sup> « Les marxistes ont fait du capitalisme non seulement la seule exploitation, mais le critère de l'exploitation » (Delphy, 2005, p. 36).

part entière ; tout au plus est-ce une idéologie *dérivée* de l'oppression des ouvriers (car utile au Capital), qui s'estompera d'elle-même avec la révolution prolétarienne. Par exemple, « les marxistes britanniques orthodoxes essayaient d'expliquer le travail domestique sur le base de la théorie de la plus-value » (p. 35). Dans ce cadre féministe-marxiste, le féminisme est une lutte *secondaire*, voire *problématique* puisqu'elle est source de divisions internes aux luttes ouvrières.

### 2. *Le féminisme utilise le marxisme comme une analogie et le désigne comme matérialisme inachevé*

Dans un deuxième temps, une fissure se crée dans le cadre d'analyse marxiste orthodoxe, qui présente de nombreuses insuffisances et incohérences dans son modèle explicatif de la situation spécifique des femmes. Des auteures féministes commencent à mettre « le doigt sur les présupposés naturalistes qui informent la plupart des approches marxistes » (p. 34). C'est l'offensive féministe radicale, ou féministe matérialiste. Ce moment est celui de l'autonomisation du mouvement féministe vis-à-vis du mouvement marxiste. Le marxisme est critiqué pour sa prétention à considérer les analyses sur le capitalisme comme représentant l'ensemble du paysage des systèmes de domination. Pour les actrices de ce tournant offensif, *ce n'est pas parce que la situation des femmes ne peut être expliquée par les cadres d'analyse de l'exploitation dans le capitalisme que cette situation n'en est pas une d'exploitation*. Penser la situation spécifique des femmes nécessite l'élaboration de nouveaux outils conceptuels, ce à quoi les féministes matérialistes s'attellent.

### 3. *La rédemption du marxisme par le féminisme*

Mais tout n'est pas à jeter dans le marxisme. Le marxisme, en tant que paradigme de lecture et d'analyse du monde social, *peut être réformé*. Deux principes en particulier

sont retenus par les féminismes matérialistes : l'idée de « l'omniprésence de classes dans l'histoire humaine de groupes dont les intérêts sont antagonistes du fait de l'exploitation des uns par les autres » et « l'hypothèse que les groupes ne sont pas constitués *a priori*, mais au contraire précisément par la domination » (p. 35). Ces deux principes restent tout aussi productifs, pertinents et subversifs aujourd'hui, tant pour penser le genre ou la race (Guillaumin, 2002 [1972] ; 1977 ; 2016 [1992]) que l'espèce.

Il est d'autant plus intéressant de se pencher sur les écrits des théoriciennes féministes matérialistes qu'elles n'ont jamais cessé de mettre en avant les visées *générales* de leurs analyses, qui ne se réduisent pas à la compréhension du patriarcat ou du racisme mais qui s'étendent à tout rapport de pouvoir et particulièrement aux rapports d'appropriation. Christine Delphy (2013b) annonce ainsi, dans la préface du second tome de *L'ennemi principal* : « Je pense et j'espère que le démontage des blocs du Lego de l'oppression des femmes, justement parce qu'ils ne sont pas spécifiques de l'oppression des femmes, peut et doit servir à d'autres groupes dominés ». Cette intuition forte (selon laquelle le féminisme matérialiste fournit des outils pour penser le système spéciste) se retrouve chez Yves Bonnardel, co-fondateur de la revue *Cahiers Antispécistes*, lorsqu'il fait remarquer dans un article intitulé « De l'appropriation... à l'idée de Nature » que les travaux des féministes matérialistes jettent les « bases théoriques pour comprendre la réalité concrète et idéologique du spécisme » (Bonnardel, 1994). Si ces bases théoriques matérialistes peuvent être mobilisées pour la compréhension du spécisme, c'est que :

Le spécisme fonctionne selon les mêmes logiques discriminantes que le sexisme et le racisme, est structuré par des rapports sociaux hiérarchiques et est construit sur les mêmes fondements idéologiques, notamment sur la naturalisation des groupes. (Fernandez, 2015)

Toute l'œuvre de Colette Guillaumin, qui est l'une des principales théoriciennes francophone des rapports sociaux de sexe et des rapports sociaux de race, repose sur une « analogie de l'analyse des groupes minoritaires » (Naudier et Soriano, 2010) :

Le lien analogique effectué pour déconstruire les notions de sexe et de race lui permet de démontrer que ces notions sont des formations imaginaires, juridiquement entérinées (institutionnalisation par des lois prohibitives, discriminatoires, ségrégatives) et matériellement efficaces en ce que cette catégorisation technico-juridique inscrit la domination dans le corps des individus en désignant leur place de dominé sans désigner, symétriquement, une place au dominant. (p. 202-203)

Dans *L'idéologie raciste* (2002) [1972], Guillaumin regroupe même sous le terme race « toutes les catégories institutionnelles revêtues de la marque biologique ». La sociologue justifie ce regroupement par la présence d'une :

identité de traitement verbal entre des catégories dont le dénominateur commun [est] celui d'être altérisées : non seulement les races au sens courant, mais aussi les sexes, les classes sociales, les situations légales (aliénés, criminels, marginaux sexuels ou sociaux, mineurs), l'âge (vieillards, enfants, jeunes). (p. 13)

Colette Guillaumin nous offre une précieuse grille de lecture matérialiste, critique et antinaturaliste de la race et du sexe, qu'elle appréhende comme des catégories façonnées par des rapports de pouvoir entre groupes antagonistes : entre majoritaires et minoritaires, naturalisants et naturalisé-e-s.

Nous l'avons dit, nos propres pistes de recherche sont en partie construites par analogie avec ces théories déjà formulées au sujet des rapports sociaux de race et de sexe. Face à un même type de lacune épistémologique de la discipline (andro/anthropocentrisme, naturalisation, absence de problématisation sociologique), cette approche analogique se justifie pleinement et présente un fort potentiel heuristique. Rappelons toutefois qu'il ne s'agit pas d'un simple calque de méthodes et d'hypothèses. Si nous pratiquons la *bandita* (Young, 1994), en recyclant des concepts anthropocentrés pour les appliquer à notre analyse des rapports sociaux d'espèce, nous gardons cependant à l'esprit que toute démarche analogique contient par définition des limites et des paradoxes (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017). C'est autant la recherche des dimensions *spécifiques* que celle des dimensions comparables de la situation des animaux d'élevage vis-à-vis d'autres situations minoritaires qui motive et oriente notre travail. De la même façon que Christine Delphy disait des femmes que « leur rapport de production spécifique est irréductible aux catégories d'analyse dérivées de l'étude de l'économie classique » (2013a), ce qui l'a amenée à théoriser le rapport de production domestique patriarcal (à distinguer du rapport de production capitaliste), il est indéniable que les rapports d'élevage sont des rapports qui doivent être définis selon leurs modalités spécifiques par le recours à de nouvelles catégories d'analyses (ou par une adaptation/reformulation des catégories d'analyses existantes).

## 2.2 Théoriser les rapports sociaux d'espèce

Notre point de départ est celui des rapports humains/animaux comme rapports sociaux, c'est-à-dire politiques. Si nous voulons problématiser l'espèce et esquisser une définition sociologique des animaux élevés, nous ne pouvons pas *ne pas* prendre

en compte leurs relations avec les humain-e-s et, *a fortiori*, la dimension oppressive de ces relations. Au sens commun qui ne cesse de souligner le caractère « naturel » de la consommation de viande et de l'élevage, nous opposons que cette évidence peut et doit être questionnée, que nous pouvons développer une pensée critique de l'espèce fondée sur la reconnaissance d'un rapport de domination matériel et arbitraire. Ainsi, si nous voulons comprendre ce qui se joue dans le cadre de l'élevage, il nous faut poser les rapports humains-animaux comme relevant d'un *fait social*, c'est-à-dire d'une organisation particulière de la société, organisation non pas figée mais dynamique. Il nous faut passer d'une simple description des conditions de vie animales à une « analyse marxienne du rapport de classe » qui les oppose aux humain-e-s (Mathieu, 2013, p. 39). Dès lors, le spécisme, à l'instar du sexisme et du racisme, peut être entendu comme « un rapport social et une idéologie fondée sur la matérialité de ce rapport » (Bentouhami et Guénif-Souilamas, 2017) ; comme une structure sociale organisée, arbitraire, un fait social dynamique producteur de contenus idéologiques propres à lui conférer du sens et de la légitimité.

De plus, de la même façon que la théorie féministe matérialiste ne prend pas pour objet « La Femme », la « condition féminine », mais bien plutôt les rapports sociaux de sexe, nous évitons de faire de l'animalité et de l'humanité des groupes naturels, réifiés, clôtés sur eux-mêmes, indépendants l'un de l'autre, déjà là constitués et de nulle part. Nous ne prenons pas ces catégories pour acquises ; il s'agit là de notre premier et principal geste critique, qui oriente et colore toute notre démarche. Il nous faut ainsi « substituer à une pensée fixiste une pensée dialectique » (Mathieu, 2013, p. 57), faire de l'espèce une catégorie critique d'analyse en vue du développement d'une interprétation différente du quotidien, des rôles et fonctions des individus humains et non-humains. *Nous ne nous intéressons pas aux espèces comprises comme des*

*catégories déjà là, mais à l'humanité et l'animalité en tant que catégories politiques.* De la même façon que le concept de *sexe social* puis celui de *genre* ont permis d'amorcer la dénaturalisation des catégories homme et femme en révélant les rapports de pouvoir sous-jacents qui les constituent, le concept d'*espèce sociale* peut nous aider à rendre compte du fait qu'animalité et humanité sont des catégories historiquement situées, notamment en relation à des objectifs politiques<sup>12</sup>. Encore une fois, à une conception fixiste des espèces nous privilégions un regard attentif à leurs dimensions dynamiques et socio-historiques. C'est une définition relationnelle qu'il s'agit de construire, soutenue par l'idée selon laquelle « on ne peut pas considérer chaque groupe séparément de l'autre, puisqu'ils sont unis par un rapport de domination, ni même les considérer ensemble mais indépendamment de ce rapport » (Delphy, 2013a, p. 28). Nous défendons ainsi que *animalité et humanité sont des espèces sociales* co-constituées de façon relationnelle, en « complémentarité négative » (Delphy, 1991). Les humain-e-s et les animaux sont les membres respectif-ve-s de ces *classes d'espèces sociales*.

### 2.2.1 Espèce : de l'évidence naturelle à la construction sociologique

Comment parvenir à construire cet objet « espèce sociale » qui ne va pas de soi, et qui semble même défier l'intuition et l'appréhension commune ? Les nombreuses réflexions sur la notion de race en sociologie peuvent s'avérer éclairantes. Dès 1974, O'Callaghan et Guillaumin observent que « par une modestie suspecte ou une timidité inexplicable les sciences humaines cèdent au sentiment général et parlent de la race comme d'une réalité "naturelle" qui ne relèverait pas de leur domaine » (1974,

---

<sup>12</sup> Pour nous éloigner de toute référence à ce qui pourrait encore renvoyer à de simples catégorisations biologiques, il n'est pas inutile de rappeler que *l'animalité n'est pas une espèce*. De même, nous verrons que l'idée d'humanité ne recouvre pas exactement ce que l'on entend par *homo sapiens*.

p. 197). Pourtant, pour les auteures, il convient de distinguer entre les deux phénomènes *hétérogènes* que sont la question de la race biologique et la question de la race comme phénomène historique, social, légal. Dès lors que la non-pertinence du concept de race est établie en sciences naturelles, les sciences sociales sont appelées à prendre le relais. Car elles sont bel et bien en effet

les disciplines dont dépend l'étude du phénomène « race » : trait de société, c'est de leur compréhension et de leur analyse qu'il relève. Les sociologues, historiens, épistémologues ne voulaient peut-être pas voir que cette pomme de terre brûlante se trouvait de leur côté. (Guillaumin, 1981a, p. 62-63)

La question de la *race sociologique* doit faire l'objet d'une investigation à part entière, sans amalgame avec la question de l'existence biologique de cet objet particulier. En effet, « montrer l'inconsistance d'une telle catégorie dans le domaine scientifique est insuffisant pour la faire disparaître des catégories mentales » (Guillaumin, 1981a, p. 63). Qu'il s'agisse d'une réalité biologique avérée ou non, elle reste une « réalité juridique, politique, historiquement inscrite dans les faits, et qui joue un rôle effectif et contraignant dans les sociétés concernées ». Si la race n'est pas « empiriquement valide, elle est pourtant *empiriquement effective*. [...] Il n'est pas soutenable de prétendre qu'une catégorie qui *organise* des Etats (le Troisième Reich, la République Sud-Africaine, etc.) qui entre dans la Loi, n'existe pas » (p. 64-65 ; souligné dans le texte).

*Cela* n'existe pas. *Cela* pourtant produit des morts. Produit des morts et continue à assurer l'armature de systèmes de domination féroces. [...] L'idée de race, cette notion, est un engin de meurtre, un engin technique de meurtre. Et son efficacité est prouvée. Elle est un moyen de rationaliser et d'organiser la violence meurtrière et la domination de groupes sociaux puissants sur d'autres groupes sociaux réduits à l'impuissance. A moins que l'on en vienne à dire que, la race n'existant pas, personne n'a pu et ne peut être contraint ou

tué à cause de sa race. Et personne ne peut dire cela parce que des millions d'être humains en sont morts, et que des millions d'êtres humains sont dominés, exclus et contraints à cause de cela. (p. 65 ; souligné dans le texte)

La question de la race sociologique est celle de « *l'invention* de l'idée de "groupe naturel", son origine, son usage, ses applications » (p. 199 ; souligné dans le texte). Nous voyons ainsi en quoi la constitution de la race en tant qu'objet sociologique est un « effort scientifique incontestablement ardu et complexe » (p. 208), la pente explicative naturaliste n'étant jamais totalement et définitivement écartée. Pour y faire, les auteurs proposent une posture proche de celle que nous avons évoquée plus tôt : appréhender le phénomène de la race (ou de l'espèce) comme un *fait social*.

*nous pourrions commencer à analyser les phénomènes raciaux de la même manière que nous analysons d'autres phénomènes sociaux* : en terme de structure sociale, et les relations sociales comme un schéma de relations sociales qui n'est en aucune manière universel ou inévitable, mais qui surgirait dans certaines situations sociales spécifiques. (p. 207 ; souligné dans le texte)

O'Callaghan et Guillaumin en viennent ainsi à définir la race comme « un ensemble de caractéristiques – qui peuvent inclure le type physique – déterminant l'accès de groupes différenciés au pouvoir politique et aux ressources économiques » (1974, p. 201). Ainsi, de la même façon que Dorlin (2014) a travaillé après Guillaumin sur l'émergence des catégories modernes de sexe et de race<sup>13</sup>, un travail de généalogie du

---

<sup>13</sup> « "Race" s'est formé sur un temps historique connu (ou connaissable), par oscillation des significations et accumulation de traits d'origine diverses, par réunion de plusieurs types de classifications (juridique, anatomique, linguistique...). Des orientations de pensée hétérogènes sont venues se fondre dans *l'affirmation d'une nature différentielle des groupes humains*, d'une séparation naturelle entre eux. Ceci étant devenu la signification de fait et le sens commun du terme de race. A le rappeler à satiété, l'irritation arrive, et pourtant il convient de ne pas l'oublier : non, la "race" n'est pas une donnée spontanée de la perception et de la connaissance, c'est une idée construite, et lentement construite » (Guillaumin, 1981a, p. 58-59 ; souligné dans le texte).

système de catégorisation d'espèce reste à mener. Il s'agit d'ouvrir le débat sur l'invention sociale de cette catégorie naturelle d'espèce, sur l'idée *sociale* de nature qu'elle renferme ; de tenter une définition sociologique à son sujet. Si la sociologie ne reconnaît pas encore l'*espèce sociologique* comme véritable objet d'interrogations et de recherches, il demeure pourtant qu'un champ à part entière reste à construire autour de la production discursive et matérielle de l'*espèce sociale*. Pour cela, commençons par nous pencher sur l'acception commune du terme, l'espèce comme catégorie biologique.

### 2.2.2 Le tournant nominaliste dans la conception de l'espèce

Dans le sens courant, l'espèce renvoie à une réalité biologique intrinsèque aux êtres vivants, mobilisable pour classer ce vivant, en établir une taxinomie. N'est-ce pas d'ailleurs là une notion tout à fait évidente ? Nous sommes toutes et tous capables de distinguer une girafe d'un héron, une humaine d'un cochon : leur *nature* d'espèce nous est donnée d'emblée, sans ambiguïté.

L'espèce est pourtant une notion qui pose problème en sciences, dont on peine à donner une définition satisfaisante. Quelle est donc cette *nature* que l'on *reconnaît* chez les êtres ? Il existe un « débat vieux de cent cinquante ans<sup>14</sup> autour de la question de savoir si la catégorie d'« espèce » désigne une entité biologique réelle ou ne représente rien d'autre qu'une commode boîte taxinomique » (Haraway, 2010 [2003], p. 22). C'est une catégorie de pensée qui a une histoire, au même titre que l'idée de

---

<sup>14</sup> Ce débat est en fait beaucoup plus ancien, puisqu'il remonte au XII<sup>ème</sup> siècle à ce qui a été appelé la querelle des universaux. Cette querelle portait sur l'interrogation suivante : « Les concepts généraux des choses existent-ils réellement ? » (Kupiec, 1999, p. 95)

race (Guillaumin, 1972). Plusieurs travaux ont montré que l'espèce n'a jamais été une réalité « trouvée dans la nature », purement objective et neutre, mais que c'est une notion idéologiquement chargée (Olivier, 1994 ; Kupiec, 1999, 2000 ; Lherminier, 2018). Nous pourrions nous attendre à ce que ce soit dans le cadre des sciences sociales, et particulièrement de la sociologie, qu'aient été produits en premier lieu des critiques épistémologiques au sujet de la notion l'espèce (comme cela a été fait pour la notion de race) ; mais c'est en fait principalement en biologie (ainsi qu'en philosophie et épistémologie de la biologie) que nous trouvons des discussions et remises en question assez radicales de cette notion.

Nous pensons notamment aux travaux du biologiste et épistémologue Jean-Jacques Kupiec (1999, 2000) qui propose de « retrouver les sources historiques et philosophiques » (1999, p. 89) du concept d'espèce. Dans le chapitre « Histoire d'être » du livre *Ni Dieu ni gène* (2000), ainsi que dans l'article « L'influence de la philosophie d'Aristote sur l'élaboration de la théorie de l'évolution et sur la génétique » (1999), Kupiec pose quelques éléments permettant de préciser l'évolution de l'idée même d'espèce, de Porphyre à Darwin en passant par Linné, Buffon et Lamarck. L'auteur explique que pendant longtemps, l'idée d'espèce a été appréhendée selon une logique essentialiste et idéaliste, celle des idées platoniciennes, essentialiste dans ce qu'elle renvoie à une prétendue « unité réelle et fixe ». La classification de Linné, par exemple, était censée *découvrir* et détailler de façon exhaustive, précise et définitive ces identités ontologiques que sont les espèces. Cette façon de concevoir la classification du vivant,

inspiré[e] du système de classification et de subdivision des êtres hérité de la scolastique, avait valeur ontologique. Il fonctionnait de la même manière et donnait accès à la connaissance des êtres ainsi classés, ce qu'ils *sont* dans

l'ordre de la création ou de la nature. (Kupiec, 1999, p. 92 ; souligné dans le texte)

Mais Kupiec nous rappelle qu'aux alentours du 13ème-14ème siècle, avec Guillaume d'Ockham et le courant nominaliste qui s'oppose au réalisme,

Il y a un renversement de la causalité : les individus ne se ressemblent pas parce que les espèces existent, mais, au contraire, on peut créer des espèces (mots) parce que les individus se ressemblent. Ce renversement de causalité est de fait un passage implicite au matérialisme. (Kupiec, 2000, p. 26)

L'effondrement de ce discours métaphysique au XIVE siècle, est la conséquence de la « victoire » du nominalisme sur le réalisme, qui a elle-même permis l'émergence de la science. [...] Pour Ockham n'existent que les êtres singuliers. Les espèces n'existent pas. [...] Les mots permettent, certes, de mettre les êtres singuliers en série, mais contrairement à la tradition réaliste, cette mise en série ne donne pas l'explication des choses ou le principe de leur génération. Les universaux n'existent pas en tant que réalité capable d'expliquer le pourquoi des regroupements des choses en séries. Certains êtres se ressemblent suffisamment pour pouvoir être regroupés : il s'agit d'une constatation « expérimentale » de leur affinité et de leur ressemblance, pas d'une explication. Il y a passage de l'essentialisme vers l'empirisme. Le langage est destitué de son pouvoir ontologique. (Kupiec, 1999, p. 96)

Pour les nominalistes donc, et contrairement à ce qu'avancent les réalistes, *les espèces n'existent pas* : il n'y a pas « quelque chose » chez les individus, un moule intérieur, un prototype originel ou une essence qui les détermine a priori. Il n'y a *ni nature* des individus, *ni ordre naturel* pour organiser ces natures. L'idée d'espèce est simplement une élaboration conceptuelle, un concept pragmatique qui peut éventuellement se justifier par son utilité relative pour classer les êtres vivants

observés, mais qui reste arbitraire ; une façon parmi bien d'autres de classer le vivant. L'évidence de la notion est enfin dépassée :

La science se constitue en se dégageant progressivement des évidences du sens commun. [...] L'espèce est une évidence, mais une évidence qui relève de la métaphysique. Il n'en existe pas de définition scientifique, ou plutôt il en existe trop, presque autant que d'évolutionnistes. A l'encontre du sens commun, la théorie de l'évolution n'a pu être élaborée complètement que par le rejet de cette évidence de l'espèce et l'introduction d'une vision nominaliste. Cette révolution conceptuelle, analogue pour la biologie à ce qu'avait été la révolution copernicienne en physique, a duré un siècle et a atteint son apogée avec Darwin. (Kupiec, 1999, p. 99-100)

Par ce mouvement historique vers le nominalisme, ce matérialisme scientifique, nous pouvons maintenant « regarder les individus réels, avec toutes leurs variations et [de] percevoir ainsi le mouvement de l'évolution au détriment des entités idéales et imaginaires que sont les espèces postulées par le fixisme » (p. 101). Le paradigme de l'arbitraire, de la variation, du contingent prend le pas sur celui de l'ordre, de la stabilité et de la finalité. Soulignons toutefois qu'encore aujourd'hui, malgré le passage de la révolution darwinienne qui a totalement réfuté la conception créationniste, réaliste des espèces, une tendance essentialiste demeure et nous incite à concevoir les espèces comme des réalités fixes, closes sur elles-mêmes, déterminées de tout temps et pour toujours par Dieu ou la Nature<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Le fait que nous continuions à attribuer un caractère d'évidence à l'idée d'espèce, endossons le réalisme des espèces issu du paradigme platonicien, que l'essentialisme semble toujours revenir au galop malgré les apports de la théorie de l'évolution, peut selon Thomas Durand être expliqué par l'existence de biais cognitifs issus de la sélection naturelle elle-même. C'est la thèse qu'il défend dans son ouvrage *L'ironie de l'évolution* (2018).

Tableau 2.2 - La querelle des universaux selon Kupiec

Réalisme	Nominalisme
Idéalisme	Matérialisme
Métaphysique d'Aristote	Physique moderne
Modèle instructif-déterministe	Modèle hasard-sélection
Fixisme	Évolutionnisme

### 2.2.3 Animalité et humanité, catégories politiques relationnelles

Cette évolution dans la construction idéologique de l'idée d'espèce en sciences n'est qu'une facette parmi d'autres de l'espèce entendue comme fait social construit, phénomène mouvant et contingent. Un autre « indice » du caractère social, arbitraire de la notion peut être décelé dans *l'utilisation politique faite des catégories humanité et animalité*, dans les enjeux de luttes et de revendications politiques. La frontière entre humanité et animalité fait en effet l'objet de redéfinitions permanentes. S'il s'agit d'une « frontière hautement surveillée » (Despret, 2002, p. 11), c'est que les enjeux politiques sont de taille : dans le cadre du contexte spéciste qui est le nôtre, l'animalité est utilisée et appréhendée comme un *stigmaté*, associé à une position de moindre pouvoir. Associer un individu à l'animalité, c'est rendre cet individu légitimement appropriable, consommable, exploitable, corvéable à merci, tuable. L'humanité à l'inverse, associée à l'idée de dignité humaine, est l'affirmation d'une valeur particulière et d'un droit à la considération morale et politique. En être, c'est faire partie de la communauté des égaux, des ayant-droits. C'est être en *situation majoritaire* dans le cadre des rapports sociaux d'espèce.

Dans un tel contexte de menace permanente de « déclasserment social », de déchéance d'humanité, une *rhétorique humaniste* est régulièrement mobilisée. La rhétorique humaniste consiste en une revendication d'humanité couplée à un rejet de l'animalité<sup>16</sup>. Si cette rhétorique est mobilisée, c'est que de nombreuses catégories d'êtres faisant partie de l'espèce *homo sapiens* ont été exclues et continuent de se voir dénier le statut d'humain : les individus considérés comme moins rationnels, les femmes, les enfants, les esclaves, les handicapé-e-s... Le fait d'appartenir à *homo sapiens* ne garantit aucunement d'échapper à la menace d'animalisation. Ainsi, le slogan « on n'est pas des animaux » ne devrait pas être interprété comme un déni biologique du fait que nous sommes des organismes multicellulaires et hétérotrophes (des *animaux* ; ce que nous sommes bel et bien). Il faut y lire l'expression d'un rejet de *l'animalité*, c'est-à-dire de *l'animalisation*<sup>17</sup> *en tant que mise en situation minoritaire*, en tant que stigmaté. C'est refuser d'être associé-e aux opprimé-e-s ; c'est réclamer ses *privilèges d'espèce*, ses privilèges humains, à savoir la dignité, ce droit à une considération morale et politique<sup>18</sup>. Dès lors, l'invocation de la notion d'animalité *comme repoussoir* permet le rassemblement de celles et ceux qui ont les moyens de s'en distancier. Le rejet de l'animalité est une façon de souder l'humanité comme « communauté bâtie sur l'exclusion »<sup>19</sup>, communauté qui n'est jamais donnée d'avance

---

<sup>16</sup> Des exemples de rhétorique humaniste sont recensés sur le blog <https://lhumanismetue.tumblr.com/>.

<sup>17</sup> La notion d'animalisation, tout comme celle de différenciation et de *mise en minorité*, a l'avantage de mettre l'accent sur l'idée d'un *processus*. Cette connotation dynamique est également formulée avec éloquence par Donna Haraway (2008, p. 80), lorsqu'elle propose le commandement suivant : « Tu ne rendras pas tuable » (« *Thou shalt not make killable* »). Animaliser, c'est précisément rendre tuable.

<sup>18</sup> Tous les *homo sapiens* ne bénéficient pas également de ces privilèges humains, dans la mesure où l'humanité bénéficiaire de dignité est une humanité blanche, mâle, hétéro, adulte, valide, occidentale (Ko et Ko, 2017).

<sup>19</sup> Voir à ce sujet le manifeste « L'autre moitié », publié en 2003 sur le site de la revue *Cahiers Antispécistes*. Récupéré le 14 décembre 2018 de : <http://www.cahiers-antispecistes.org/lautre-moitie/>.

comme définitive mais qui doit au contraire sans cesse être proclamée, performée et défendue<sup>20</sup> :

L'animal vient donner le négatif de la définition, négatif qui, de la manière même dont il est défini, pourra ambitionner de mettre tout le monde plus ou moins d'accord : « voilà ce que nous ne sommes pas (ou plus) » ; « voilà ce que nous pouvons que les non-humains ne peuvent pas ». L'animal [...] n'est plus alors *le nom d'une espèce mais une projection, une sorte de décharge publique conceptuelle et sémiotique* [...]. L'animal va être mobilisé, voire pris en otage comme un collectif abstrait, qui, par son exclusion, permet à l'être humain de se créer une identité par contraste non problématisée, et lui donne le statut de réalité d'un universel « déjà là », une essence en quelque sorte (Despret, 2002, p. 19 ; souligné dans le texte)

Nous avons là l'une des raisons pour lesquelles les tentatives visant à délimiter une frontière ontologique, étanche et définitive entre humanité et animalité sont vaines et sans cesse mises en échec : *humanité et animalité, au sens sociologique, ne sont pas des essences que l'on peut distinguer et classifier une bonne fois pour toute : ce sont des positions sociales, donc poreuses et instables, objets de luttes incessantes*. Sur ce point nous rejoignons Burgat (2006) et Morin (2015) :

Aussi les concepts d'animal et d'animalité en viennent-ils à faire figure de constructions idéologiques qu'il convient d'analyser comme telles : ils tirent leur origine et leur contenu des fins qu'ils servent, et non de l'essence de l'objet qu'ils prétendent décrire ; aussi ne font-ils que consolider des positions préétablies. Ce qui, dans ce discours, passe pour une réalité fondée en nature – les animaux sont à la disposition de l'humanité en raison d'une infériorité substantielle qui fait des usages auxquels ils sont soumis leur vocation

---

<sup>20</sup> Soulignons le caractère paradoxal de cette différence évidente et naturelle qu'il faut pourtant sans cesse réaffirmer, défendre et performer. Ce paradoxe avait déjà été soulevé par Colette Guillaumin au sujet de la différence de sexe : « les affirmations répétées, les interdictions diverses, les impératifs réitérés, les barrières, les règles, tout cet arsenal corseté qui se fixe comme but le soutien, le maintien, la promotion de la virilité, de la masculinité, a quelque chose de surprenant si on y réfléchit : pourquoi tant d'acharnement à établir, affirmer ce qui va de soi, ce qui est supposé aller de soi ? » (1984, p. 67)

naturelle – est en vérité le produit d'une mainmise qui, par cette naturalisation, cherche à se doter de légitimité. (Burgat, 2006, p. 26)

Le tabou radical, c'est que la frontière entre l'humain et l'animal (ou plus généralement le non-humain) n'est ni stable, ni « naturelle », ni anhistorique : il s'agit d'une frontière érigée politiquement, et politiquement contestée. Peut-on entreprendre théoriquement de dénaturiser, de désontologiser l'espèce de la même façon que les travaux féministes ont dénaturisé et désontologisé le genre et la race ? (Morin, 2015)

L'historien Baratay a lui aussi pointé le caractère problématique de ces idées d'humanité et d'animalité et en vient à proposer de tout simplement « abandonner le dualisme artificiel opposant l'homme [sic] à l'animal » (2012), qu'il qualifie de « vain, car il oppose une espèce concrète, l'homme [sic], à un concept, l'animal, qui n'existe pas dans les champs ou les rues » (2013, p. 152).

#### 2.2.4 Le différentialisme comme prescription d'une différence naturelle

On ne proclame l'infériorité que d'un groupe déjà réduit en esclavage ou en dépendance, on ne proclame l'impureté que d'un groupe dont, déjà, on a exclu la présence, on ne proclame la faiblesse que d'un groupe que déjà on a réduit (par le confinement, l'interdiction de circuler, l'interdiction de posséder) à l'impuissance physique. (Guillaumin, 1981b, p. 35)

Dans la lignée de cette intuition commune observée en philosophie, sociologie et histoire, nous défendons que la différence entre humanité et animalité est une différence instituée plus que constatée, une différence socialement délimitée plutôt qu'observée dans la nature. Cette opportune différence (au sens *différentialiste* : perçue comme essentielle, de nature) des non-humains est un produit *a posteriori* (un

« alibi ») des rapports sociaux d'espèce, politiquement utile pour asseoir idéologiquement leur oppression. Les féministes matérialistes l'ont montré avant nous : sous ses allures d'évidence et de bon sens indéniable (chaque catégorie aurait sa nature propre, sa valeur propre, son domaine propre, incomparables avec les natures, valeurs et domaines des autres), la théorie de la différence des « Autres » est le résultat, l'expression, le symptôme d'un rapport de force, d'un système de relation « où, pour parler clair, *l'un est à la merci de l'autre* » (Guillaumin, 1981b, p. 35 ; souligné dans le texte). On le voit, la notion de différence est subtile et ambiguë. Elle instille la possibilité d'un deux-poids-deux-mesure arbitraire, mais naturalisé et donc peu évident à critiquer :

La croyance en, et l'affirmation d'une différence de nature entre groupes humains, n'a nul besoin de s'embarrasser d'un *classement* pour soutenir une relation de force et de contrainte. [...] affirmer « ce n'est pas pareil » suffit amplement à justifier l'exercice de la force à l'encontre de certains groupes et leur exclusion. (Guillaumin, 1981b, p. 35 ; souligné dans le texte)

Nul besoin de hiérarchiser là où suffit la proclamation d'une radicale hétérogénéité. La différence de pouvoir matériel entraîne *de fait* une hiérarchie, ce qui dispense de la proclamer ou en fait une tautologie. (Guillaumin, 1992, p. 15 ; souligné dans le texte)

D'ailleurs la domination est niée, il n'y a pas esclavage des femmes, il y a différence. A quoi je répondrai par cette phrase d'un paysan roumain à une assemblée publique où il était député en 1848 : « *Why do the gentlemen say it was not slavery, for we know it to have been slavery, this sorrow that we have sorrowed* » (« Pourquoi ces messieurs disent-ils que ce n'était pas de l'esclavage, car nous savons que ça a été de l'esclavage, cette peine que nous avons peinée »). Oui nous le savons et cette science des opprimés ne peut pas nous être enlevée. (Wittig, 2013 [2001], p. 65)

Ainsi, dans la mesure où l'idée de différence permet d'ancrer dans l'ordre naturel et légitime du monde des traitements et statuts sociaux différenciés, « le souci constant du groupe dominant est de marquer cette "différence" de la façon la plus stable et de la faire *fonctionner comme une évidence* » (Guillaumin, 1981b, p. 32). On trouve un exemple de ce souci chez l'ethnologue et anthropologue Jean-Pierre Digard, fervent défenseur de l'élevage et ferme opposant au projet végane, lorsqu'il affirme la chose suivante : « Respecter les animaux, c'est respecter leur différence. [...] Le respect des animaux, c'est le spécisme, ça n'est pas l'antispécisme »<sup>21</sup>. Sous ses airs de bon sens et de neutralité, le processus à l'oeuvre dans cette déclaration de différence est celui d'une mise en altérité, d'une *différenciation sociale*. La différence invoquée par Digard est une différence prescrite, normative, désignatrice d'une position sociale. Comme l'a fait remarquer Colette Guillaumin au sujet des classifications raciales (1981a), *ces choses sont affaire de politique*, de rappel à l'ordre social et non de volonté classificatoire neutre et désintéressée. Et dans le cadre de l'antagonisme d'espèce *aussi*, « la différence ontologique prétendument naturelle est d'abord une décision politique » (Despret, 2022, p. 11). Faire référence à la « différence » des animaux est une façon politiquement correcte de rappeler qu'ils sont nos subalternes, qu'ils nous sont inférieurs – et qu'ils doivent le rester. Cette démarche quelque peu paradoxale consistant à *prescrire une différence naturelle* se fait particulièrement voir et entendre lorsque l'ordre social est menacé. C'est ainsi que Jocelyne Porcher ou encore Paul Arès tentent régulièrement, par leurs articles, ouvrages et tribunes médiatiques, de créer une panique morale autour du projet végane, dont elle et il reconnaissent qu'il rassemble de plus en plus de partisan-ne-s :

Rejeter les animaux d'élevage de notre alimentation, c'est, à court terme, rejeter les animaux domestiques de nos sociétés et rompre avec notre identité

---

<sup>21</sup> Propos tirés d'une interview réalisée par le collectif Les Z'Homnivores. Récupéré le 29 décembre 2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=twIyeLO15bg>.

humaine construite avec les animaux dans un rapport constant avec la nature. (Porcher, 2013, p. 58)

Je ne suis pas anti-végans [sic] pour défendre mon bifteck mais l'unité du genre humain [...]. Le danger n'est pas d'élever les droits des animaux mais de rabaisser ceux des humains.<sup>22</sup>

On l'aura compris, cette précieuse « identité humaine construite avec les animaux », ce « genre humain » font référence à l'humanité comme position sociale dominante dans le cadre des rapports antagonistes d'espèce. Rappelons en effet qu'une élaboration proprement sociologique de l'espèce nous a amenée à définir les rapports sociaux d'espèce comme rapports entre deux catégories historiquement et socialement constituées, entre *classes antagonistes au sens marxien, c'est-à-dire matérialiste* (Delphy, 1982). Humanité et animalité sont deux « éléments d'un même système structural » (Mathieu, 1971) : l'ordre spéciste de nos sociétés. Le projet et processus de différenciation (prescription d'une différence de nature) que nous venons de décrire peut ainsi être qualifié de « spéciation<sup>23</sup> sociale ». Il s'agit d'un double mouvement d'*animalisation* et d'*humanisation* (ou de *dignification*, de « mise en dignité »).

Ces deux moments (le tournant nominaliste dans l'appréhension de la notion d'espèce et la dimension politique des identités humaine et animale) nous donnent un premier aperçu de la construction de ce nouvel objet sociologique qu'est l'espèce sociale.

---

<sup>22</sup> Paul Ariès, « J'accuse les végétariens de mentir sciemment » (tribune publiée le 7 janvier 2019 dans le journal Le Monde).

<sup>23</sup> Nous empruntons ce terme de spéciation au domaine de la biologie évolutionnaire, au sein duquel il désigne le processus par lequel de nouvelles espèces apparaissent, soit par le mécanisme hasard-sélection de l'évolution naturelle, soit par élevage ou expériences de laboratoire. Par spéciation *sociale*, nous entendons la formation des espèces sociales « humanité » et « animalité », qui elles correspondent à des positions sociales.

Nous n'avons pas été exhaustive à cet égard. Le spécisme est un fait social dynamique et transversal à l'ensemble de la société : bien d'autres travaux sociologiques seraient nécessaires pour en dévoiler les expressions et contours multiples (un certain nombre de ces travaux ont été et sont menés au sein des *Animals Studies*). Pour notre part, nous pensons que l'institution de l'élevage est l'une des principales instances par laquelle cette spéciation sociale est matériellement mise en oeuvre, par laquelle les catégories humanité et animalité sont formées, délimitées, reproduites<sup>24</sup>. Pour étayer cette hypothèse, intéressons-nous maintenant à la situation matérielle des animaux d'élevage. Quelle est la place des animaux dans le processus d'élevage, leur position, leur statut ? S'agit-il, comme on peut l'entendre de part et d'autre, de travailleurs, de collaborateurs, de produits, ou même d'esclaves ? Que signifie sociologiquement *être élevé-e* ?

#### 2.2.5 Statut de propriété et animalisation des corps

Etre un bien, en droit, c'est être livré corps et âme à autrui. C'est être la chose d'autrui. Une chose sur laquelle son propriétaire a tous les droits. Celui de vie et de mort. Tel est le régime auquel les animaux sont soumis. (Burgat, 2018, p. 11)

Les animaux d'élevage partagent entre eux une *communauté de sort*, c'est-à-dire une *position de classe*, qui n'a guère été théorisée comme telle par la sociologie. Pour interroger la constitution et le maintien de ces classes d'espèces, penchons-nous sur la

---

<sup>24</sup> Une des raisons qui nous incite à penser qu'il s'agit d'une des principales instances de spéciation sociale est l'omniprésence de la figure de l'individu réduit à l'élevage dans la rhétorique humaniste que nous avons évoquée plus haut. Il semble en effet que la métaphore la plus utilisée et la plus puissante pour référer à un état de sujétion est celle qui évoque le fait d'être traité-e comme du *bétail*, comme un morceau de *viande*, c'est-à-dire comme un animal soumis aux rapports d'élevage.

*matérialité* de l'oppression spéciste : techniques et outils d'appropriation, de contrôle, de modelage, de mise hors d'état de résister et de nuire, de maîtrise et d'annihilation de la résistance animale. Cette matérialité se fonde sur la force physique mais repose également sur un ensemble de structures étatiques (lois, répression du mouvement animaliste, subventions aux filières de l'élevage, etc.).

Commençons par nous pencher sur le statut juridique des animaux d'élevage. Les animaux élevés ne sont pas reconnus juridiquement comme des sujets, des personnes. Ce sont des *propriétés*, de leur conception jusqu'à leur consommation. En vertu de ce statut, ils sont soumis au régime des biens, des choses. Ce statut de propriété repose sur ce que Florence Burgat nomme dans son ouvrage *Être le bien d'un autre* (2018) « la division bipartite du droit entre les personnes et les choses » (p. 23). Cette division bipartite est issue du droit romain ; ce n'est pas une division naturelle sans histoire, c'est une convention, un « fait institutionnel » (p. 53). Burgat souligne d'ailleurs la souplesse et l'évolution de la notion de personne : si aujourd'hui, « dans nos usages linguistiques courants, personne et êtres humains sont coréférentiels ou à peu près » (Lenclud, 2009, p. 4), cela n'a pas toujours été le cas. L'obtention du statut de personne pour tous les *homo sapiens* relève d'une *conquête*. Le droit romain par exemple, « classait les esclaves parmi les biens et non parmi les personnes » (Burgat, 2018, p. 52). Le (pseudo) universalisme humaniste comme objet de revendication n'a pas toujours été à l'agenda des luttes sociales. Le slogan humaniste « on est tous humains ! », s'il fait aujourd'hui figure de *credo universaliste* pour la plupart des luttes, n'aurait pas, il y a encore quelques siècles, bénéficié de l'aura de bon sens qu'on lui attribue généralement de nos jours.

Florence Burgat appuie sa réflexion sur l'examen des similitudes entre le statut de l'esclave (aussi bien dans l'Antiquité gréco-romaine que dans le code noir français) et celui de l'animal domestique en France de nos jours. La philosophe pose comme constat premier que ces statuts se rejoignent dans ce qu'ils concernent des « individus dont la fin propre et les intérêts sont détournés au profit d'un autre » (p. 17). Esclaves et animaux sont considérés comme des choses « Mancipables », c'est-à-dire

celles sur lesquelles une « prise en main » peut s'appliquer. L'acte de saisir exprime par excellence la puissance du propriétaire sur le bien dont, véritablement, il s'empare ; il manifeste ainsi *la différence fondamentale de statut* qui le sépare de sa propriété. (p. 58 ; nous soulignons)

C'est à la lettre que l'esclave est le bien d'un autre, corps et âme pourrait-on dire ; ce qu'il a de plus propre devient le propre du maître. Cette condition est aussi celle des animaux de rente, dont la fin et les intérêts propres sont niés au profit de ceux que leur propriétaire leur impose. C'est dans cette résorption et dans ce transfert, au cours duquel le vouloir du maître devient la finalité de la chose, que tient toute appropriation. Les esclaves et les animaux domestiques ne s'appartiennent pas. (p. 66)

Les animaux domestiques sont donc, aujourd'hui encore, des propriétés<sup>25</sup>. Et être soumis-e au régime des biens a des conséquences matérielles bien réelles. De façon intéressante et analogue à la notion d'appropriation utilisée par Colette Guillaumin, Florence Burgat parle de *disponibilité* : « Qu'est-ce qu'être disponible ? C'est par définition pouvoir être saisi, occupé, marqué, façonné – traits caractéristiques de la prise de possession » (p. 70).

---

<sup>25</sup> Et ce en dépit d'une récente modification de l'article 515-14 du code civil français, par laquelle « les animaux sont maintenant définis par ce que qu'ils sont en eux-mêmes ("des êtres vivants doués de sensibilité") et non plus du point de vue de leur utilité ("des biens meubles") ; *mais le législateur fait comme si cette modification, en un sens considérable, ne changeait rien à l'affaire : ils sont soumis au régime des biens* » (Burgat, 2018, p. 40 ; nous soulignons).

S'approprier une chose n'a, au fond, pas d'autre signification que de rendre manifeste et évidente la grandeur de ma volonté par rapport à la chose, de montrer que celle-ci n'existe pas en soi et pour soi, qu'elle n'a pas de finalité propre. Cette manifestation consiste en ceci que je confère à la chose un but différent de celui qu'elle avait immédiatement. (p. 72)

Contrairement à Jocelyne Porcher qui se garde bien d'évoquer ce statut bien particulier et ses implications matérielles et subjectives, ou à la conception toute relativiste de Donna Haraway pour qui la propriété est une situation réciproque (« Si je possède un chien, mon chien me possède » (Haraway, 2010 [2003], p. 61), nous pensons que la position sociale de propriété n'est rien de moins qu'une position de subalterne :

- *Etre le bien d'un-e autre, c'est ne pas se posséder soi-même.* L'individu approprié a certes un corps qui lui est propre, mais « sur lequel il n'a aucun droit et qui ne lui donne aucun droit » (p. 69). L'entière individualité des approprié-e-s est absorbée dans le soin aux autres ou dans l'utilité pour ces autres : « tout entier soumis à la volonté du maître, l'esclave ne saurait donc sans contradiction servir autre chose que les intérêts du maître » (Burgat, 2018, p. 64). Détenus dans les élevages, les animaux sont en effet entièrement canalisés vers la transformation d'eux-mêmes en biens-marchandises : leur vie, leur nourriture, leur lieu de vie, leurs conditions d'existence et leur corps même sont consacrés à servir cette fin qui leur est extérieure. Au sein de l'élevage et par celui-ci, les animaux sont aussi bien des outils (de production) que des aliments, des produits, de la « matière transformable » (Burgat, 2017, p. 363).

- *Le fait d'appartenir à autrui implique une inexistence sociale et une incapacité juridique* : « dans tous les cas où les animaux sont victimes de catastrophes, leur statut de victimes n'est pas reconnu [...] Qu'ils brûlent, s'étouffent ou se noient, leur mort n'est pas la mort car leur existence est "pour un autre" » (p. 26). Des exemples frappants peuvent être trouvés dans les rubriques « faits divers » de certains journaux. Le 2 octobre 2017 par exemple, plus d'un million de poules mourraient, brûlées vives, lors de l'incendie d'un élevage de l'Indiana aux États-Unis. Un article de presse<sup>26</sup> relatant l'événement se conclut par l'affirmation suivante : « *no one was hurt during the fire* ». La journaliste n'a pas jugé opportun de considérer les animaux comme des « personnes sociales » ; ces événements sont davantage appréhendés sous l'angle des pertes économiques que sous l'angle de morts individuelles. Les « dommages » causés au bien le sont en fait *au propriétaire*, qui voit son bien abîmé ou détruit.
  
- Ce que ce statut de propriété entérine finalement, c'est *une appropriation et une instrumentalisation quasi-absolues et illimitées*<sup>27</sup>. Il organise et légitime les dispositifs matériels de pouvoir, permet les violences sur les corps, jusqu'à la mise à mort. Comme le souligne Florence Burgat, « le droit de propriété est caractérisé par le droit d'user et d'abuser de la chose » (p. 60), de la vendre, de la donner, de la détruire :

---

<sup>26</sup> « 1 Million Chickens Killed at Indiana Poultry Farm », AGWEB, 4 octobre 2017. Récupéré de [www.agweb.com/article/1-million-chickens-killed-at-indiana-poultry-farm-naa-ashley-davenport/](http://www.agweb.com/article/1-million-chickens-killed-at-indiana-poultry-farm-naa-ashley-davenport/) le 27 décembre 2018.

<sup>27</sup> Certaines restrictions à cette instrumentalisation absolue commencent à émerger dans le droit. Mais dans les faits cette restriction est bien faible ; « l'acception juridique de la cruauté envers les animaux ne doit en effet freiner aucune des finalités d'exploitation répertoriées (et elles sont nombreuses) » (Burgat, 2018, p. 86).

Cela signifie, premièrement, le droit d’user des animaux : de leur force, de leurs capacités (*usus*, le droit d’user d’une chose sans en percevoir les fruits) ; deuxièmement, le droit de jouir de leurs produits ou fruits (*fructus*), tels que la laine, le lait ou les oeufs, mais aussi la progéniture, encore appelée le croît ; troisièmement, le droit d’abuser de ce bien (*jus abutendi*, dit *abusus*), même si celui-ci, en l’occurrence l’animal, devait s’en trouver affecté ou détruit. Etre le bien d’un autre, c’est pouvoir être tué par cet autre. (Burgat, 2018, p. 84)

A travers ce statut de propriété, les animaux élevés forment un « groupe minoritaire », expression utilisée et défendue par Colette Guillaumin pour désigner une situation politiquement constituée (la *situation minoritaire*), une « infériorité socio-économique, socio-politique, coutumière et juridique », une situation de moindre pouvoir, de *non-disposition de sa propre personne* (Guillaumin, 1985). Nous retenons cette expression car elle offre « la possibilité de parler de certaines formes de rapports sociaux pour lesquels il n'existe pas par ailleurs de désignation satisfaisante » (p. 102). Elle permet, en outre, de renvoyer en creux au *groupe majoritaire* dont les membres bénéficient des privilèges matériels associés à la position de sujet, de propriétaire de soi et d’autres, mais aussi des privilèges épistémiques associés au statut de producteur d’un discours de vérité. Le majoritaire cesse dès lors de bénéficier d’une invisibilité propre à ce qui prétend représenter l’universel, le général et qui ne fait donc pas relief. Avec Guillaumin, nous gardons donc à l’esprit que « minorité, minoritaire, mineur expriment une relation » (p. 104) et non des communautés figées, réifiées, ou de simples considérations numériques.

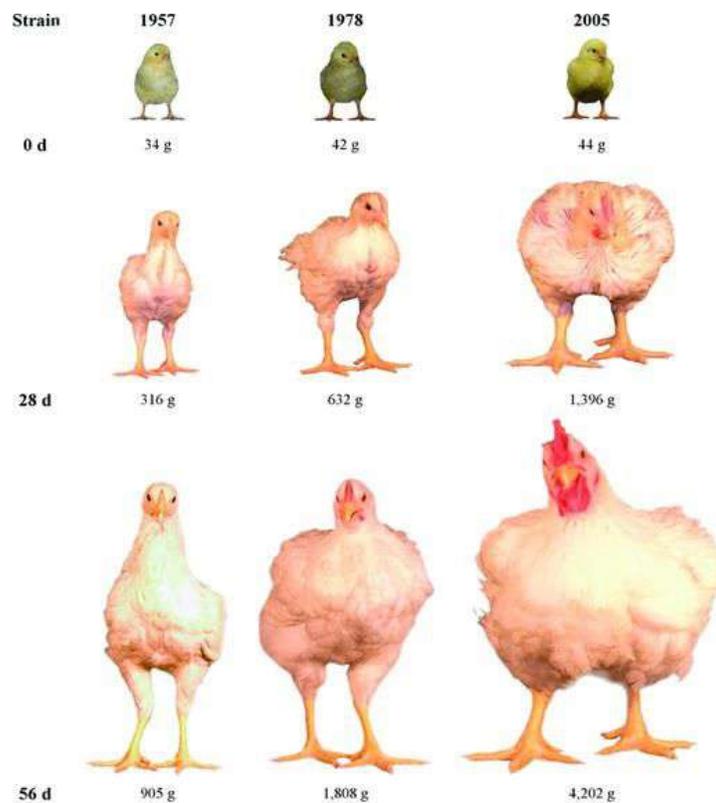
### 2.2.6 Servage, esclavage, sexage... élevage

De la même façon que c'est dans la lignée des notions d'esclavage et de servage que Colette Guillaumin élabore le néologisme de *sexage* évoqué plus tôt, nous proposons de pousser l'hypothèse selon laquelle les animaux d'élevage sont le produit d'un procès d'appropriation (de leur corps, *c'est-à-dire d'eux-mêmes*, et des produits de leur corps) spécifique. Cette appropriation se caractérise en ce qu'elle vise la manducation, qui est une forme singulièrement radicale de prise de pouvoir sur autrui. La philosophe Florence Burgat (2017) utilise ce terme de « manducation » pour désigner l'acte de manger, digérer puis déféquer autrui. Elle souligne au sujet des humain-e-s : « rien ne [leur] a si intimement appartenu que ce qui est devenu excrément » (2017, p. 365).

Si nous voulons comprendre ce qui se joue dans l'institution carnivore, nous ne saurions complètement passer sous silence le fait que manger, c'est anéantir d'une façon bien particulière : mastiquer, digérer, mais aussi rejeter sous forme d'excréments, convertir et réduire à des déchets de latrines. (p. 365)

Ce projet d'élevage qu'on leur impose pour faire d'eux des êtres consommables est celui de la construction de leur corps (Guillaumin, 2016), de leur marquage en vue de leur utilisation en tant que produits de consommation. Ce *devenir viande* n'est pas simplement d'ordre idéologique. Elle se fait par la sélection génétique (eugénisme), les mutilations diverses (castrations, écornage, meulage des dents, coupe des queues, etc. : autant de pratiques standards de l'industrie), également par le contrôle de l'environnement et l'optimisation de l'alimentation. Ces techniques d'*animalisation des corps* sont actuellement perfectionnées par la zootechnie mais le principe est aussi ancien que le processus même de domestication, fondé sur une sélection

phénotypique des individus. Ces rapports d'animalisation constitutifs de l'élevage produisent des corps hypertrophiés, hyper-productifs, mutilés, douloureux, viandisés : des corps faits (pour la production) de viande. Les « poulets de chair » par exemple, au terme de leurs quarante et quelques jours d'élevage, ressemblent bien plus à des *poulets rôtis pas encore morts* qu'à de jeunes oiseaux, qu'ils sont encore pourtant : poitrines et cuisses hypertrophiées, rendus incapables de se mouvoir avec aisance en raison de leur masse musculaire encombrante, envahis par ce qui est *déjà de la viande* avant même leur mise à mort. Ces animaux sont le fruit d'une sélection génétique qui, en quelques décennies, a multiplié leur vitesse de croissance par quatre (Zuidhof, Schneider, Carney, Korver et Robinson, 2014).



©2014 Poultry Science Association Inc.

Figure 2.1 - Évolution du taux de croissance des « poulets de chair » depuis 1957

Le secteur de la viande de poulet dans l'UE utilise des poulets de chair à croissance rapide. Ces poulets de chair atteignent l'objectif de 2 à 2,5 kg de poids vif en plus ou moins 35 à 45 jours. [...] La sélection génétique des poulets de chair a considérablement changé au cours des 50 dernières années. En particulier, le rythme de croissance des poulets de chair commerciaux a fortement augmenté. Aujourd'hui, les poulets de chair standards atteignent 1,5 kg de poids corporel en moins de 30 jours, alors qu'il en fallait 120 dans les années 1950. (Commission européenne, 2016)

Par l'élevage, les animaux d'élevage deviennent donc concrètement, visuellement de la « viande sur pattes ». Massifiés, désindividualisés, on parle alors de ces animaux comme de substances : « du » poulet plutôt qu'un poulet, « du » poisson plutôt qu'un poisson, etc. En raison de cette viandisation, le lien de causalité peut basculer : un glissement est induit entre ce constat établi que les animaux sont *faits* pour la production de viande, c'est-à-dire optimisés et construits en fonction de ce but par le processus d'animalisation dont nous venons de parler, et l'idée que les animaux sont faits *pour* la production de viande, mais cette fois dans le sens où ça serait leur fonction, leur vocation<sup>28</sup>. Mais comme le rappelle Florence Burgat (2018), « il n'y a pas de différence originellement inscrite dans la nature des choses de sorte que certaines seraient naturellement destinées à devenir le bien d'un autre » (p. 68). Il s'agit ainsi d'exclure toute théorie explicative de la viandisation qui serait fondée sur l'idée d'un quelconque *déterminisme endogène* au sens de Guillaumin (1977). Les causes de l'appropriation des animaux ne sont pas à rechercher dans ce que *sont* les animaux.

---

<sup>28</sup> Nous retrouvons ce retournement de causalité dans certaines blagues anti-véganes : « Mais si ce n'est pas normal ou naturel de manger les animaux, alors pourquoi sont-ils faits de viande ? » ou « alors pourquoi sont-ils si délicieux ? »

Si ce qui est énoncé sous le terme « naturel » est la pure matérialité des objets impliqués, alors rien de moins naturel que les groupes en question qui, précisément, sont constitués PAR un type précis de relation : la relation de pouvoir, relation qui les constitue en choses (à la fois destinés à et mécaniquement orientés), mais bien qui les *constitue* puisqu'ils n'existent comme choses *que* dans ce rapport. Ce sont les rapports sociaux où ils sont engagés (l'esclavage, le mariage, le travail immigré...) qui les fabriquent tels à chaque instant ; en dehors de ces rapports ils n'existent pas, *ils ne peuvent même pas être imaginés*. Ils ne sont *pas* des données de la nature, mais bien des données naturalisées des rapports sociaux. (Guillaumin, 1977 ; souligné dans le texte)

De la même façon que ce n'est pas la couleur de la peau qui est la cause de l'esclavage, ni l'anatomie qui entraîne le statut subordonné des femmes<sup>29</sup>, il nous faut questionner l'idée que les animaux seraient *faits de viande*, qu'ils porteraient en eux, du fait de ce *déterminisme endogène*, les causes de leur mise en élevage. C'est justement cette idéologie de la *viandisation* que nous analyserons dans la suite de ce mémoire, par l'observation de contenus publicitaires pour des produits issus de l'élevage. Notre hypothèse est que les rapports sociaux d'élevage que nous venons de décrire ont des effets repérables sur les productions linguistiques et visuelles, qu'ils engendrent un *système de signification*. C'est cette marque idéologique du rapport d'appropriation qu'est l'élevage que nous allons maintenant tenter de débusquer. Plus précisément encore, et dans la lignée de notre cadre théorique matérialiste, nous nous attendons à ce que la transformation matérielle, concrète en viande dans le processus d'élevage *produise une transformation idéologique des animaux en choses, leur réification mentale*. Car en effet, l'enjeu commun aux différents rapports d'appropriation est de « conserver *en pratique* mais aussi de légitimer *en croyance* » la mainmise sur les corps appropriés (Guillaumin, 1984, p. 73 ; souligné dans le texte). Voyons donc ce qu'il en est au sujet de l'élevage.

---

<sup>29</sup> « Aucune nature immanente à une « race » ou un « sexe » ne justifie la soumission de ceux qui sont assignés à ces deux catégories. » (Naudier et Soriano, 2010, p. 206)

## CHAPITRE III

### MÉTHODOLOGIE

Quelles sont les différentes facettes linguistiques et sémantiques que prend l'idéologie accompagnant et légitimant l'institution de l'élevage ? Existe-t-il une expression linguistique et iconique du rapport d'animalisation ?

#### 3.1 Choix du matériau

Pour répondre à ces questions, nous avons choisi comme matériau d'observation la publicité. Le discours publicitaire nous paraît intéressant à observer dans la mesure où il reflète les schémas mentaux implicites (invisibles mais approuvés, naturalisés) du sens commun. Il est un « miroir » de la société et des rapports sociaux y prenant place, reflète certaines normes et valeurs de la société dans laquelle elle s'inscrit. La publicité, sans être omnipotente, exerce également une pression normative sur les goûts, les aspirations et les pratiques des individus. A l'instar d'autres matériaux tels que les manuels scolaires, il s'agit d'un contenu *public*, à la fois *agent* et *vitrine* de significations sociales partagées (Oozeerally et Hookoomsing, 2017). Observer ce *langage commun* peut agir comme un révélateur de sens social<sup>30</sup>. La publicité ne peut

---

<sup>30</sup> « Les historiens et les archéologues découvriront un jour que les annonces de notre époque constituent le reflet quotidien le plus riche et le plus fidèle qu'une société n'ait jamais donné de toutes les gammes de ses activités. Les hiéroglyphes égyptiens viennent loin derrière à cet égard. » (McLuhan, 1977 [1964], p. 268)

donc être réduite à un simple transfert d'information ; elle est à appréhender comme un contenu produit par des acteurs socialement situés, engagés dans des rapports spécifiques et animés par des motivations particulières. Comme le souligne la sociologue Valérie Sacriste (2001) :

La publicité n'est pas une seule et simple information économique, assurant un unique lien fonctionnel mais aussi un miroir social, exerçant une fonction normative en tant qu'elle est un lieu d'exposition du monde, des cultures, des modes de vies, des statuts, des pôles, des stéréotypes, des façons de penser et de se comporter. Cette fonction sociale est implicite, s'exerçant par dérive de sa fonction première. Le mécanisme en est simple : cherchant à vendre, la publicité cherche à plaire : pour plaire, elle tente de se caler aux représentations, tendances et modes sociales, aux désirs et aspirations des individus. Ainsi, elle reflète la réalité sociale, une réalité qui n'est pas un diagnostic objectif, mais une typification de ce que les individus pensent et comment ils se représentent le monde.

Tout n'est pas permis en matière de publicité. Les contenus publicitaires sont soumis à des règlements et restrictions visant, entre autres, à éviter la tromperie des consommateurs et consommatrices. Soulignons ainsi qu'il existe en France une instance de contrôle des contenus publicitaires, le Jury de Déontologie Publicitaire (JDP). Associé à l'Autorité de Régulation Professionnelle de la Publicité (ARPP), le Jury de Déontologie Publicitaire « a pour mission de se prononcer sur le respect des principes déontologiques dans les messages publicitaires diffusés. Il peut être saisi par toute personne morale ou physique »<sup>31</sup>. Il est donc à la fois un « observatoire de la façon dont le public reçoit la publicité mais aussi des évolutions sociales »<sup>32</sup>. L'existence de cette instance de contrôle, de même que la mise sur pied du Conseil

---

<sup>31</sup> Le règlement intérieur du Jury de Déontologie Publicitaire est disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://www.jdp-pub.org/statuts-et-ri/> (consulté le 27 décembre 2018).

<sup>32</sup> Extrait d'un entretien datant du 31 mai 2016 avec l'ex-présidente du JDP, Valérie Michel-Amsellem : <https://www.jdp-pub.org/actualite/entretien-avec-la-presidente-du-jdp-valerie-michel-amsellem/> (consulté le 27 décembre 2018).

Paritaire de la Publicité (CPP) et du Conseil de l'Ethique Publicitaire (CEP), autres instances de l'ARPP, témoignent du fait que les contenus publicitaires sont dynamiques, évolutifs, à la fois influences et reflets des opinions et préoccupations sociétales.

Notre corpus est constitué de contenus publicitaires pour des produits issus de l'élevage ayant fait l'objet d'un affichage public en France entre le 1er janvier 2015 et le 1er janvier 2018. Par le biais d'un accès à la base de données publicitaires AdScope de l'agence d'études marketing Kantar Media, nous avons appliqué les critères de recherche suivants :

- Secteur : alimentation, toutes les gammes de produits issus de l'élevage<sup>33</sup> ;
- Date de diffusion : du 1er janvier 2015 au 1er janvier 2018 ;
- Média de diffusion : affichage.

Nous avons abouti à une liste de 279 résultats. Nous avons choisi d'écarter les variations proches autour d'un même contenu publicitaire pour ne garder que les *masters* (versions de référence avant déclinaisons), soit un corpus final de 139 publicités. L'intégralité de notre corpus peut être retrouvé en annexe du présent travail (voir Annexe A).

---

<sup>33</sup> Plus précisément, voici les six classes alimentaires retenues : produits laitiers, produits de la mer, viande/charcuterie/salaisons, volailles et lapins, foie gras, saumon fumé/caviar.

### 3.2 Analyse sémantique des contenus publicitaires

La publicité se prête particulièrement bien à l'analyse sémantique. En tant que contenu visuel conçu pour une saisie immédiate de sens, elle constitue le lieu privilégié d'une rhétorique se fondant largement sur le recours aux signes, aux symboles, au jeu constant entre connotations et dénotations. Roland Barthes, dans son article fondateur « Rhétorique de l'image » (1964) fait ainsi la remarque suivante :

En publicité, la signification de l'image est assurément intentionnelle : ce sont certains attributs du produit qui forment *a priori* les signifiés du message publicitaire et ces signifiés doivent être transmis aussi clairement que possible ; si l'image contient des signes, on est donc certain qu'en publicité ces signes sont pleins, formés en vue de la meilleure lecture : l'image publicitaire est franche, ou du moins emphatique. (p. 40)

Pendant longtemps toutefois, le contenu en lui-même des publicités n'a que peu retenu l'attention des sociologues. C'est à l'initiative d'autres branches des sciences sociales (principalement la linguistique et la philosophie) qu'un intérêt pour ce type de média se développe, à partir des années 1960. Roland Barthes (1964, 1966) est ainsi le premier à proposer une approche sémantique de l'image publicitaire (il inaugure ce projet par l'analyse d'une publicité Panzani en 1964), suivi par Péninou (1966, 1968, 1969), Durand (1968, 1969) ou encore Floch (1981, 2002 [1990]). À partir des années 1980, les contenus publicitaires font l'objet d'une attention particulière de la part de la recherche féministe (Sauvageot, 1987), qui y voit un lieu de représentations explicites des rôles genrés stéréotypés :

Les travaux d'inspiration féministes, qui se sont intéressés à la publicité en tant que manifestation de la domination masculine, ont eu une importance

capitale dans l'ouverture de ce domaine de recherche. Aujourd'hui encore, ils représentent la moitié des études, universitaires ou non, qui lui sont consacrées. (Perret, 2003, p. 152)

Ces auteures féministes et leurs travaux mettent à notre disposition des éléments précieux pour notre démarche d'observation. Il s'agit de démarches descriptives et interprétatives (qui est représenté ? faisant quoi ? à quelle fréquence ? sous quel registre ? etc.). Pour l'analyse de notre corpus de publicités, nous avons donc porté attention aussi bien à la dimension écrite (sémantique) qu'à la dimension visuelle (iconographique) :

- Champs lexicaux, formules rhétoriques, connotations du nom et slogans des marque, termes utilisés pour parler des animaux (ou au contraire les omettre), associations et connotations.
- Couleurs, images et photos, agencement général, présence ou absence de figures animales, présence ou absence du produit final, symboles, ambiances, labels.

Notre démarche se veut qualitative. Il s'agit d'observer tout ce qui relève de la sémantique, de *ce qui est signifié*. C'est un *univers de sens* que nous tentons ici de révéler. L'étude de ces tendances langagières et représentations est motivée par notre ambition de « saisir les implicites des discours pour découvrir “ce qui est latent” » (Naudier et Soriano, 2010, p. 202), pour dégager du sens et déterminer si, et selon quelles modalités, ces contenus entretiennent des biais naturalistes au sujet des rapports sociaux d'élevage et de la variable espèce. Pour faciliter l'analyse de ces contenus, nous avons élaboré une typologie des grands types de rhétorique publispéciste, que nous détaillons plus loin.

Une attention est également portée aux conditions d'énonciation et de diffusion des contenus : les évolutions des représentations sont questionnées au regard du contexte social dans lequel elles s'inscrivent. Nous avons ainsi tenté de déterminer *quels liens ces productions idéologiques entretiennent avec la matérialité des rapports sociaux d'élevage*, au regard de ce que nous avons dit de ces rapports sociaux dans les chapitres précédents. En arrière-plan de notre réflexion se trouve ainsi une interrogation sur la relation entre structure sociale et système de pensée. Nous verrons en quoi la recherche de symptômes dans le langage et les représentations nous permet d'appuyer ou de nuancer nos hypothèses concernant la naturalisation des rapports sociaux d'élevage, de poser un diagnostic au sujet des structures sociales qui permettent et organisent la diffusion de ce type de contenus.

### 3.3 La sociolinguistique féministe

Nous trouvons des clés méthodologiques supplémentaires dans les analyses socio-linguistiques des féministes, en particulier d'inspiration matérialiste. Nous pensons tout d'abord évidemment à *L'idéologie raciste* (Guillaumin, 2002 [1972]), ouvrage de référence dans lequel Colette Guillaumin étudie un corpus d'articles de presse et met à jour différents mécanismes idéologico-discursifs de différenciation et de naturalisation des groupes minoritaires. Pour la sociologue, « il s'agit non de comptabiliser ou de classier ce que l'on connaîtrait avec certitude, mais de reconstituer le puzzle d'un sens » (p. 143), le *sens raciste*, dont il faut saisir la résonance, la logique sous-jacente et continue, la cohérence interne. Son investigation se fait par l'étude des formes langagières courantes, parmi lesquelles la connotation

(halo) et la qualification (désignation) pour l'analyse des mots ; le remplacement, la généralisation (globalisation), l'omission, la contiguïté des propositions et enfin la cécité logique (restriction) pour l'analyse des ensembles (de la forme) (2002, p. 148-151).

De la même façon que Colette Guillaumin choisit délibérément comme matériau de recherche un quotidien à diffusion nationale et au tirage le plus élevé – il présente l'avantage d'occuper une « position de référence » et reflète une « unité de la culture » et de signification<sup>34</sup> – notre intérêt pour les contenus publicitaires se justifie en ce qu'ils constituent un reflet privilégié du sens commun. Choisir ce terrain de la langue courante, non provoquée, plutôt que l'entretien, plus classique en sociologie, permet d'éviter une démarche contrôlée d'auto-censure (p. 144), de faire en sorte que la réflexivité sollicitée ne brise pas la spontanéité des propos. En effet, si Guillaumin accorde une importance à l'explicite du discours (à ce qui est dit volontairement), elle s'intéresse aussi et peut-être surtout à l'implicite, aux formes inconscientes, aux lapsus, aux oublis, à l'apparente banalité des formules langagières, qui sont pour elles autant d'indices, de « symptômes » (p. 141) : « Aucune conduite verbale ne relève du non-sens, de l'insignifiance ou du mensonge ; au contraire, l'apparence de l'insignifiance ou de l'erreur ou de la faute révèle une place majeure du sens » (p. 144). La langue « est d'abord significative d'un inconscient collectif, en l'occurrence un inconscient raciste qui ne se sait pas en tant que tel, mais que les mots trahissent » (Naudier et Soriano, 2010, p. 201). C'est ce *double niveau* (Guillaumin, 2002, p. 146), de l'explicite et de l'implicite, qui retient l'attention de la sociologue. Soulignons que Colette Guillaumin ne s'intéresse pas seulement au langage *écrit* ; elle porte également son attention critique au langage *parlé* (conversations entendues dans

---

<sup>34</sup> « La presse constitue un de ces lieux où se manifeste l'accord d'une culture, sa logique interne, ses contradictions, ses impératifs » (Annexe II de *L'idéologie raciste*, 2002 [1972], p. 232).

les lieux publics, dans les médias et les productions culturelles), aux « histoires drôles » et même au langage *corporel* (2002, p. 151-152).

Nous nous référons également à l'ouvrage *Sexisme & Sciences humaines. Pratique linguistique du rapport de sexage* (Michard et Ribéry, 2008 [1982]), dans lequel les auteures, linguistes de formation, observent de façon très précise (systématique, quantitative) les « dissymétries sémantiques » (p. 10) dans le traitement des catégories de sexe. Le corpus observé est constitué de trois textes scientifiques issus des sciences sociales (Bourdieu, 1977 ; Clastres, 1976 [1966] ; Godelier, 1978). Les auteures y repèrent un certain nombre de « constructions énonciatives différenciées » (p. 173), parmi lesquelles :

- un « effacement énonciatif » des femmes, qui y sont statistiquement moins souvent sujets syntaxiques ;
- une construction de la notion *homme* comme « animé agent, donc comme humain, [...] animé agent par excellence » (p. 184) par opposition à une construction de la notion *femme* en tant que *chose* (passive, contrainte, subissant : les femmes sont des « femmes de » davantage que des personnes entières et autonomes) ;
- une « identification de la société décrite au groupe de sexe mâle (jamais au groupe de sexe femelle de manière autonome) » (p. 177) ;
- un « consentement des dominées(és) énoncé comme obtenu sans contrainte des dominants » (p. 178) ;
- et de façon générale, une « même faiblesse d'analyse en ce qui concerne le rapport social entre femmes et hommes » (p. 179) : « les énonciations

concernant la relation de domination construisent les groupes comme autonomes et annulent donc la relation assertée » (p. 193).

Michard et Ribéry s'appuient sur les analyses des féministes matérialistes, et notamment de Colette Guillaumin, pour la mise en perspective sociologique de leurs observations linguistiques. Le coeur de leur travail est d'avoir pu repérer la marque linguistique de cette « relation sociale de propriété » (p. 176) qu'est le sexage, à savoir l'appropriation physique (matérielle) directe des membres de la classe des femmes par les membres de la classe des hommes et dont le mariage est l'expression légalisée. Les conclusions de Michard et Ribéry sont sans appel : les travaux scientifiques en sciences sociales ne sont pas épargnés par les représentations idéologiques androcentrées :

Dès qu'il s'agit des sexes, on peut remarquer dans toutes les disciplines l'aveuglement idéologique le plus complet d'esprits qui peuvent être fort rigoureux par ailleurs. [...] Dans l'ensemble des sciences humaines instituées, les sexes ne sont pas constitués en catégories opératoires rigoureusement construites. Les discours scientifiques ne font que reprendre à leur compte les représentations idéologiques les plus sexistes et ainsi contribuent pour une bonne part à leur (re)production. (p. 12-13)

Les textes issus de l'institution scientifique reprennent les notions 'femme' 'homme' telles qu'elles sont structurées par le rapport de pouvoir à l'oeuvre dans notre société, comme des données d'évidence et, qui plus est, en leur apportant une justification. (p. 185)

De même, dans l'ouvrage *Le sexe en linguistique : sémantique ou zoologie ?* (2001) qui s'inscrit dans la continuité du travail que nous venons de commenter, Claire Michard s'attache à « penser les sexes non comme des objets des sciences naturelles

(“zoologie”) mais comme des classes sociales construites par un rapport de pouvoir » et précise que « ce rapport de pouvoir concret a des effets idéologiques cognitifs et que les représentations mentales qu’il entraîne sont mises en forme par le langage » (Armengaud, 2003, p. 139). L’expression linguistique du sexage prend donc la forme suivante :

les traits de masculinité expriment des caractéristiques humaines, tandis que les traits de féminité expriment des caractéristiques de sous-humanité, d’animalité. [Les expressions observées] disent à la fois l’appartenance des femelles aux mâles de l’espèce (et non leur appartenance à l’espèce) et l’identification des mâles à l’espèce. [...] La représentation idéologico-sémantique des femmes que Claire Michard propose : /femelle de l’humain mâle/ traduit [...] l’expression sociologique « femelle objectivement appropriée et idéologiquement naturalisée ». (Armengaud, 2003, p. 141-143)

En nous appuyant sur notre élaboration théorique préalable de la situation d’élevage comme *situation minoritaire* caractérisée par l’appropriation, nous pensons mettre à profit ces travaux sur l’expression linguistique du rapport du sexage pour appuyer notre hypothèse de l’existence d’un même type de fonctionnement idéologico-discursif au sujet des rapports sociaux d’élevage. Michard et Ribéry elles-mêmes soulignent que « certains effets de sens observés pour la représentation discursive des sexes sont analogues à ceux produits pour d’autres référents inscrits dans une relation de dominance » (2008, p. 14). Plus explicitement encore, elles soulignent :

une certaine identité de fonctionnement exist[e] entre représentations idéologiques du rapport entre sexes et représentation du rapport entre classes : ce qui implique une *identité de fonctionnement idéologico-discursif pour tous les rapports de dominance à un moment donné* : la justification idéologique contemporaine par des natures intrinsèquement différentes entre dominées

(és) et dominants permet cette identité de fonctionnement. (p. 186 ; nous soulignons)

Enfin, remarquons que d'autres avant nous se sont engagées sur la voie d'une analyse de l'expression sociolinguistique des rapports humains/animaux. Nous pensons par exemple à l'article « Le poulpe qui existait pour être mangé : l'anthropocentrisme et le spécisme dans les manuels du cycle primaire mauricien » (Oozeerally et Hookoomsing, 2017) dans lequel les auteures élaborent une « réflexion épistémique et théorique autour d'une (socio)linguistique ouverte sur le non-humain » (p. 180). Cette étude consiste en une observation qualitative et quantitative de manuels scolaires complétée par des entretiens auprès d'élèves en première année de scolarité et d'enseignant-e-s stagiaires. L'objectif est d'obtenir des informations sur la façon dont ces deux publics parlent des animaux et se les représentent. Les auteures observent que la majorité des contenus des manuels scolaires adoptent une posture idéologique anthropocentriste et utilitaire « visant à concevoir le non-humain comme "commodité" » (2017, p. 179). Les animaux sont définis « exclusivement par rapport à leur utilité pour l'espèce humaine » (p. 200). Dans un manuel d'anglais par exemple, « le poulpe de Rodrigues "se présente" quasi-exclusivement comme un aliment et conseille même au lecteur de le manger "avec des épices" »<sup>35</sup> (2017, p. 179). Ces observations se confirment lors des entretiens avec les jeunes élèves, par lesquels Oozeerally et Hookoomsing remarquent que « les référents "vache" et "poule" sont automatiquement associés aux produits utiles pour les humains » (p. 200). Leur conclusion est la suivante :

Le discours utilisé dans le manuel est une vitrine du discours dominant en général, c'est-à-dire un discours anthropocentriste et spéciste, fondé sur une

---

<sup>35</sup> Il s'agit du poème suivant : « I am the Rodriguan octopus. I am famous and delicious. For many people, I am the best food. Because I taste good. Soft, tender and juicy, You can eat me spicy. »

conception dualiste-binaire visant à considérer les espèces non-humaines comme inférieures et principalement en termes de leur utilité pour les humains. (p. 206)

## CHAPITRE IV

### ANALYSE DE CORPUS

Nous avons donc observé 139 publicités pour des produits issus de l'élevage. Nous leur avons attribué des numéros selon leur ordre chronologique décroissant d'affichage dans l'espace public – du plus récent au plus ancien (voir Annexe A). Afin de faciliter notre analyse, nous avons identifié quatre classes typologiques non-exclusives (une publicité peut faire partie de plusieurs classes à la fois) : ambiance hédoniste et conviviale, hétérocarnisme, néocarnisme, viandisation. En sus du repérage de la distribution générale de ces classes à travers notre corpus, nous les illustrons à chaque fois par le recours à quelques exemples tirés de celui-ci, subjectivement choisis pour leur capacité à représenter la classe dont elles font partie.

Notre premier constat est que dans la majorité des publicités, le produit est totalement dissocié de son origine animale. Il n'est fait aucune mention de l'élevage et des animaux. L'accent est porté sur le produit fini : c'est un aliment et il est présenté comme tel par une emphase mise sur le goût, le plaisir, les vertus gustatives, les éventuelles vertus diététiques (ou virilisantes dans le cas de la viande). Ainsi, sur les 139 publicités, seules 40 font référence, de façon plus ou moins explicite, aux animaux élevés ou au processus d'élevage (ce qui équivaut à 29 % de notre corpus). Attardons-nous d'abord sur les cas majoritaires, dans lesquels aucune mention du processus d'élevage n'est repérable. Nous verrons ensuite que dans les cas où une

référence est présente, elle se fait selon une logique particulière de réification qui conjugue *viandisation* et *consentement*.

#### 4.1 Hédonisme et convivialité

Dans la mesure où ce sont des produits de consommation alimentaire qui sont mis en avant par les publicités de notre corpus, nous n'avons pas été surprise de constater que c'est une ambiance à connotation culinaire et hédoniste qui est soutenue au niveau sémantique, par l'utilisation de certains univers lexicaux : principalement ceux du plaisir et du goût. Ce champ lexical est mobilisé dans 53 publicités, ce qui correspond à 38 % de notre corpus. Comme indicateurs de ce registre hédoniste, nous avons sélectionné les mots suivants : goût, savourer, savoureux, saveurs, plaisir, gourmandise, bon, généreux, fondant, frais, régaler, extra, caractère, moelleux.



Figure 4.1 - Publicité 121 (Socopa)

Prenons pour exemple le cas de la publicité 121 ci-dessus. Il s'agit d'une publicité pour des « brochettes Tex Mex » déjà apprêtées, prêtes pour la cuisson, accompagnées de l'adjectif « bon ». Aucune référence à l'animal en tant qu'individu n'est présente. Cette évacuation se constate dans l'omission de toute figure animale, mais se fait également ressentir à travers le langage, à la fois par le slogan « c'est hachement bon » (détournement de l'expression « c'est vachement bon ») et par le fait d'utiliser le qualificatif culinaire et à connotation mexicaine *Tex Mex* plutôt qu'un qualificatif plus descriptif tel que « viande de boeuf ». L'absence animale est donc double : le référent « vache » disparaît à la fois du langage et des représentations visuelles. Ce phénomène renvoie à ce que la théoricienne féministe antispéciste Carol J. Adams a nommé *référent absent* :

Through butchering, animals become absent referents. Animals in name and body are made absent as animals for meat to exist. [...] Without animals there would be no meat eating, yet they are absent from the act of eating meat because they have been transformed into food. Animals are made absent through language that renames dead bodies before consumers participate in eating them. Our culture further mystifies the term “meat” with gastronomic language, so we do not conjure dead, butchered animals, but cuisine. Language thus contributes even further to animals' absences. [...] The absent referent permits us to forget about the animal as an independent entity; it also enables us to resist efforts to make animals present. (Adams, 1990, p. 66)

Toujours dans le cadre de cette ambiance positive et hédoniste, 31 publicités ont explicitement recours à l'univers de la détente, du bien-être et du réconfort, ce qui représente 22 % de notre corpus. Dans ces contenus, l'objectif n'est pas tant de mettre l'eau à la bouche que de créer une ambiance consensuelle et conviviale. Comme indicateurs de cet univers, nous retenons les termes suivants : douceur, tendre,

bonheur, doux, bonne nouvelle, plaisir d'être ensemble, généreux, partage, confiante, ensemble.



Figure 4.2 - Publicité 78 (Yoplait)

Nous trouvons dans cette classe des publicités ayant pour slogan « De fines tranches de bonheur » (Bigard, 121), « Ce soir plateau télé en famille » (Réghalal, 64), « Ce soir, offrez-vous 5 minutes de Pure Douceur » (Yoplait, 78), ou encore « Le plaisir d'être ensemble » (Danone, 91). Ce thème de la convivialité et du réconfort nous paraît particulièrement représenté dans les publicités pour les produits laitiers, notamment pour le yaourt. Ce produit semble représenter ce « petit plaisir que l'on s'offre à soi-même », plaisir simple, accessible, à la portée de tou-te-s.



Figure 4.3 - Publicité 91 (Danone)



Figure 4.4 - Publicité 64 (Réghalal)

## 4.2 Hétérocarnisme

Nous avons nommé *hétérocarnisme* la classe dans laquelle l'univers sémantique de la séduction, de l'amour, du coup de foudre, de la jouissance (souvent explicitement hétérocentrée) est utilisé. Celui-ci se retrouve dans 18 publicités : 13 % de notre corpus. Le registre symbolique mobilisé se fonde sur une appréhension genrée des produits carnés. La viande y est associée à la masculinité et à la force (comme dans la publicité 22 pour Charal : « Vivons fort »), à grand renfort de références phalliques et autres renvois plus ou moins explicites au coït hétérosexuel. La saucisse Morteau « se glisse partout » (publicité 76), « se mélange » à une salade (publicité 135), aliment *faible* culturellement associé à la féminité. L'écrivaine et activiste Élise Desaulniers, dans l'article « Les vrais mâles préfèrent la viande. Convergences du féminisme et de l'antispécisme »<sup>36</sup>, fait ainsi remarquer :

La viande est associée à la force physique : les hommes sont forts, les hommes doivent être forts ; les hommes ont besoin de viande. Dans la grande dichotomie patriarcale, la symbolique de la viande résonne avec des qualités typiquement masculines : le courage, la puissance sexuelle, la richesse et le prestige. L'entrecôte, c'est la nourriture de ceux qui ont atteint le penthouse de la chaîne alimentaire. À l'opposé, les légumes inspirent l'ennui, la passivité. Végéter, c'est vivre de façon inerte, sans volonté.

Si l'identité masculine est associée aux côtes levées, les femmes, elles, sont du côté des légumes en papillote. Au 19<sup>e</sup> siècle, Hegel écrivait d'ailleurs que « la différence qu'il y a entre l'homme et la femme est celle qu'il y a entre l'animal et la plante. L'animal correspond davantage au tempérament masculin, la plante davantage à celui de la femme. Car la femme a davantage un développement paisible, dont le principe est l'unité indéterminée de la sensibilité »

---

<sup>36</sup> Elise Desaulniers (2014), « Les vrais mâles préfèrent la viande. Convergences du féminisme et de l'antispécisme », *Françoise Stéréo*. [Revue en ligne]

La publicité 57 (Saint Agaune) joue également avec les connotations hétérosexuelles : le slogan « Il faut être une sainte pour lui résister » laisse entendre que de la masculinité (ici représentée par le saucisson carné) émane un pouvoir d'emprise inéluctable sur les femmes.



Figure 4.5 - Publicité 76 (Morteau)



Figure 4.6 - Publicité 57 (Saint Agaune)

### 4.3 Néocarnisme

Le terme néocarnisme nous vient de la psychologue sociale Mélanie Joy (2012) et désigne la réponse défensive (le *backlash*) des producteurs et défenseurs de la viande, suscitée par la montée en puissance des critiques animalistes et écologistes de l'élevage. Le néocarnisme fait référence aux discours de re-légitimation des pratiques d'élevage (responsables), de valorisation de l'origine (française) et de la qualité des produits. Pour reprendre la terminologie de Joy (2011 [2009]), l'accent est mis sur les « 4N » (normal, naturel, nécessaire, *nice*) permettant d'inscrire dans l'ordre des choses la consommation de produits issus de l'exploitation animale. L'enjeu du néocarnisme est de redonner confiance dans ces produits, de tempérer l'éventuelle dissonance cognitive<sup>37</sup> qui pourrait émerger à leur sujet. L'univers de l'authenticité, du patrimoine, de la tradition et du terroir est présent dans 22 contenus (c'est-à-dire 16 % de notre corpus). Dans le même esprit, l'accent porté sur l'origine française concerne 17 contenus (12 % de notre corpus). Quant à la rhétorique du naturel, du pur, du sain, nous la retrouvons dans 17 contenus également (12 % de notre corpus). Enfin, les bonnes pratiques d'élevage sont explicitement mises en avant dans 10 contenus, ce qui équivaut à 7 % de notre corpus.

Nous premier exemple représentatif de cette classe est la publicité 115 (de la marque Bigard), qui a pour slogan « La tradition a du goût ». Nous pouvons apercevoir en arrière-plan un petit village français typique, avec son clocher d'église. La table en bois, la serviette de table à motif traditionnel et le pot de moutarde viennent

---

<sup>37</sup> La théorie de la dissonance cognitive nous vient du psychologue Leon Festinger (1957) et fait référence aux états d'inconfort, de tension cognitive ressentis par un individu lorsque ses croyances, valeurs et idées entrent en contradiction avec ses attitudes et comportements. Appliquée à notre sujet, la dissonance cognitive a été nommée *paradoxe de la viande* : « ne pas vouloir de mal aux animaux et cependant s'en nourrir » (Reus, 2012).

parachever cette mise en scène à la tonalité locale, rassurante et familière. L'image renvoyée est celle d'un produit « bien de chez nous ».



Figure 4.7 - Publicité 115 (Bigard)

La publicité 11 (Pavillon France) a elle pour slogan : « Il est frais mon poisson. Elle est française ma filière ». Ici, l'origine fièrement revendiquée est sans ambiguïté un gage de qualité. Le ton strictement descriptif permet de véhiculer une impression d'évidence, de factualité indéniable, comme deux prémisses logiques qui s'enchaînent selon l'idée que *si le poisson est frais, c'est que la filière est française*.



Figure 4.8 - Publicité 11 (Pavillon France)

Enfin, dans la publicité 88 (Challans), qui met en scène un « volailler passionné », nous pouvons remarquer que s'il est fait référence aux animaux de façon indirecte, par l'article défini « les » (« Le premier qui me parle de *les* rationner en céréales... »), c'est bel et bien un poulet *rôti* qui trône dans le quart inférieur de l'affiche. Comme dans l'essentiel des publicités que nous avons vues jusqu'ici, c'est un aliment bien plus qu'un individu qui est représenté visuellement ; les deux sont finalement évoqués comme les deux faces d'une même médaille, comme deux étapes qui se succèdent spontanément dans le processus d'élevage. Voilà qui nous amène à la deuxième grande classe de notre corpus, classe qui regroupe les contenus publispécistes faisant explicitement référence aux animaux.



Figure 4.9 - Publicité 88 (Challans)

#### 4.4 Viandisation

De quelle façon les animaux sont-ils représentés, dans les cas où il est fait référence à eux ? Comme nous l'avons dit plus haut, 40 publicités sur 139 mentionnent, de façon plus ou moins directe, les animaux ou le processus d'élevage (ce qui représente un peu plus d'un quart de notre corpus : 29 %). L'observation de ces 40 publicités nous a permis de voir que cette référence se fait toutefois au prix d'une *assimilation (ou confusion volontaire, entretenue) entre individu et produit*. Si l'animal est représenté, évoqué ou suggéré, c'est uniquement dans la mesure où il est immédiatement réduit, confondu avec le produit de consommation. Quatre publicités utilisant ce type

d'assimilation entre individu et produit ont particulièrement retenu notre attention. Arrêtons-nous dans un premier temps sur le « jambon bien élevé » de la marque Brocéliande (publicité 95) et sur la « vache à boire » de la marque Michel et Augustin (publicité 19).



Figure 4.10 - Publicité 95 (Brocéliande)

Le slogan « Le jambon bien élevé » est symptomatique de cet emmêlement individu-produit. La publicité Brocéliande joue en effet sur une assimilation entre individu-cochon et produit-jambon, pour produire des objets mi-individus, mi-consommables : l'*individu-jambon* devient indistinguable du *produit-cochon*. Qui, quoi est élevé ? La confusion permet de faire mention des vertueuses pratiques d'élevage, sans toutefois trop porter l'attention sur l'animal pré-transformation. C'est une rhétorique très similaire que nous avons retrouvée dans la publicité 125 (Le Gaulois). Le slogan « Le poulet le plus rapide du monde est français. 4 min micro-ondes » nourrit en effet une confusion entre *un* poulet (l'animal) et *du* poulet (le produit de consommation, ici décrit comme un « filet minute »).



Figure 4.11 - Publicité 19 (Michel et Augustin)



Figure 4.12 - Publicité 125 (Le Gaulois)

Notre dernier exemple (Socopa, 101) entérine encore davantage ce processus de viandisation. Nous pouvons y voir une silhouette de vache sur laquelle a été dessinée en pointillés les découpes bouchères des morceaux à cuisiner, avec en légende le terme « rumsteck ». Placé devant ce dessin de vache entière mais fragmentée est disposée une assiette fumante de viande. L'individu s'efface pour laisser place à la *race à viande*, au corps appropriable, fractionné, façonné par les rapports sociaux d'élevage.



Figure 4.13 - Publicité 101 (Socopa)

Cette deuxième grande classe typologique est donc celle de la présence de l'animal *en tant que produit*. En opposition à la première classe qui était celle de l'animal comme référent absent, et en référence à notre théorisation préalable de la *différence* en tant que processus de mise en minorité, nous proposons de considérer cette deuxième classe comme celle de l'animal comme *différent présent* : représenté certes, mais en tant que corps minorisé, approprié, disponible.

Tableau 4.1 - Résumé typologique du corpus publispéciste

<b>RÉFÉRENT ABSENT</b>	Ambiance hédoniste et consensuelle	Plaisir et goût	38 %
		Détente et convivialité	22 %
	Hétérocarnisme		13 %
	Néocarnisme		16 %
<b>DIFFÉRENT PRÉSENT</b>	Viandisation		29 %

## CHAPITRE V

### DISCUSSION DES RÉSULTATS

#### 5.1 Des individus faits de viande et « démentalisés »

Dans plus d'un quart des publicités que nous avons observées, les animaux d'élevage sont « viandisés », c'est-à-dire représentés comme étant *toujours déjà de la viande* (Burgat, 2015). S'ils sont représentés encore entiers et vivants, ils sont alors appréhendés comme de la *viande pas encore morte*. Animaux et viande y sont confondus, assimilés ; la viande acquérant parfois même une autonomie (et une prévalence) vis-à-vis de l'animal. C'est notamment le cas lorsque l'animal en tant qu'individu disparaît complètement des représentations et du langage<sup>38</sup>. La saillance du produit va alors de paire avec l'effacement de l'individu : réifiés, assimilés à des choses, les animaux d'élevage « disparaissent au profit de ce que l'on tire d'eux » (Burgat, 2018, p. 24), c'est-à-dire de la chair, des denrées consommables. Par cette identification totale entre l'animal et le produit carné, l'idée véhiculée est que les animaux sont naturellement « faits de viande » et que cette viande ne demande qu'à être abattue pour être « récoltée ». Comme Claire Michard l'a souligné à propos de

---

<sup>38</sup> Symptomatique de cette disparition totale de l'animal en tant qu'individu, l'ethnologue et anthropologue Jean-Pierre Digard affirme la chose suivante : « Sauf peut-être aux lointaines origines de l'espèce, il y a entre 5 et 7 millions d'années, *nous n'avons jamais mangé des animaux*, ni même des cadavres d'animaux, *mais de la viande*, c'est-à-dire certains morceaux, de certains animaux, préparés d'une manière particulière. » Récupéré le 29 décembre 2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=twIyeLOI5bg>.

l'expression linguistique du rapport de sexage, « le processus idéologique, intrinsèque au rapport d'appropriation, transforme un trait physique, de partie du corps (avoir un sexe) en tout de l'être (être sexe) » (Armengaud, 2003, p. 143). Dans le cas des animaux élevés, le processus matériel et idéologique de viandisation transforme le trait physique *avoir de la chair, produire du lait ou pondre des oeufs en tout et finalité* de l'être : *être* de la viande (de la chair à saucisse), une vache *à lait*, une poule *pondeuse*<sup>39</sup>... A travers l'élevage, « la vie animale se réduit à un ensemble de fonctions organiques envisagées d'un point de vue mécaniste, confortant ainsi l'idée que les êtres dits de nature sont *destinés à la saisie* » (Burgat, 2018, p. 73 ; nous soulignons). Cette viandisation observée dans notre corpus publistéciste vient confirmer notre hypothèse selon laquelle la façon dont nous parlons des (ou occultons les) animaux *reflète et donne du sens aux rapports d'appropriation* que nous leur imposons. En effet nous l'avons vu, les animaux d'élevage sont juridiquement soumis au régime des biens et matériellement traités comme tels. Ce sont des propriétés, des choses « consommables, c'est-à-dire dont l'usage implique la destruction » (Burgat, 2018, p. 84). Nos observations viennent ainsi en appui à la thèse matérialiste de Colette Guillaumin, pour qui « l'effet idéologique n'est nullement une catégorie empirique autonome, il est la forme mentale que prennent certains rapports sociaux déterminés ; le fait et l'effet idéologique sont les deux faces d'un même phénomène » (1978a, p. 8). Dans le rapport d'appropriation, le propriétaire perçoit les approprié-e-s comme différents par nature, comme étant *naturellement faits pour* tel ou telle chose, cette chose étant la position sociale à laquelle ils ou elles ont été assigné-e-s :

---

<sup>39</sup> On pensera d'ailleurs à l'un des slogans accompagnant la campagne d'information « Race à viande : plus on les connaît, plus on les aime » lancée il y a quelques années par l'Association Nationale Interprofessionnelle du Bétail et des Viandes en France (INTERBEV) : « Ceci n'est pas une vache. C'est une Parthenaise élevée dans les Deux-Sèvres près de Bressuire ».

Le fait d'être traitée matériellement comme une chose fait que vous êtes aussi dans le domaine mental considérée comme une chose. De plus, une vue très utilitariste (une vue qui considère en vous l'outil) est associée à l'appropriation : un objet est toujours à sa place et ce à quoi il sert, il y servira toujours. C'est sa nature. (Guillaumin, 1978b, p. 5)

La position dominante conduit à voir les appropriés comme de la matière, et une matière pourvue de diverses caractéristiques spontanées. [...] L'aspect idéologique du conflit pratique, entre dominants et dominés, entre appropriateurs et appropriés, porte justement sur la conscience. Les dominants en général nient la conscience des appropriés et la leur dénie justement pour autant qu'ils les tiennent pour des choses. (Guillaumin, 1978b, p. 9)

Ces rapports utilitaires d'animalisation que nous imposons aux autres animaux produisent du *déni* concernant leur conscience, le fait qu'ils ont une expérience subjective du monde, le fait que ce sont des sujets à part entière. L'animal élevé est élevé *dans le but d'être tué et mangé* ; tout entier défini à travers ce but, « il disparaît comme être singulier ayant sa propre fin » (Burgat, 2018, p. 67), ne peut tout simplement pas émerger dans l'esprit en tant qu'individu porteur d'intérêts propres.

Cette réification finit par modifier en retour notre conception ontologique des animaux. S'ils sont légalement traités comme des choses, c'est qu'ils sont probablement des choses, en vient-on à penser, et que toute autre vue est le fruit de l'anthropomorphisme. (Burgat, 2018, p. 24)

Ce que nous proposons d'appeler *publispécisme*<sup>40</sup> constitue ainsi un outil au service de la *mentaphobie*, cette « peur de reconnaître la pensée de celui dont on ne veut pas qu'il devienne "autrui", et qu'on veut assimilable à une chose » (Chauvet, 2016 [2014]). Des études en psychologie sociale (Loughnan, Haslam et Bastian, 2010 ;

---

<sup>40</sup> En référence au terme *publisexisme*, utilisé dès 2001 en France par le CCP (Collectif Contre le Publisexisme) pour dénoncer la façon dont les femmes sont représentées dans les contenus publicitaires. Voir : <http://publisexisme.samizdat.net/> (consulté le 4 janvier 2019).

2014 ; Bratanova, Loughnan et Bastian, 2011 ; Bastian, Loughnan, Haslam et Radke, 2012) viennent confirmer que plus une espèce animale est appréhendée sous un angle utilitaire (par exemple, pour son potentiel gustatif), moins nous reconnaissons aux individus qui la composent des capacités cognitives développées ou la simple capacité à pouvoir ressentir la souffrance. Ce mécanisme permet de soulager la dissonance cognitive propre au paradoxe de la viande : « Many people like eating meat, but most are reluctant to harm things that have minds. [...] this dissonance motivates people to deny minds to animals » (Bastian, Loughnan, Haslam et Radke, 2012). Pour le dire autrement, nous « démentalisons » (Gibert, 2015, p. 122) celles et ceux que nous utilisons.

Meat-eaters may resolve the tension between positive attitudes towards both meat and animals by reducing the extent to which they afford animals moral status or worth. If animals lack moral status, then killing them is not a moral issue, and eating meat is not morally problematic. Psychological research makes it clear that people draw the boundaries of moral concern in a motivated, rather than an absolute, fashion.<sup>41</sup> (Loughnan, Haslam et Bastian, 2010, p. 157)

Categorization shapes the ways in which meat animals are perceived. People generally care about animals, however, when an animal is considered food its capacity to suffer is reduced, diminishing our moral concern.<sup>42</sup> (Bratanova, Loughnan et Bastian, 2011, p. 196)

---

<sup>41</sup> « Les mangeurs de viande peuvent être amenés à résoudre le paradoxe de la viande en limitant le statut ou la valeur morale des animaux. Si les animaux n'ont pas de statut moral, alors les tuer n'est pas un problème moral, et manger de la viande n'est pas moralement problématique. La recherche en psychologie montre clairement que les gens tracent les limites de leur préoccupation morale de façon intéressée plutôt que neutre, absolue. » [nous traduisons]

<sup>42</sup> « La catégorisation façonne la façon dont les animaux de boucherie sont perçus. Les gens se soucient généralement des animaux, mais lorsqu'un animal est considéré comme de la nourriture, notre perception de sa capacité à souffrir est réduite, ce qui diminue également notre préoccupation morale à son égard. » [nous traduisons]

## 5.2 Rhétorique de la disponibilité et du consentement par défaut

Cette négation de la subjectivité des animaux se traduit idéologiquement par des motifs récurrents qui alimentent l'imaginaire spéciste. Parmi ces motifs nous trouvons le consentement imputé aux animaux non-humains soumis aux rapports sociaux d'élevage, mis en images dans les représentations de type *suicide food*<sup>43</sup>. La *suicide food* consiste à dépeindre les animaux comme parties-prenantes de leur exploitation : tout-sourire, ils s'assaisonnent et se découpent eux-mêmes, adoptent des positions aguicheuses, s'offrent à la consommation, jouent un rôle quelconque dans le processus qui les transforme en choses. Ils sont mis en scène de telle façon qu'ils incarnent le rôle que l'on attend d'eux, celui d'animaux élevés à des fins alimentaires. Avec la *suicide food*, qui se situe dans la continuité logique de la viandisation, les animaux d'élevage sont des corps apprêtés, disponibles, consentants par défaut. Nous pourrions penser que parce qu'ils sont représentés comme souhaitant quelque chose, en l'occurrence être mangés, ils sont des sujets actifs ; mais nous pensons plutôt que *ce souhait d'être mangé est une construction intéressée* qui contribue à une représentation des animaux élevés comme objets passifs car *socialement absents, silencieux, transparents* (Naudier et Soriano, 2010, p. 209) : présents, mais en tant que fantasmes. Construction intéressée donc, car si les animaux ne souffrent pas vraiment, s'ils ne sont pas conscients de ce qui leur arrive, ou encore mieux, s'ils sont consentants pour être exploités, quel problème y aurait-il à les élever et les consommer ?

---

<sup>43</sup> Le blog <https://suicidefood.blogspot.com> a recensé entre 2006 et 2011 plus d'un millier de cas de *suicide food*.

Le motif de la *suicide food* est donc à appréhender comme une facette idéologique de rationalisation de l'oppression réelle. Il s'agit d'une « activité discursive du majoritaire » (Naudier et Soriano, 2010, p. 201), d'un « faux contenu » qui nous intéresse dans la mesure où il est à rapporter à « *ce qui le produit et ce qu'il justifie* : l'organisation sociale et plus précisément l'organisation oppressive de la société » (Delphy, 2013a, p. 203). Le mythe fantasmé des animaux qui demandent à être mangés contribue à la naturalisation de l'élevage, dans la mesure où il occulte les violences inhérentes aux rapports sociaux en jeu et laisse plutôt supposer qu'il n'y aurait guère besoin de forcer les animaux à s'engager sur ce qui serait leur destin, vocation, nature ; ils s'y plieraient *spontanément*. Représenter les animaux ainsi, comme consentants ou passifs face à leur mise en élevage, c'est donc aussi entretenir le déni de la résistance animale, c'est-à-dire du fait que les animaux, même appropriés, même animalisés par l'élevage, continuent d'exprimer leur volonté et d'exercer leur agentivité (Colling, 2014 ; Wadiwel, 2016).

Évidemment, un consentement des animaux à leur consommation n'est jamais véritablement obtenu ; il est plutôt imposé de force, ou toujours supposé par défaut. C'est donc un simulacre de consentement dont il s'agit. Cette « comédie du consentement de la victime » ne date d'ailleurs pas d'hier. Dans l'ouvrage *L'Humanité Carnivore* (2017), Florence Burgat rappelle que lors des sacrifices du bœuf à Athènes (appelés Bouphonies), l'obtention du « consentement » de la victime devait précéder la mise à mort. Ce consentement lui était évidemment extorqué par ruse : « il s'agit d'obtenir, par un artifice, un mouvement de la tête de la victime que les officiants ont par avance décidé d'interpréter comme l'assentiment qu'elle donne à son propre sacrifice » (p. 226).

Faisons un bref retour sur l'article « Rhétorique de l'image » (1964) du sémiologue Roland Barthes, dans lequel il repère dans la publicité Panzani qu'il observe ce qu'il appelle le *signifié de l'italianité* (dont les signifiants sont la présence des couleurs rouge/vert/jaune, la sonorité du nom de la marque ou encore la présence de tomates et de poivrons). Ce terme d'italianité, qu'il qualifie lui-même de « barbarisme », permet de désigner non pas l'Italie, mais la *connotation italienne*, « un substantif abstrait [...], l'essence condensée de tout ce qui peut être italien » (p. 49). De la même façon, et pour reprendre la terminologie de Florence Burgat, l'observation de notre corpus publicitaire nous permet d'affirmer que le publispécisme est un espace public de représentation culturelle au sein duquel différents *connotateurs* (Barthes, 1964, p. 49) se conjuguent pour déployer une rhétorique de la *disponibilité* : celle des animaux non-humains soumis aux rapports sociaux d'élevage.

### 5.3 Un système fondé sur l'occultation

Viandisation, mise en scène d'un consentement toujours obtenu, rhétorique de la disponibilité : alors même qu'elle est le fruit d'un procès de production historique et social traversé par des rapports de pouvoir, les rapports sociaux d'espèce, tout concourt à faire apparaître la production de viande comme un événement « naturel », en quelque sorte extérieur aux contingences sociales. Par le publispécisme, nous assistons à la naturalisation d'une institution.

L'élevage est présenté comme un phénomène spontané : la viande est « récoltée », les animaux se reproduisent « tout seuls »<sup>44</sup>... Qui est au courant de l'existence et du fonctionnement des couvoirs, des centres d'insémination ? Qui sait que l'immense majorité des animaux d'élevage sont incapables de s'accoupler ou de mettre bas (et donc de *produire*) sans intervention humaine ? Le long et violent procès nécessaire à la production de viande comprend plusieurs étapes (eugénisme, insémination artificielle, engraissement, abattage et enfin transformation) qui ne sont guère mis en avant par la filière. Les discours que cette dernière véhicule, soutenus par le publispécisme, révèlent bien plutôt une oblitération mentale des « manipulations sociales des mécanismes de la reproduction » (Mathieu, 2014, p. 287), oblitération par ailleurs démontrée par Paola Tabet dans le cas de la procréation humaine : « tout concourt à faire apparaître la procréation comme un événement biologique en quelque sorte extérieur aux rapports sociaux » (Tabet, 1985).

Il a été montré de façon extensive par les écrits antiracistes que le recours à la thèse d'un ordre naturel permet d'asseoir la légitimité d'un ordre social : « la référence au naturel contredit la thèse d'un esclavage conventionnel et donc illégitime » (Burgat, 2018, p. 95). Ces références à la nature sont autant de « discours destinés à *caler* la réalité autant qu'à la justifier » (Guillaumin, 1981b, p. 31). La référence à un ordre, qu'il soit naturel ou divin, permet de donner du sens à un état de fait et d'entériner le *statu quo* : « l'explication biologique tient la place qu'a longtemps occupé la pensée théologique et partage avec elle le privilège de n'être pas mise en question » (O'Callaghan et Guillaumin, 1974, p. 207). C'est d'ailleurs cette rhétorique naturaliste qui sous-tend l'ensemble des travaux de Jocelyne Porcher :

---

<sup>44</sup> Ce que confirme la crainte populaire à peine sérieuse d'une invasion des animaux d'élevage si nous cessons de les élever pour les manger, alors que l'immense majorité des animaux que nous mangeons ont été *produits* par insémination artificielle.

La nature est en l'animal et elle est en nous. Il est dans la nature du loup de chercher des proies, dans la nature des ruminants de manger de l'herbe, dans la nature du petit de téter sa mère, dans la nature de la vache de protéger son veau... Et il est dans notre nature d'éleveur d'être bien avec les animaux dans la nature, et de garder les pieds sur terre (Porcher, 2013, p. 60)

Quant à nous, il nous importe certes de garder les pieds sur terre, mais plus encore de garder les yeux ouverts et de repérer les fables idéologiques lorsqu'elles se présentent à nous. Nous espérons avoir montré que cette exigence épistémologique, couplée aux outils critiques fournis par des travaux antérieurs sur les rapports de pouvoir, permettait de repérer et de décrire l'occultation de la violence, de l'arbitraire, de la « nature sociale » de l'institution de l'élevage ; de dénoncer comme régime d'illusion certains des discours naturalistes qui organisent la consensualité pour faire perdurer le *statu quo*.

Les études critiques de la science n'ont pas qu'un intérêt intellectuel, d'une part parce qu'en dévoilant le biais sexiste, beaucoup révèlent les rapports sociaux concrets qui le sous-tendent : l'invisibilité réelle des femmes dans le fonctionnement de nos sociétés et de bien d'autres décrites par l'ethnologie ; d'autre part parce que la méconnaissance a une fonction, pour les dominants comme chez les dominé(e)s : le maintien en l'état de l'ordre des choses. (Mathieu, 2013 [1991], p. 12)

## CONCLUSION

### UN NOUVEAU REGARD SUR LES RAPPORTS SOCIAUX D'ESPÈCE

Nous avons voulu montrer que le recours au cadre d'analyse d'inspiration matérialiste permettait de poser un regard inédit sur les rapports humains/animaux. Dans la continuité des *Critical Animal Studies*, mais à la lumière des outils féministes matérialistes – jusqu'ici non mobilisés par les CAS – nous avons fait émerger de nouvelles questions, de nouvelles comparaisons, de nouveaux concepts et peut-être aussi de nouvelles convergences et pistes stratégiques pour la pensée et l'action critiques. Selon une approche similaire à celle de Claire Michard telle que définie par Françoise Armengaud, nous avons souhaité opérer

au carrefour de l'histoire des sciences (la linguistique), de l'épistémologie (la construction d'un objet théorique), de la critique épistémologique (repérer l'« irrationalité », c'est-à-dire les inconséquences, dans les discours théoriques, afin de déceler l'idéologie à l'oeuvre), de l'analyse sociologique et de la théorie politique. (Armengaud, 2003, p. 139)

Le choix de ce paradigme matérialiste nous paraît heuristique dans la mesure où il ouvre la voie d'une remise en question épistémologique de l'anthropocentrisme latent des sciences sociales : nous avons en effet montré que de la même façon que dans le cadre androcentré dénoncé par les théoriciennes féministes, le masculin est le général de l'humain, l'humain est le général de l'individu dans un cadre anthropocentré ; que l'animalité y est une catégorie différentielle tandis que l'humanité y incarne un universalisme prétendument abouti. Nous avons également tenté d'éloigner l'objet

espèce de son aura idéologique d'entité naturelle, évidente et indépassable, pour contribuer à sa construction en objet sociologique (que nous avons appelé *espèce sociale*). C'est une approche relationnelle que nous avons privilégiée pour l'étude de cet objet ; en tant que catégories politiques, animalité et humanité ne peuvent en effet être pleinement comprises et définies de façon isolée. Elles se définissent par et dans leurs relations antagonistes et correspondent à des positions de classe : position privilégiée pour les porteurs de dignité humaine, mise en situation minoritaire pour les animalisé-e-s.

Nous plaçons les rapports sociaux d'élevage dans la continuité des rapports de servage, d'esclavage et de sexage, dans la mesure où ce sont des rapports d'appropriation et d'animalisation, de mise en situation minoritaire, producteurs d'une *idée de Nature*. Ce sens commun naturaliste favorise les explications spontanées et fixistes des phénomènes sociaux (en les présentant comme normaux, naturels, nécessaires, consensuels).

Nos observations d'un corpus de 139 publicités pour des produits issus de l'élevage nous ont amenée à repérer cette sémantique naturaliste qui donne du sens et de la légitimité à l'exploitation animale. Il apparaît en effet que le publispécisme se fonde sur une rhétorique de la disponibilité (disponibilité des animaux en tant que *référénts absents* dans la majorité des contenus, en tant que *différents présents* dans un peu plus d'un quart de ceux-ci). Il renouvelle un climat culturel par lequel les animaux d'élevage sont perçus comme des choses légitimement appropriables, « faits pour » la production de viande (voire, *faits de viande* !), toujours « bons à manger », disponibles, consentants.

Le spécisme se fonde sur une appropriation directe, physique des autres animaux et tente de se légitimer par l'idée d'un ordre du monde naturel et spontané. Nous avons vu que cette matrice présente de nombreux points communs avec celles du racisme et du sexisme. Au moment de conclure notre travail de recherche, il nous paraît donc important de souligner qu'en raison de cette matrice commune, l'antispécisme a beaucoup à offrir à la pensée critique et politique des mouvements sociaux. Tant que le spécisme ne sera pas inquiété, les systèmes d'oppression trouveront des ressources idéelles et matérielles pour organiser l'animalisation des corps – y compris des corps *homo sapiens* – et la menace que représente le fait d'être traité-e « comme des animaux » restera bien réelle. Sans verser dans une conception moniste de la domination sociale (Bilge, 2010) selon laquelle l'oppression spéciste serait mère et structure fondamentale de toutes les autres<sup>45</sup>, il nous faut néanmoins reconnaître que

le spécisme occupe une place centrale dans la construction des rapports de pouvoir entre dominants et groupes dominés humains. Il sert de référent au processus de mise en altérité dont parle Delphy à propos de la construction de l'Autre (2008) et de menace permanente pour les opprimé·e·s. Il participe pleinement à l'organisation d'une société où persistent des rapports inégalitaires. (Fernandez, 2015, p. 66)

Désamorcer l'animalisation des groupes minoritaires ne se fera pas sans critique du spécisme. La critique de ce dernier ne peut rester plus longtemps en périphérie des discussions et recherches portant sur les rapports de pouvoir ; cette critique devrait figurer à l'agenda de toutes les forces critiques et progressistes, au même titre et pour les mêmes raisons que les critiques portant sur les oppressions intra-humaines. Il

---

<sup>45</sup> « Le monisme renvoie à un rapport au monde univoque, à une conception postulant l'existence d'une domination fondamentale dont découleraient les autres dominations, mineures celles-là, et dont les structures seraient modelées par la première. Dans l'approche moniste, il n'est pas tant question de nier l'existence d'autres rapports de domination, que de les subordonner au rapport fondamental, au rapport qui compte » (Bilge, 2010, p. 51)

s'agit là d'un projet sociologique et politique à part entière. Par ce présent travail de recherche, nous espérons y avoir contribué, ainsi qu'à l'avancement des connaissances et du savoir militant de façon plus générale.

ANNEXE A

CORPUS PUBLISPÉCISTE

Annexe non publiée pour des raisons de droits d'auteur.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS Carol J (2015) [2003]. *The Pornography Of Meat*. Lantern Books.  
(2016) [1990]. *La Politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe végétarienne*. L'Âge d'Homme.
- APPAY Béatrice (2005). Delphy, un apport incontournable à la sociologie. *Cahiers du Genre*. 38(1).
- ARMENGAUD Françoise (2003). Claire Michard : Le sexe en linguistique. Sémantique ou zoologie ? *Nouvelles Questions Féministes*. 22(1). 138-143.
- BARATAY Éric (2010). Les socio-anthropo-logues et les animaux. Réflexions d'un historien pour un rapprochement des sciences. *Sociétés*. 108(2). 9-18.  
(2012). Pour une histoire éthologique et une éthologie historique. *Études rurales*. 189(1). 91-106.  
(2013). Écrire l'histoire des non-humains, le cas des animaux. *Entropia : Revue d'étude théorique et politique de la décroissance*. 15. 149-160.
- BARATAY Éric et MAYAUD Jean-Luc (1997). Un champ pour l'histoire : l'animal. *Cahiers d'histoire*. 42(3-4). 410-470.
- BARTHES Roland (1964). Rhétorique de l'image. *Communications*. 4. 40-51.
- BASTIAN Brock, LOUGHNAN Steve, HASLAM Nick and RADKE Helena R. M. (2012). Don't mind meat? The denial of mind to animals used for human consumption. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 38(2).
- BENTOUHAMI Hourya et GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira (2017). Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie. *Cahiers du Genre*. 63(2).
- BILGE Sirma (2010). De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'Homme et la société*. 176-177(2). 43-64.

BONNARDEL Yves (1994). De l'appropriation... à l'idée de Nature, *Cahiers antispécistes*, 11.

(1996). Contre l'apartheid des espèces, *Cahiers antispécistes*, 14.

(2005). En finir avec l'idée de Nature, renouer avec l'éthique et la politique, *Les Temps Modernes*.

(2015). *La domination adulte. L'oppression des mineurs*. Myriadis.

BONNARDEL Yves, OLIVIER David, RACHELS James et REUS Estiva (2001). *Espèces et éthique. Darwin : une (r)évolution à venir*. Tahin Party.

BRATANOVA Boyka, LOUGHNAN Steve et BASTIAN Brock (2011). The effect of categorization as food on the perceived moral standing of animals. *Appetite*. 57. 193-196.

BURGAT Florence (1997). *Animal, mon prochain*. Paris. Odile Jacob.

(2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Kimé.

(2015). *La cause des animaux. Pour un destin commun*. Buchet/Chastel.

(2017). *L'humanité carnivore*. Éditions du Seuil.

(2018). *Être le bien d'un autre*. Rivages.

CHABAUD-RYCHTER Danielle, DESCOUTURES Virginie, DEVREUX Anne-Marie, VARIKAS Eleni (dir.) (2010). *Sous les sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Bruno Latour*. Paris : La Découverte.

CHARBONNIER Pierre (2009). Donna Haraway : Réinventer la nature. *Mouvements*. 60(4). 163-166.

(2015). Prendre les animaux au sérieux : de l'animal politique à la politique des animaux. *Tracés. Revue de Sciences humaines*. 15.

CHAUVET David (2014). *Contre la mentaphobie*. L'Âge d'Homme.

COLLING Sarat (2014). *Animals without Borders: Farmed Animal Resistance in New York*. [Mémoire de maîtrise en sociologie]

COMMISSION EUROPÉENNE (2016). *Rapport de la Commission européenne au Parlement européen et au Conseil sur l'incidence de la sélection génétique sur le bien-être des poulets destinés à la production de viande*. Disponible en ligne : <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2016/FR/1-2016-182-FR-F1-1.PDF>.

DAUNE-RICHARD Anne-Richard et DEVREUX Anne-Marie (1992). Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique. *Recherches féministes*. 5(2). 7-30.

DELON Nicolas (2017). L'animal d'élevage compagnon de travail. L'éthique des fables alimentaires, *Revue française d'éthique appliquée*. 4(2). 61-75.

DELPHY Christine (2005). Féminisme et marxisme. Dans M. Maruani, *Femmes, genre et sociétés*. 32-37. La Découverte.

(2008). *Classer, dominer. Qui sont les "autres" ?* La fabrique.

(2013a) [1998]. *L'ennemi principal. Économie politique du patriarcat* (3<sup>ème</sup> édition). Syllepse.

(2013b) [2001]. *L'ennemi principal. Penser le genre* (3<sup>ème</sup> édition). Syllepse.

DELPHY Christine et DUVERGER Sylvie (2012). La condition de possibilité du don, c'est l'égalité. *Revue du MAUSS*. 39(1).

DESPRET Vinciane (2002). La différence comme occasion de pertinence : la question de l'animal. *Cahiers de psychologie clinique*. 18(1). 9-28.

DORLIN Elsa (2014). *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. La Découverte.

DREW Lara et TAYLOR Nik (2014). Engaged Activist Research : Challenging Apolitical Objectivity. [Chapitre de livre]. Dans A.J. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha et A. Matsuoka (dir.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. 158-176. New York : Peter Lang Publishing.

DURAND Jacques (1970). Rhétorique et image publicitaire. *Communications*. 15.

FAO (2006). *Livestock's long shadow. Environmental issues and option*. Récupéré le 23 décembre 2018 de <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.htm>.

FERNANDEZ Jonathan (2015). Spécisme, sexisme et racisme. Idéologie naturaliste et mécanismes discriminatoires. *Nouvelles Questions Féministes*, 34(1).

FIDDES Nick (1991). *Meat. A Natural Symbol*. Routledge.

GARDEY Delphine (2013). Donna Haraway : poétique et politique du vivant. *Cahiers du Genre*. 55(2). 171-194.

GARDIN Jean, ESTEBANEZ Jean et MOREAU Sophie (2018). Comme la biche tétanisée dans les phares de la bagnole. *Justice spatiale*. 12. Récupéré de [https://www.jssj.org/wp-content/uploads/2018/10/JSSJ12\\_GARDINESTEBMOREAU\\_VF.pdf](https://www.jssj.org/wp-content/uploads/2018/10/JSSJ12_GARDINESTEBMOREAU_VF.pdf).

GIBERT Martin (2015). *Voir son steak comme un animal mort*. Lux.

GUILLAUMIN Colette (2002) [1972]. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Éditions Gallimard.

(1977). Race et nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux. *Pluriel*. 11. 39-55.

(1978a). Pratique du pouvoir et idée de Nature (1) L'appropriation des femmes. *Questions Féministes*. 2. 5-30.

(1978b). Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) Le discours de la Nature. *Questions Féministes*. 3. 5-28.

(1979) Question de différence. *Questions Féministes*. 6. 3-21.

(1981a). « Je sais bien mais quand même » ou les avatars de la notion de race. *Le Genre humain*. 1. 55-64.

(1981b). Le chou et le moteur à deux temps. De la catégorie à la hiérarchie. *Le Genre Humain*. 2. 30-36.

(1985). Sur la notion de minorité. *L'Homme et la société*. 77-78. 101-109.

(2016) [1992]. *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Éditions iXe.

(1992). Une société en ordre. De quelques-unes des formes de l'idéologie raciste. *Sociologie et sociétés*. 24(2). 13-23.

HARAWAY Donna (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.

(2010) [2003]. *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*. Editions de l'éclat.

HRIBAL Jason (2011). *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*. AK Press.

HASLAM Nick and LOUGHNAN Steve (2014). Dehumanization and Infrahumanization. *Annual Review of Psychology*. 65. 399-423.

JOY Melanie (2011) [2009]. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. Conari Press.

(2012). Understanding Neocarnism: How Vegan Advocates Can Appreciate and Respond to “Happy Meat,” Locavorism, and “Paleo Dieting”. Récupéré de <http://www.onegreenplanet.org/lifestyle/understanding-neocarnism/>.

JUTEAU Danielle et LAURIN Nicole (1988). L'évolution des formes de l'appropriation des femmes : des religieuses aux « mères porteuses ». *Revue canadienne de sociologie*, 25(2).

KO Syl et KO Aph (2017). *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. Lantern Books.

KUPIEC Jean-Jacques (1999). L'influence de la philosophie d'Aristote sur l'élaboration de la théorie de l'évolution et sur la génétique. *Revue européenne des sciences sociales*. 115. 89-116.

(2000). Histoire d'être [Chapitre de livre]. Dans J.-J. Kupiec et P. Sonigo, *Ni Dieu ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité*. 15-59. Seuil.

KYMLICKA Will (2018). Human rights without human supremacism. *Canadian Journal of Philosophy*. 48(6). 763-792.

LATOUR Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte.

LE GUYADER Hervé (2002). Doit-on abandonner le concept d'espèce ? *Courrier de l'environnement de l'INRA*. 4.

LENCLUD Gérard, 2009. Être une personne. *Terrain*. 52. 4-17.

LESTEL Dominique (2004). *L'animal singulier*. Éditions Le Seuil.

LHERMINIER Philippe (2018). *Comprendre la notion d'espèce*. Ellipses.

LOUGHNAN Steve, BASTIAN Brock et HASLAM Nick (2010). The role of meat consumption in the denial of mind and moral status to meat animals. *Appetite*. 55. 156-159.

(2014). The psychology of eating animals. *Current Directions in Psychological Science*. 23(2).

LOUGHNAN Steve, HASLAM Nick, MURNANE Tess, VAES Jeroen, REYNOLDS Catherine et SUITNER Caterina (2010). Objectification leads to depersonalization: The denial of mind and moral concern to objectified others. *European Journal of Social Psychology*. 40. 709-717.

MARTIN Hélène et ROUX Patricia (2015). Recherches féministes sur l'imbrication des rapports de pouvoir : une contribution à la décolonisation des savoirs. *Nouvelles Questions Féministes*, 34(1), 4-13.

MATHIEU Nicole-Claude (2013) [1991]. *L'anatomie politique*. Éditions iXe.  
(2014). *L'anatomie politique 2 : Usage, dérégulation et résilience des femmes*. La Dispute.

McLUHAN Marshall (1977 [1964]). *Pour comprendre les médias*. Paris : Point-Le Seuil.

MICHALON Jérôme (2017). Les *Animal Studies* peuvent-elles nous aider à penser l'émergence des épistémès réparatrices ? *Revue d'anthropologie des connaissances*. 11(3). 321-349.

MICHALON Jérôme, DORE Antoine et MONDEME Chloé (2016). Une sociologie avec les animaux : faut-il changer de sociologie pour étudier les relations humains/animaux ? *SociologieS*.

MICHARD Claire (2001). *Le sexe en linguistique. Sémantique ou zoologie ?* Paris : L'Harmattan.

MICHARD Claire et RIBÉRY Claudine (2008) [1982]. *Sexisme & Sciences humaines. Pratique linguistique du rapport de sexage*. Presses Universitaires du Septentrion.

MORIN Flo (2015). Le tranimal est politique : Stalking Cat, le paradigme transsexuel et les frontières de l'humain. *Comment s'en sortir ?* 2. 92-107.

(2016). Animal. Dans J. Rennes (dir.), *Encyclopédie critique du genre*. 54-66. La Découverte.

MOURET Sébastien (2012a). *Élever et tuer des animaux*. PUF.

(2012b). La valeur morale d'un animal : esquisse d'un tableau en forme de dons de vie et de mort. Le cas des activités d'élevage. *Revue du MAUSS*. 39(1).

NAUDIER Delphine et SORIANO Éric (2010). Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie. *Cahiers du Genre*, 48(1), 193-214.

NIBERT David (2002). *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Rowman & Littlefield Publishers.

(2014). Foreword. Dans A.J. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha et A. Matsuoka (dir.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. ix-xi. New York : Peter Lang Publishing.

O'CALLAGHAN Marion G. et GUILLAUMIN Colette (1974). Race et race... La mode « naturelle » en sciences humaines. *L'Homme et la société*. 31-32. 195-210.

OCDE/FAO (2018). Perspectives Agricoles de l'OCDE et de la FAO. Statistiques agricoles de l'OCDE. [base de données] [dx.doi.org/10.1787/agr-outl-data-fr](https://dx.doi.org/10.1787/agr-outl-data-fr)

OLIVIER David (1994). Les espèces non plus n'existent pas. *Cahiers antispécistes*. 11.

OLLIVIER Michèle et TREMBLAY Manon (2000). *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*. L'Harmattan.

OOZEERALLY Shameem et HOOKOOMSING Héline (2017). Le poulpe qui n'existait que pour être mangé : l'anthropocentrisme et le spécisme dans les manuels du cycle primaire mauricien. *Cahiers internationaux de sociolinguistique*. 12(2). 179-210.

PEGGS Kay (2012). *Animals and sociology*. Palgrave Macmillan.

PERRET Jean-Baptiste (2003). L'approche française du genre en publicité. Bilan critique et pistes de renouvellement. *Réseaux*. 120(4). 147-173.

PIAZZA Jared *et al.* (2015). Rationalizing meat consumption. The 4Ns. *Appetite*, 91, 114-128.

PLUMWOOD Val (2002). *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York : Routledge.

PORCHER Jocelyne (2002a). *Éleveurs et animaux, réinventer le lien*. Paris : Presses universitaires de France.

(2002b). L'esprit du don, archaïsme ou modernité de l'élevage : éléments pour une réflexion sur la place des animaux d'élevage dans le lien social. *Revue du MAUSS*. 20. 245-262.

(2007). Ne libérez pas les animaux ! Plaidoyer contre un conformisme « analphabète ». *Revue du MAUSS*. 29(2). 352-362.

(2008). L'esprit du don : archaïsme ou modernité de l'élevage ? Dans P. Chanial (dir.), *La société vue du don*. 132-144. La Découverte.

(2009). Culture de l'élevage et barbarie des productions animales. Dans V. Camos, F. Cézilly, P. Guenancia et J.-P. Sylvestre (dir.), *Homme et animal : la question des frontières*. 161-174. Versailles : Éditions Quae.

(2011). *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris : Éditions La Découverte.

(2013). Ce que les animaux domestiques nous donnent en nature. *Revue du Mauss*. 42(2). 49-62.

(2016). Demain, une agriculture sans élevage ? *Pour*. 231(3). 255-261.

PORCHER Jocelyne et SCHMITT Tiphaine (2010). Les vaches collaborent-elles au travail ? Une question de sociologie. *Revue du MAUSS*. 35(1). 235-261.

REUS Estiva (2012). Le paradoxe de la viande. Comment peut-on ne pas être végétarien ? *Cahiers Antispécistes*. 35.

RIVERA Annamaria (2015). Sexisme, racisme et spécisme : notes introductives à une dialectique complexe. Dans D. Cerqui *et al.*, *Mélanges en l'honneur de Mondher Kilani*. 133-144. BSN Press.

SACRISTE Valérie (2001). Sociologie de la communication publicitaire, *L'Année sociologique*, 51(2), 487-498.

SCOTT Joan (1988). Genre : une catégorie utile d'analyse historique. *Les Cahiers du GRIF*. 27(1). 125-153.

SINGER Peter (2002) [1999]. *Une gauche darwinienne*. Cassini.  
(2012) [1975]. *La libération animale*. Éditions Payot & Rivages.

TABET Paola (1985). Fertilité naturelle, reproduction forcée. Dans N.-C. Mathieu (dir.) *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. EHESS.  
(2004). *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. L'Harmattan.  
(2018). *Les doigts coupés. Une anthropologie féministe*. La Dispute.

TEVANIAN Pierre (2017) [2008]. *La mécanique raciste*. La Découverte.

UTRIA Enrique (2014), La viande heureuse et les cervelles miséricordieuses. Dans L. Desblache (dir.), *Souffrances animales et traditions humaines : rompre le silence*. Presses universitaires de Dijon.

WADIWEL Danish (2016). Do fish resist? *Cultural Studies Review*. 2(1).

WEITZENFELD Adam et JOY Melanie (2014). An overview of anthropocentrism, humanism, and speciesism in critical animal theory. Dans A.J. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha, et A. Matsuka (dir.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. 3-27. New York : Peter Lang Publishing.

WITTIG Monique (2013) [2001]. *La pensée straight*. Éditions Amsterdam.

YOUNG Iris Marion (1994). Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. *Journal of Women in Culture and Society*. 19(3).

ZUIDHOF, SCHNEIDER, CARNEY, KORVER et ROBINSON (2014). Growth, efficiency, and yield of commercial broilers from 1957, 1978, and 2005. *Poultry Science*. 93(12). 2970–2982.