



**L'“homme-chair” comme métaphore du primitivisme :
anthropophages et anthropophagie dans la pensée anthropologique
française du XIXe siècle.**

Gilles BOËTSCH¹

¹ UMR 6578 : Anthropologie – Adaptabilité biologique et culturelle (CNRS/Université de la Méditerranée) Faculté de médecine. 27 Bd Jean Moulin. 13385 Marseille Cedex 05.

Introduction :

Parmi les critères retenus comme fondateurs de l'altérité, la consommation de chair humaine est sûrement la plus prégnante. Plus déroutante ou plus odieuse que l'inceste, l'anthropophagie² s'est rapidement affirmée comme un des éléments fondamentaux de la structuration de la pensée anthropologique du XIXe siècle. Elle ne faisait pourtant que reprendre un topique déjà ancien, dans la mesure où le cannibalisme s'est toujours affirmé comme discriminant absolu entre humanité et inhumanité dans l'imaginaire des sociétés européennes (Sténou, 1998 : 52). Cette construction a été remise à l'honneur par les premiers récits de voyageurs de l'ancien monde (Malaisie, Nouvelle-Guinée, Afrique) et surtout du nouveau monde (Tupinambas du Brésil, indiens Caraïbes des Antilles, Aztèques du Mexique) ; elle ne faisait que reprendre les mythes occidentaux fondateurs de l'altérité proposés par les Egyptiens³, les Grecs et les mythologies nordiques. Ainsi, Christophe Colomb, en arrivant sur la côte nord de Cuba, transcrit-il le discours des Arawak sur les Monoculi et les Cynocéphales vivant plus à l'est et déjà décrits en Occident par Pline, Saint Augustin et Isidore de Séville (Cf. Lestringant, 1994).

Tout ceci doit se lire en perspective des mythologies occidentales. Le monde grec y est exemplaire, comme modèle du monde ordonné, dans le sens donné par Gernet (1982), c'est-à-dire comme Cosmos. Les Lestrygons, géants anthropophages qui dévoraient les étrangers font partie de ce cosmos ainsi que les Cyclopes de l'Odyssée (tel Polyphème) qui forment une véritable confrérie mythique et constituent un renversement possible de l'ordre établi en transformant les humains en nourriture. De nombreux récits mythologiques grecs intègrent l'anthropophagie dans la gestion des conflits : on mange rarement l'autre par plaisir – sauf Tydée mangeant la cervelle de Mélanippos ou Cambès, roi de Lydie, si avide de nourriture qu'il dévora sa propre femme – mais on le fait manger par vengeance ou par provocation. Ainsi, Lycaon donne en repas à Zeus les membres de son fils Arcas que celui-ci aurait eu avec Calipso ; Atrée tua les trois fils de Tyestre et les fit servir à leur père durant un banquet ; Harpalycé, fille de Clyménos, roi incestueux d'Arcadie, fit manger à son père, par vengeance, ses trois jeunes frères (dont

² Anthropophage : Qui mange de la chair humaine.

Cannibale (vient de *cariba*, Caraïbes) : Se dit d'un animal qui se nourrit d'un animal de la même espèce.

³ Juvénal rapporte que les sages Egyptiens, les Tintirites mangèrent un de leurs ennemis tombé entre leurs mains.

un devait être aussi son propre fils) ; Procné qui donne en repas leur fils à manger à son mari Térée pour se venger de l'inconduite et de la cruauté qu'il usa à l'encontre de sa sœur Philomèle. Le corps de l'homme devient encore nourriture dans l'Odyssée lorsque Circé transforme les compagnons d'Ulysse en animaux, en particulier en porcs (Grimal, 1986). Ainsi, dès la formation des sociétés méditerranéennes, l' "homme-viande" renvoi à la réalité biologique de la nature humaine : le fait d'être un animal, donc un met possible puisque "consommable" sur le plan nutritif. L'inventaire proposé par Amunategui (1971) concernant les "bêtes" étant considérés comme comestibles dans notre société est instructive et le fait qu'il commence l'ouvrage en parlant des cannibales est révélateur de la distance à maintenir entre consommateur et... consommés, entre dégoût et envie. Finalement, les mythes occidentaux intégrant le cannibalisme en font un objet sacrificiel, proche du religieux mais en tout cas, pas un mode d'alimentation. Les anthropologues du siècle passé se fixeront comme objet une lecture du fait anthropophage dans une perspective de connaissance de la diversité des pratiques de l'espèce humaine. Le passage de l'anthropophagie alimentaire à l'anthropophagie religieuse devenant le passage obligé de la nature à la culture.

L' "anthropophagie" des anthropologues

Dès la première année de fonctionnement de la Société d'anthropologie de Paris, en 1860, un grand débat eu lieu sur la question de l'anthropophagie. C'est à partir de la communication de M. de Rochas sur les Néo-Calédoniens lue lors de la 24^e séance de la Société, le 5 juillet 1860, qu'une discussion va naître autour de la lecture et de l'interprétation du fait anthropophage. M. Boudin pose déjà la question de savoir si la pratique de l'anthropophagie est de nature alimentaire ou rituelle chez ces peuples et si les Néo-calédoniens préfèrent la chair de leurs congénères à celle des Blancs, apparemment jugée trop salée comme l'avait déjà entendu dire Dumont d'Urville dans plusieurs archipels de la Polynésie (Boudin, 1860). Interrogé à ce sujet, M. de Rochas répond que la pratique est purement alimentaire et qu'effectivement les "indigènes" préfèrent la chair de leurs congénères (Rochas, 1860). M. de Castelnau marque son désaccord en pensant que l'anthropophagie ne peut avoir qu'une origine religieuse. Boudin demande alors qu'une question aussi importante pour l'anthropologie ne soit

pas écartée rapidement et suggère qu'elle soit mise à l'ordre du jour d'une prochaine séance (Broca, Quatrefages, Boudin, Rochas, Bertillon, Gosse, Castelnau, 1860). Boudin sera entendu et la littérature anthropologique française sur la question de l'anthropophagie sera relativement abondante jusqu'à la fin du siècle⁴. Mais sujet disparaîtra presque complètement des préoccupations de l'anthropologie après 1914.

Derrière les discours plus ou moins sérieux et objectifs, les anthropologues tentent de mettre en place une classification de ce phénomène pour tenter de mieux comprendre les fondements de la nature humaine, et de dégager un système de hiérarchisation des valeurs de l'humanité dans une perspective résolument évolutionniste. C'est pourquoi les anthropologues avaient classé l'anthropophagie en différentes catégories qu'ils voulaient exclusives les unes des autres, allant du plus "naturel" ou plus "culturel". Tout d'abord l'anthropophagie alimentaire qui pouvait être soit occasionnelle, due à des famines (guerre, accident comme naufrage...), soit "gastronomique" (comme cela a pu être décrit aux îles Marquises, mais aussi chez les Néo-zélandais, Canaques, Papous, Mexicains, Australiens...). A cette première catégorie ressortant du "primitivisme", s'opposait une anthropophagie plus "culturelle" parce que ritualisée, qui pouvait être soit de nature guerrière, soit de nature religieuse⁵. Enfin, une dernière forme sera décrite avec beaucoup plus d'ambiguïté de la part des anthropologues dans la mesure où ils voulaient la réserver au domaine médical : l'anthropophagie pathologique⁶.

Si dès 1890, dans "Le rameau d'or", Frazer avait associé le cannibalisme à l'appropriation des vertus des morts (Frazer, 1981-1984), les anthropologues français se situèrent davantage dans une perspective évolutionniste, en faisant du cannibalisme le fait marquant d'une évolution culturelle certaine par rapport à la pratique du charognage. Pour eux, le cannibalisme signifie le passage de la nature à la culture au travers de l'abandon du cru pour le cuit. La relecture de l'anthropophagie au travers du prisme de lecture structuraliste est d'ailleurs possible (Kilani, 1996).

Finalement, dans le discours anthropologique, l'adoption puis le rejet progressif de l'anthropophagie par les sociétés humaines était censé marquer un évident progrès, une étape vers notre modèle de civilisation ; cette évolution était évidemment décrite comme "allant de soi" dans une perspective diachronique sur l'évolution de nos

⁴ 49 articles traitent de l'anthropophagie dans les "BMSAP" entre 1859 et 1899 ; 11 dans la revue "L'anthropologie" entre 1890 et 1909).

⁵ et après les classifications évolutionniste de la fin du XIXe siècle, les anthropologues vont proposer de nouvelles échelles de valeur allant d'une vision "écologiste" du cannibalisme à une perception beaucoup plus culturaliste et symbolique.

⁶ La présentation de la diversité des formes prises par l'anthropophagie sera souvent un sujet de voyeurisme sous couvert d'étonnement (Cf. Villeneuve, 1979 : Monestier, 2000)

propres sociétés, mais comme devant être “ aidé ” dans le cas des sociétés qui s’y adonneraient toujours aujourd’hui. L’anthropophagie devient forcément un phénomène qui les situe hors de la civilisation ; elle est en tout cas un signe manifeste d’un manque d’aptitude certain pour les peuples qui la pratiqueraient encore (cf. Corre, 1894 : 452) et ne peut relever que de la déviance ou de la folie lorsqu’elle apparaît dans nos sociétés (Cf. Marie et Zaborowski, 1931). Le cas de Léger, imbécile mélancolique, jugé en 1824 et condamné à mort est célèbre dans les annales d’anthropologie criminelle : il violait sa victime expirante et mangeait son cœur encore palpitant (cité par Trélat, 1870 : 304).

Une des grandes questions que se posait les anthropologues du siècle dernier était de savoir si le cannibalisme avait existé de tous temps chez l’homme, c’est-à-dire s’il avait été un “ passage ” obligé dans le processus de développement, s’il existait toujours et dans quel type de société. L’idée était de comprendre si cette pratique était une preuve de rémanence du naturel (c’est-à-dire en l’occurrence de la bestialité) ou, au contraire, une forme particulière d’adaptation culturelle. C’est ainsi que l’anthropophagie sera décrit tour à tour, comme une forme de persistance de l’animalité et de la sauvagerie, en particulier pour des auteurs comme Jehan de Saint Clavien, Corre ou Topinard, de la décadence pour Pruner-Bey ou au contraire, comme une forme de développement social pour Vogt, Girard de Rialle, Letourneau ou Zaborowski.

Pour les tenants de la persistance de l’animalité au travers de la pratique anthropophagique, en général créationnistes monogénistes, l’“ anthropophagie se rencontrerait encore dans certaines peuplades. Jehan de Saint-Clavien, anthropologue monogéniste, pense que chez les “ non-civilisés ”, l’anthropophagie est dominante; alors que “chez les peuples civilisés, elle n’est alors qu’une sorte de phénomène accidentel, isolé, en-dehors de la civilisation ” (Jehan de Saint-Clavien, 1853 : 1035). Pourtant, l’auteur s’embrouille devant la multitude des récits et lorsqu’il tente de présenter la répartition géographique du phénomène, il confond ses sources puisqu’il affirme à la fois que “ *L’anthropophagie n’était nullement plus répartie autrefois que dans le nouveau monde* (Jehan de Saint-Clavien, 1853 : 1035) et qu’ “ *Il est inutile de reproduire la longue liste des peuples anthropophages de l’Afrique* ” ; enfin, “ *C’est surtout dans l’Océanie qu’il faut chercher l’anthropophagie* ” (Jehan de Saint-Clavien, 1853 : 1036). Il tente enfin de montrer qu’il s’agit d’un processus regressif : “ *Il faut le reconnaître, l’homme à l’état sauvage n’est qu’un homme incomplet et inachevé. La*

persistance de certains appétits et leur association aux idées grossières et aux passions féroces qui les entretiennent, attestent seulement que la partie intellectuelle et morale est encore arrêtée dans son développement. Dire que l'anthropophagie est un des caractères distinctifs de l'espèce humaine, comme l'ont osé affirmer certains auteurs, n'est-ce pas mutiler sa nature, et lui retrancher ce qui en est l'attribut essentiel ? Si un peuple civilisé restait anthropophage, il serait dans l'ordre de la société ce que sont les monstres dans l'ordre physique ” (Jehan de Saint-Clavien, 1853 : 1040). Délaissant les raisons écologiques ou alimentaires, l'anthropologie a généralement considéré l'anthropophagie comme “un état d'infériorité mentale” et non comme une spécificité “des bêtes féroces ou des criminels” (Trélat, 1870 : 304). En tout cas, elle ne toucherait selon les uns que les "races" les plus inférieures, les plus bestiales, les plus incapables du moindre raffinement. Ainsi, pour Topinard, l'anthropophagie “acte le plus bestial à inscrire au dossier de l'espèce humaine, existe encore en Australie, mais y disparaît de plus en plus. La plupart des indigènes s'en cachent vis-à-vis des blancs (...) on y (rivière Isaac) sacrifierait des jeunes filles grasses à l'occasion de certaines fêtes, des enfants seraient même élevés dans ce but ignoble. Les morceaux préférés seraient la jambe et la main. Quel serait le mobile de cette coutume? Tout porte à croire que c'est le besoin d'alimentation. On a parlé d'expéditions dans lesquelles les prisonniers étaient dépecés et dévorés” (Topinard, 1872 : 289).

Contrairement à Jehan de Saint-Clavien ou à Topinard qui se contentent de dresser un état des lieux, le docteur Armand Corre encourage un interventionnisme radical contre la pratique du cannibalisme dans le cadre du projet colonial : “ Mais, à aucun degré, il n'est admissible qu'une nation civilisée devenue civilisatrice, tolère à côté d'elle des actes négatifs. L'Européen n'a pas à respecter le sacrifice rituel et le cannibalisme là où il les rencontre établis ” (Corre, 1894 : 10). Pour Corre, “ le criminel blanc reste Européen, comme le criminel nègre reste Africain... (et) On ne pourrait invoquer une évolution progressive pour expliquer ce fait , chez le Noir, en même temps que l'on invoquerait une évolution rétrograde, pour expliquer la criminalité, chez l'Européen. ” (Corre, 1889 : 377).

Par contre, pour les tenants de la tendance “ évolutionniste ” (Vogt, Letourneau, Zaborowski), l'anthropophagie est assurément une étape indispensable du développement d'une organisation sociale complexe (Cf. Vogt, 1871). “ La guerre commence dès les origines de l'humanité. Une tribu de chasseurs ne fait pas seulement

la chasse au gibier ; si celui-ci vient à manquer, l'ennemi lui-même devient une ressource alimentaire ” explique Ploix (Ploix, 1872 : 26). “ Il paraît certain que l'anthropophagie n'est pas primitive. Elle se montre, à un certain degré d'organisation sociale, consécutivement au développement des inégalités qui permettent à certains hommes de considérer d'autres hommes comme un simple gibier ” (Zaborowski, 1891 : 34). Vogt en fait aussi un passage obligé de l'état de nature à l'état de culture : “ L'homme, primitivement frugivore, doit nécessairement arriver, par les progrès de son développement à manger de la chair humaine, pour s'en débarrasser à la suite de cet horrible usage par l'épuration de ses idées religieuses et humanitaires ” (Vogt, 1871 : 298). Letourneau tente de montrer que le progrès humain s'exprime en terme d'organisation sociale et qu'il ne peut se mesurer en terme de moralité, contrairement au discours classique des anthropologues créationnistes monogénistes de l'époque dont nous venons de parler : “ Déjà, j'ai eu l'occasion de remarquer que, du moins chez les races primitives, il n'y a point de rapport entre le coté intellectuel et le coté moral de la mentalité. C'est une vue que l'étude du cannibalisme en Afrique confirme de toute part. Ainsi, dans l'Afrique orientale, le petit peuple des Mombouttous de race éthiopienne est intellectuellement supérieure à ses voisins pour la plupart de race inférieure et moins civilisés. Ils les traitent comme un gibier et organisent des parties de chasse pour s'approvisionner en viande. Sur le champ de bataille même, ils débitent et boucanent la chair de ceux qu'ils ont tués. Les prisonniers, ils les chassent devant eux, en troupeaux, comme les moutons, pour en tirer de la viande de boucherie ” (Letourneau, 1901, p.109-110 citant Schweinfurth, *The heart of Africa*). Il poursuit, en citant Du Chaillu : “ Le même contraste moral, fort intéressant pour la psychologie des races humaines a aussi été observé en Afrique occidentale, chez les Fans (...) qui achètent pour les manger, les morts des tribus voisines ” (Letourneau, 1901, p.110 citant Du Chaillu, *Voyage dans l'Afrique équatoriale*) ou qu'“ Ailleurs encore, des mœurs d'une sauvagerie plus que bestiale coïncideraient avec une certaine civilisation matérielle ” (idem :110). Le juriste Royer-Collard tente même de lui donner une dimension juridique en écrivant dans l'Encyclopédie du XIXe siècle : “C'est par respect pour les lois et les institutions de leurs ancêtres que les Battas sont anthropophages. Ces lois condamnent à être mangés vivants, les adultères, les voleurs de nuit, les prisonniers ” (Royer-Collard, 1869 : 186).

L'anthropophagie se situe ainsi dans une continuité du sacrifice humain. C'est un sacrifice communiel qui sert à renouveler, par un cannibalisme ritualisé, l'alliance avec le monde surnaturel et à s'appropriier, en incorporant la matière du sacrifice consacrée

au divin, des influences mystérieuses et puissantes : “ *Sans toutes les autres occasions où l’Australien fait usage de la chair ou du sang humain, il paraît y avoir de la superstition et du mysticisme dans la manière d’agir : le sorcier doit goûter de la viande humaine une fois pour acquérir une puissance surnaturelle ; le guerrier trempe sa lance dans le sang pour la rendre plus meurtrière ; la mère mange son enfant mort pour entretenir sa fécondité. Chez quelques tribus, on mange les parents défunts par piété* ” (Pruner-Bey, 1860). Déjà, Strabon racontait que les habitants de l’Irlande tiennent pour respectable de dévorer le cadavre de leurs parents. Par là même, ils honorent ceux-ci en leur donnant un tombeau digne d’eux.

Bordier propose une autre interprétation en suggérant qu’au contraire, l’endocannibalisme aurait retiré toute confiance et sécurité réciproque au sein du groupe primitif (Bordier, 1888) et qu’il a donc dû s’établir assez tôt l’équivalent de l’ “ exogamie matrimoniale ” à savoir une “ exophagie ” humaine (ou exocannibalisme). On fit alors la guerre aux voisins et ceux-ci, vaincus, furent mangés. Mais, dans la mesure où l’exophagie est dangereuse (elle appelle la vengeance des autres), on se remit à manger des individus du groupe, principalement les criminels. La démonstration de Bordier est exemplaire puisqu’elle nous ramène à l’endocannibalisme après avoir tenté d’en sortir. Ce concept essentiel d’endocannibalisme a été formalisé assez tardivement par Steinmetz (1896) qui est l’usage de manger ses parents ou ses proches. Steinmetz y voit un reste d’état naturel de l’homme primitif, “ *lorsqu’il errait solitaire à travers les forêts vierges sans se rendre compte de la possibilité de former un groupe social quelconque* ” (Steinmetz, 1896). Pour Deniker (1900), la théorie de Steinmetz rencontre une grande difficulté du fait que les peuples anthropophages contemporains (comme les tribus australiennes) évitent de manger leurs défunts et les échangent avec d’autres clans pour ne consommer que des individus non-apparentés. C’est ce que constatera Mgr Le Roy, en 1894, chez les Fâns, lorsqu’il remonta le Haut-Ogoüé, au Gabon, où “ *les “ chers ” défunts ne sont absorbés que par des voisins étrangers à la famille* ” (Le Roy, 1911 : 151). Mais, paradoxalement, chez les mêmes Fâns, un criminel, ou à défaut, un membre de sa famille, sera tué et mangé pour l’assouvissement de la vengeance, montrant ainsi que l’endocannibalisme peut être aussi une formalisation de la justice et pas seulement un rituel d’apaisement des ancêtres.

Conclusion

La question de l'anthropophagie fascine parce qu'elle est incluse dans les phobies de l'Occident face aux sociétés exotiques, Occident qui attribue trois causes à l'anthropophagie : la nécessité, la gourmandise et la superstition. La régression de l'anthropophagie s'explique, selon Deniker, tout simplement par le fait que *“la civilisation qui s'étend de plus en plus [la] fait diminuer”* (Deniker, 1900: 27). La dimension diachronique semble importante puisque l'anthropophagie est un atavisme qui viendrait de nos ancêtres de la préhistoire : *“un certain nombre de cas isolés d'anthropophagie, en Europe, dans un milieu civilisé et sans besoins alimentaires, permet de regarder ces faits comme d'origine atavique et comme la persistance tératologique d'une habitude de l'anthropophagie chez les ancêtres primitifs”* (Bordier, 1888 : 71). Et qui perdurerait aujourd'hui (au XIXe siècle) dans les populations les plus primitives. Mais le premier paradoxe du cannibalisme est que l'intérêt scientifique porté par les anthropologues s'est développé au moment où celui-ci disparaissait. Pourtant, il semblait qu'avant le XIXe siècle, l'Occident en avait perdu jusqu'à la mémoire (Green, 1972).

Pour l'anthropologue d'aujourd'hui, le problème réside dans la représentation que nous nous faisons de l'anthropophagie, en excluant les raisons alimentaires. Cette exclusion n'est pourtant pas évidente, même de nos jours, puisque surmontant l'aspect anecdotique voire la légitimation qu'elle a pu donner au processus colonial, l'anthropophagie retrouve grâce auprès des anthropo-écologues, qui reprennent ainsi les hypothèses du cannibalisme alimentaire que Paul Descamps avait déjà construit, en 1925, autour des termes de “ disette ”, “ famine ” et “ élevage humain ”. Ortiz de Montellano (1978) et Marvin Harris (1979) l'ont justifié comme une bonne réponse stratégique alimentaire face au manque de protéines animales, ou encore Dornstreich et Morren (1974) qui vont dans le même sens en expliquant que, par exemple, dans les zones moyennement peuplées de Nlle-Guinée, la consommation de 10 adultes par an compenserait l'apport protéique obtenu par un élevage de porc, pour un groupe d'une centaine de personnes.

Non, le problème réside assurément dans la fonction symbolique. Qui concerne non seulement le regard de l'occidental, mais aussi le regard des “ autres ”. Déjà Jean de Léry, dans son “ Voyage fait au Brésil ” ou Michel de Montaigne dans les “ Essais ” utilise la catégorie du “ cannibale ” pour éclairer les logiques sociales en vigueur dans leur pays à l'époque (Lestringant, 1994). Un récent recueil de récits africains concernant le cannibalisme est, à ce point de vu, édifiant. Recueillies auprès de parents ou de grands-parents, ces histoires de cannibales peuvent aujourd'hui, nous étonner. En effet, ils nous révèlent un univers inquiétant, déjà décrit en d'autres termes par d'autres acteurs (voyageurs

ou missionnaires) mais qui se plaçaient toujours du point de vue extérieur. Ici, les auteurs nous livre un aspect "emic", c'est-à-dire, vu de l'intérieur. Les Africains nous racontent des histoires de cannibales africains, dans lesquelles ce sont toujours les " gibiers " qui sont les narrateurs, les " cannibales " étant les " autres " ; ceci reprend le concept de l' " autre " comme catégorie de cannibales acceptable mais fantasmée⁷. Ces récits ont, certes, des structures de contes, mais nous savons bien que le conte possède quelques vertus, en particulier celles d'être des explorations spirituelles mais aussi des mises en garde (Bettelheim, 1976). En tout cas, ces contes expriment bien une certaine universalité de la frayeur face à l'anthropophagie, à la peur d'être mangé. L'Europe a connu aussi ses ogres, ses loups-garous et ses goules. Mais la différence, c'est que dans le cas des récits proposés ici, il ne s'agit pas d'êtres particuliers ou surnaturels. Il s'agit tout simplement d'hommes, et on ne sait jamais qui est cannibale et qui ne l'est pas. Nous avons affaire à des cannibales qui le font par gourmandise ou par plaisir, c'est-à-dire dans une vision inquiétante du monde.

Nous avons vu que pour les anthropologues du XIXe siècle, deux théories s'opposaient. La première proposait le cannibalisme comme stade nécessaire – et commun à tous - du développement des sociétés humaines, mais sans pour autant le démontrer ; la seconde expliquait tous les phénomènes sociaux par la religion, sans nous dire pourquoi certaines sociétés pratiquent le cannibalisme alors que d'autres non.

Dans un article célèbre " Manières de table, manières de lit, manière de langage " paru en 1972 dans la Nouvelle Revue de Psychanalyse, Jean Pouillon reprenant les écrits de Freud () sur le sujet, montre le relativisme des interdits de l'inceste et du cannibalisme : il constate que le premier est généralement justifié et souvent violé alors que le second est injustifié mais respecté (Pouillon, 1972). Il va de soi que nous nous trouvons dans une lecture ethnocentrique : nos sociétés ont plus souvent à juger des affaires d'inceste que des affaires de cannibalisme. Ainsi, la chair humaine (que l'on ne nomme d'ailleurs jamais " viande humaine "), serait, tout du moins dans notre culture, davantage un objet de désir que d'envie.

⁷ Arens conteste l'existence même de l'anthropophagie qui ne serait qu'un fantasme " The significant question is not why people eat human flesh, but why one group invariably assumes that others do. " Arens, 1979 : 139). Cette position a été très critiquée comme position " révisionniste ", sur le plan des faits, par Abler (1980) ou Forsyth (1985), sur le plan idéologique par Vidal-Naquet, 1987. Elle ne prend en tout cas pas en compte les faits les plus tangibles (par ex. Glasse, 1963).

Si le cannibalisme est plus distant de nous que l'inceste, c'est parce qu'il nous est plus étrange. " *Nous avons parlé de l'amour. Il est dur de passer des gens qui se baisent à des gens qui se mangent* " écrivait Voltaire dans son dictionnaire philosophique (1994). Mais l'interdit de l'inceste est le propre de l'humanité (Lévi-stauss, 1967) et le cannibalisme non. L'interdit de l'inceste (en réalité du mariage incestueux et non de l'acte sexuel incestueux) est la marque de la culture, comme d'ailleurs le cuit, mais pas l'interdiction du cannibalisme (sa prescription ou son interdiction ont le même statut culturel). Les discours des anthropologues sur le cannibalisme reflétaient finalement leur propre représentation du monde et non la réalité ; ils ont été influencés tout d'abord par les récits extravagants des voyageurs puis par le discours moral des missionnaires tout comme la tradition orale africaine a exprimé des angoisses collectives. Ainsi, de nombreux peuples anthropophages auraient pratiqué un cannibalisme débridé, mangeant de façon presque aléatoire parents ou ennemis. Certains anthropologues ont pourtant compris la différence en mettant l'accent sur l'aspect ritualisé de l'anthropophagie. Comme pour le mariage, où l'on est soit un groupe pratiquant exclusivement l'endogamie ou l'exogamie, l'anthropophagie est structurée. Par ses pratiques et ses rites, elle est le reflet de la cosmogonie du groupe. C'est pour cela qu'on ne peut à la fois pratiquer l'exo- et l'endocannibalisme (Cf. Tableau 1) contrairement à ce qu'ont pu écrire certains auteurs (Cf. par exemple, Jehan de saint Clavien, 1853). Dans les sociétés dites " sociétés à enrichissement progressif de la personnalité", on passe du statut inférieur d'adolescent au statut d'adulte, puis de vieillard et enfin parfois à celui d'ancêtre : la mort apparaît alors comme une étape nécessaire dans l'ascension de l'homme. L'ancêtre est respecté et son corps associé alors à un pouvoir indestructible doit rester dans le groupe, justifiant bien la pratique de l'endocannibalisme. Par contre, les sociétés dites " guerrières ", la mort rêvée est celle qui vous attend, adolescent, au cours d'un combat valeureux car seul le guerrier mort au combat peut s'élever au statut d'immortel consacré ; s'il échappe à la mort, son statut décroîtra avec l'âge (Bastide, 1970). Ces sociétés ont un penchant prononcé pour la valorisation de la puissance du corps et de la force, de l'hédonisme ; pour prendre la force vitale de l'ennemi et accroître leur propre puissance, les individus de ces sociétés s'adonneront plus facilement à l'exocannibalisme. Ainsi, à l'inverse de l'inceste, le cannibalisme, parce qu'il possède, lui, un rituel, s'intègre dans le cosmos.

Finalement, on est en droit de se demander qui est le plus près de la " sauvagerie ", le Yanomami qui consomme son ancêtre défunt et le Marind mangeant un ennemi dans un but d'harmonie cosmique ou l'Occidental qui invente la guerre industrielle

allant de la bombe nucléaire aux mines anti-personnelles pour des enjeux de pouvoir politique ou économique, mais qui, par ailleurs, est agité de nausée violente à l'idée de consommer de la chair de sa propre espèce. Ceci veut dire que chaque société se croit la meilleure possible et qu'en dehors d'elle, le chaos est la seule vérité. On sait aujourd'hui, pour reprendre la formule de Jean Pouillon (1972), que c'est le seul moyen d'aliéner ses membres c'est-à-dire d'exister et de se perpétuer.

Mais, si nous sommes d'accord pour accepter que la différence proposée par les autres nous permette de construire notre "identité", en revanche, nous n'acceptons pas le principe de symétrie.

Références :

- *ABLER T.S. 1980 Iroquois cannibalism : fact not fiction. *Ethnohistory*, 27(4) : 309-316.
- *AMUNATEGUI F. 1971 *Gastronomiquement vôtre. L'art d'accommoder les bêtes*. Paris ; Solar.
- *ARENS W. 1979 *The man-Eating myth : Anthropology and Anthropophagy*. New-York ; Oxford University Press.
- * BASTIDE R. 1970 A travers la civilisation. *Echanges* n°98 (Le sens de la mort).
- *BETTELHEIM B. 1985 (1976) *Psychanalyse des contes de fées*. Paris R. Laffont (Coll. Pluriel).
- *BORDIER, 1888 L'Anthropophagie. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. 4è sér., XI : 62-71.
- *BOUDIN 1860 Sur l'anthropophagie et les sacrifices humains. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. I : 452-454.
- *BROCA, QUATREFAGES, BOUDIN, ROCHAS, BERTILLON, GOSSE, CASTELNAU, 1860 Discussion sur les Néo-Calédoniens. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. I : 401-416.
- *CORRE, A. 1889 *Les Criminels : caractères physiques et psychologiques*. Paris : Doin.
- *CORRE 1894 *L'Ethnographie criminelle : d'après les observations et les statistiques judiciaires recueillies dans les colonies françaises*. Paris : C. Reinwald et Cie.
- DEHOUX, J. B. 1884 Du sacrifice humain et de l'anthropophagie dans le vaudou. *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*. 3è sér., VII : 206-216.
- *DENIKER, 1900 *Les races et les peuples de la terre*. Paris. Reinwald.
- *DESCAMPS P. 1925 Le cannibalisme, ses causes et ses modalités. *L'anthropologie*, XXXV : 321-341.
- *DORNSTREICH M.D., MORREN G.E. 1974 Does New Guinea cannibalism have nutritional value? *Human Ecology*, 2 (1): 1-12.
- FOLEY Dr, JACOLLIOT 1877 L'anthropophagie en Océanie. *Actes de la Société d'ethnographie*, VIII: 353-359.
- FORSYTH D.W. 1985 Three cheers for Hans Staden : the case for Brazilian cannibalism. *Ethnohistory*, 32(1) : 17-36.
- *FRAZER J.G. 1981-1984 (1890) *Le rameau d'or*. Paris ; Robert Laffont.
- *FREUD S. 1977 *Totem et tabou*. Paris ; Payot.
- * GERNET L. 1982 (1968) *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris; Flammarion.
- GIRARD de RIALLE M. 1874 De l'anthropophagie : étude d'ethnologie comparée. *IIIe --Congrès de l'Association Française Avancement des Sciences, Lille* : 648-676.
- *GLASSE R.M. 1963 Cannibalism in the Kuru region. Dept. of public health, Territory of Papua and New-Guinea. Rapport dactylo.
- *GREEN A. 1972 Cannibalisme ou phantasme agi ? *Nouvelle revue de psychanalyse*, 6 : 27-52.
- *GRIMAL P. 1986 (1951) *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris ; PUF.
- *HARRIS M. 1979 (1977) *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*. Paris ; Flammarion.
- * JEHAN (de SAINT-CLAVIEN) 1853 *Dictionnaire d'anthropologie ou histoire naturelle de l'homme et des races humaines*. Nouvelle encyclopédie théologique. Montrouge: Migne.
- *KILANI M. 1996 Le cannibalisme. In : *Manger*. Lausanne ; Payot (Coll. Université de Lausanne n°89).

- * LE ROY A. 1911 *La religion des primitifs*. (4e édition). Paris ; Beauchesne.
- *LESTRINGANT F. 1994 *Le cannibale. Grandeur et décadence*. Paris ; Perrin.
- LETOURNEAU C. 1888 Sur l'anthropophagie des Peaux-rouges. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. , 3ème série, VIII : 37-41.
- *LETOURNEAU C. 1901 *La psychologie ethnique*. Paris : C. Reinwald et Cie. (Bibliothèque des sciences contemporaines).
- *LEVI-STRAUSS C. 1967 (1947) *Les structures élémentaires de la parenté*. La Haye. Mouton.
- *MARIE, A., ZABOROWSKI, G. 1933 Cannibalisme et avitaminose. *XVe Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique, Paris, 20-27 septembre 1931*. Paris : Nourry : 649-657. (T) (Cet article a été publié en français et en anglais dans "La revue du monde noir", I(3): 7-21.
- MONESTIER Martin 2000 *Cannibales. Histoire et bizarreries de l'anthropophagie. Hier et aujourd'hui*. Paris ; Le cherche midi.
- MONTAIGNE Michel de 1962 (1580) *Essais*. Paris ; Gallimard (Coll. La Pléiade) – [Chap. XXXI “ Des cannibales ” pp. 200-213].
- MONTROUZIER X. 1870 Sur la Nouvelle-Calédonie. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 2e série, V : 28-45.
- NADAILLAC M. de 1888 Suite de la discussion sur l'anthropophagie. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. , 3ème série, VIII : 27-46.
- *ORTIZ DE MONTELLANO B.R.1978 Aztec cannibalism: an ecological necessity. *Science*, 200: 611-617.
- *PLOIX C. 1871 Des origines de la civilisation. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 2e série, VI: 13-74.
- *POUILLON J. 1972 Manières de table, manières de lit, manière de langage. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (“ Destins du cannibalisme ”) :
- *PRUNER-BEY, 1860 Reprise de la discussion sur la perfectibilité des races. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. I : 479-494.
- RECLUS, E. 1885 *Les Primitifs : études d'ethnologie comparée*. Paris : Chamerot.
- *ROCHAS M. de 1860 Sur les Néo-Calédoniens. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. I : 389-416.
- *ROYER-COLLARD, H. 1869 Article “ Anthropophages ” dans: *Encyclopédie du XIXe siècle*. 3ème éd. Paris : au bureau de l'Encyclopédie. [R.C. a entièrement recopié Jehan]
- STADEN, H. 1979 (1557) *Nus, féroces et anthropophages, 1557*. Paris : Métailié.
- *STEINMETZ R.S. 1896 Endocannibalismus. *Mittheilungen der anthropol. Gesel (Wien)*, XXVI [XVI] (1-2).
- *STENOUE Katérina 1998 *Images de l'autre. La différence : du mythe au préjugé*. Paris ; Seuil/UNESCO.
- * TOPINARD, P. 1872 Sur les races indigènes de l'Australie. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. 2e sér., VII : 211-327.
- *TRELAT, U. 1870 Article “ Anthropophagie ” dans: *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*; V : 301-305.
- VIDAL-NAQUET P. 1987 *Les assassins de la mémoire*. Paris ; La Découverte.
- *VILLENEUVE Roland 1979 *Les cannibales*. Paris ; Pygmalion/Gérard Watelet.
- *VOGT, C. 1871 Anthropophagie et sacrifices humains. *Congrès International d'anthropologie et d'archéologie préhistorique*, (5^e session) Bologne : 295-328.
- *VOLTAIRE. 1994 (1764) Article “ Anthropophages ” dans: *Dictionnaire philosophique*. Paris ; Gallimard (Coll. Folio). pp. 66-68.
- *ZABOROWSKI 1891 Discussion sur la communication du Capitaine L.J. Zelle “ Les Orangs-Koubous ”. . *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 4e série, II : 34-35.

	ethnie	objet	mode	source
Endocannibalisme	Tapuyas (endocannibalisme social strict) (Rio Grande Am s)	Chefs (Chefs), Guerriers (Guerriers), Enfants (mères), Vieillards (enfants)	Chair, os pilés avec le maïs, cheveux avec miel	Jehan**,
	Bhenderwas (Inde - As)	Vieillards, malades incurables (famille, amis)		Jehan**,
	Fuégiens (Am s)	Vieillards féminins (famille)	Chair	Nadaillac**
Exocannibalisme	Célèbes (O)	Ennemis	Coeur	Jehan**,
Exocannibalisme	Caraïbes	Ennemis (hommes)	Nuque, cou, fesses, cuisses, jambes	Trélat**
Exocannibalisme Alimentaire	Néo-calédoniens	Ennemis [pas d'Européens, chair trop salée]		Rochas,
Mixte		Ennemis + Sorciers + Sujets		Montrouzier
Mixte				
	Bathas (Sumatra – O)	Adultères, voleurs de nuit, consanguins, Prisonniers de guerre	Vivants Criminels : crue ou grillée, salée, poivrée et citronnée (doit être mangée sur le lieu du supplice) Interdit aux femmes 60 à 100 individus /an	Jehan**,

** Source secondaire