

anthropozoologica

2021 • 56 • 15

LES SUIDÉS EN CONTEXTE RITUEL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Édité par Frédéric LAUGRAND, Lionel SIMON & Séverine LAGNEAUX

Les suidés dans un monde pluriel :
imaginaires, relations et substances

Séverine LAGNEAUX,
Frédéric LAUGRAND & Lionel SIMON



DIRECTEUR DE LA PUBLICATION / *PUBLICATION DIRECTOR*: Bruno David
Président du Muséum national d'Histoire naturelle

RÉDACTRICE EN CHEF / *EDITOR-IN-CHIEF*: Joséphine Lesur

RÉDACTRICE / *EDITOR*: Christine Lefèvre

RESPONSABLE DES ACTUALITÉS SCIENTIFIQUES / *RESPONSIBLE FOR SCIENTIFIC NEWS*: Rémi Berthon

ASSISTANTE DE RÉDACTION / *ASSISTANT EDITOR*: Emmanuelle Rocklin (anthropo@mnhn.fr)

MISE EN PAGE / *PAGE LAYOUT*: Emmanuelle Rocklin, Inist-CNRS

COMITÉ SCIENTIFIQUE / *SCIENTIFIC BOARD*:

Louis Chaix (Muséum d'Histoire naturelle, Genève, Suisse)
Jean-Pierre Digard (CNRS, Ivry-sur-Seine, France)
Allowen Evin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Bernard Faye (Cirad, Montpellier, France)
Carole Ferret (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, France)
Giacomo Giacobini (Università di Torino, Turin, Italie)
Lionel Gourichon (Université de Nice, Nice, France)
Véronique Laroulандie (CNRS, Université de Bordeaux 1, France)
Stavros Lazaris (Orient & Méditerranée, Collège de France – CNRS – Sorbonne Université, Paris, France)
Nicolas Lescureux (Centre d'Écologie fonctionnelle et évolutive, Montpellier, France)
Marco Masseti (University of Florence, Italy)
Georges Métailié (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Diego Moreno (Università di Genova, Gènes, Italie)
François Moutou (Boulogne-Billancourt, France)
Marcel Otte (Université de Liège, Liège, Belgique)
Joris Peters (Universität München, Munich, Allemagne)
François Poplin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean Trinquier (École Normale Supérieure, Paris, France)
Baudouin Van Den Abeele (Université Catholique de Louvain, Louvain, Belgique)
Christophe Vendries (Université de Rennes 2, Rennes, France)
Denis Vialou (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean-Denis Vigne (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Arnaud Zucker (Université de Nice, Nice, France)

COUVERTURE / *COVER*:

Vente de cochons sur le marché hebdomadaire de bêtes de Stulpicani, Bucovine, Roumanie. Crédits photo: S. Lagneaux, 2015 / *Sale of pigs at the weekly livestock market in Stulpicani, Bukovina, Romania. Photo credits: S. Lagneaux, 2015.*

Anthropozoologica est indexé dans / *Anthropozoologica is indexed in*:

- Social Sciences Citation Index
- Arts & Humanities Citation Index
- Current Contents - Social & Behavioral Sciences
- Current Contents - Arts & Humanities
- Zoological Record
- BIOSIS Previews
- Initial list de l'European Science Foundation (ESF)
- Norwegian Social Science Data Services (NSD)
- Research Bible

Anthropozoologica est distribué en version électronique par / *Anthropozoologica is distributed electronically by*:

- BioOne® (<http://www.bioone.org>)

Anthropozoologica est une revue en flux continu publiée par les Publications scientifiques du Muséum, Paris, avec le soutien du CNRS.

Anthropozoologica is a fast track journal published by the Museum Science Press, Paris, with the support of the CNRS.

Les Publications scientifiques du Muséum publient aussi / *The Museum Science Press also publish: Adansonia, Zoosystema, Geodiversitas, European Journal of Taxonomy, Naturae, Cryptogamie* sous-sections *Algologie, Bryologie, Mycologie, Comptes Rendus Palevol.*

Diffusion – Publications scientifiques Muséum national d'Histoire naturelle
CP 41 – 57 rue Cuvier F-75231 Paris cedex 05 (France)
Tél.: 33 (0)1 40 79 48 05 / Fax: 33 (0)1 40 79 38 40
diff.pub@mnhn.fr / <https://sciencepress.mnhn.fr>

© Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2021
ISSN (imprimé / *print*): 0761-3032 / ISSN (électronique / *electronic*): 2107-08817

Les suidés dans un monde pluriel : imaginaires, relations et substances

Séverine LAGNEAUX

Institute for the Analysis of Change in Contemporary and Historical Societies (IACCHOS),
Université catholique de Louvain,
place Montesquieu 1, Bte L2.08.11, B-1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)
et Centre wallon de Recherches agronomiques CRA-W,
rue de Liroux 9, B-5030 Gembloux (Belgique)
severine.lagneaux@uclouvain.be

Frédéric LAUGRAND

Laboratoire d'Anthropologie prospective, Université catholique de Louvain,
place Montesquieu 1, Bte L2.08.01, B-1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)
frederic.laugrand@uclouvain.be

Lionel SIMON

Institut des Civilisations, Arts et Lettres (INCA), Université catholique de Louvain,
place Montesquieu 1, Bte L2.08.01, B-1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)
lionel.simon@uclouvain.be

Soumis le 27 septembre 2021 | Accepté le 7 octobre 2021 | Publié le 29 octobre 2021

Lagneaux S., Laugrand F. & Simon L. 2021. — Les suidés dans un monde pluriel : imaginaires, relations et substances, in Laugrand F., Simon L. & Lagneaux S. (éds), Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine. *Anthropozoologica* 56 (15): 227-239. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a15>. <http://anthropozoologica.com/56/15>

RÉSUMÉ

La notion de suidés est une catégorie zoologique qui désigne une famille de mammifères ongulés non ruminants, à nombre pair de doigts. En suivant les cas du sanglier et du cochon sous différentes latitudes, en Europe mais surtout en Asie, les auteurs de cet article examinent la position singulière de ces animaux dans un grand nombre de traditions. Familiarisation, domestication et prédation coexistent. En dépit de caractéristiques récurrentes et en dépit qu'il soit sauvage ou domestique, le cochon apparaît comme une figure ambiguë, « une bête singulière » selon l'expression de C. Fabre-Vassas. Et pourtant, sur le plan des imaginaires, des relations et des substances, les conceptions sont très hétérogènes. Les cochons émergent comme des entités qui naviguent entre des mondes pluriels et dans des espaces-temps multiples, leurs substances étant abondamment utilisées. Ils sont des sujets qui mettent au travail des distinctions comme celles du sauvage et du domestique, tantôt pour les valider, tantôt pour les dépasser. Enfin, comme en témoignent, entre autres, certaines pratiques sacrificielles, le cochon laisse apparaître un double qui ne s'y reconnaît jamais entièrement : l'humain.

MOTS CLÉS

Cochon,
sanglier,
Cameroun,
Belgique,
Asie,
Océanie.

ABSTRACT

Suids in a plural world: imaginaries, relationships and substances.

The notion of suids is a zoological category that designates a family of even-toed, non-ruminant ungulate mammals. Following the cases of the wild boar and the pig in different latitudes, in Europe but especially in Asia, the authors of this paper examine the singular position of these animals in a large number of traditions. Familiarization, domestication and predation coexist. Despite recurring characteristics, and despite being wild or domesticated, the pig appears as an ambiguous figure, “a singular beast” according to the expression of C. Fabre-Vassas. And yet, in terms of imaginaries, relationships and substances, the conceptions are very heterogeneous. Pigs emerge as entities that navigate between plural worlds and in multiple time-spaces, their substances being used extensively. They are subjects that put distinctions such as the wild and the domestic to work, sometimes to validate them, sometimes to go beyond them. Finally, as this is well illustrated by, among other things, sacrificial practices, the pig reveals a double that never fully recognises itself: the human.

KEY WORDS

Pig,
wild boar,
Cameroon,
Belgium,
Asia,
Oceania.

INTRODUCTION

Juillet 2021, quelque part en Wallonie, après une longue attente, deux comédiens retrouvent le public et lui proposent leur nouveau spectacle – *Cochon-Cochon* – dans le cadre d’un festival d’arts de la rue¹. Vêtus de sous-vêtements et de sandales roses, affublés d’un groin, ils incarnent, dans ce spectacle de clowns contemporain, deux cochons aux gabarits opposés. Leurs corps sont un des outils de leurs ressorts comiques. Par-delà le plaisir d’assister à une telle représentation, ce spectacle retient l’attention en raison des images du cochon qui en émanent. Celles-ci opèrent par renvoi : elles évoquent et en disent long.

Sans besoin de le verbaliser, la pièce reverse l’ordinaire et l’ordre des choses. Il se déroule et propose une mise en abîme. En effet, s’échappant de l’abattoir, les protagonistes suidés se muent peu à peu en bouchers dont ils ont subtilisé les vêtements. Le spectacle s’inscrit de ce fait en lien avec l’ancienne culture populaire des images du monde renversé, thème prolifique des chansons satiriques, des dictons, du théâtre populaire et du carnaval. Victimes rusées, les deux cochons se changent en abatteurs et en consommateurs de jambon, au rythme où ils se parent d’attributs humains. Cette opposition positionnelle entre humains et animaux de rente possède en elle-même une efficacité lyrique, mais elle n’est pourtant pas neuve. Elle était déjà un objet de figuration sur des vignettes telles que *Les cochons conduisant les hommes* ou encore *Le bœuf équarisseur de boucher* de la série anonyme *La folie des hommes ou le monde à rebours*².

La finalité de ces images – comme celle de la scénette – est moins la subversion que la mise en spectacle d’un monde à rebours ; elle relève d’un bouleversement parodique des identités. Renversé, l’ordre naturel se trouve interrogé et tourné en dérision. Par la mise en abîme, par la vengeance du « petit », par l’absurde, le désordre du monde, la hiérarchie et la prédation sont dévoilés.

J. Scott (2019: 293) indique que « la tradition du monde renversé peut bien sûr être interprétée comme dépourvue de la moindre signification politique. Tour joué par une imagination ludique, simple jeu d’esprit ». Elle est interprétée comme une « soupape de sécurité » permettant d’apaiser les tensions sociales, voire comme complot des dominants. Mais le monde renversé est ambivalent. Selon D. Kunzle (1978), il est tout à la fois une parodie ridiculisant l’idée de troubler l’ordre social alors qu’il peut, dans le même temps, être perçu comme tournant en dérision ce même ordre social. À côté de ces interprétations fonctionnalistes, ces représentations parlent toutefois également, en miroir, de nos relations ordinaires aux cochons. « Le monde à l’envers n’a plus de raison d’être s’il n’existe plus de monde à l’endroit », note C.-A. Mihailescu (2000). Les cochons sont ainsi présentés comme des victimes, comme des « produits en pattes » mais aussi comme des « personnages » rusés se rapprochant des humains. Ils sont « des cousins mal aimés », pour reprendre l’expression de M. Pastoureau (2009). Si l’on peut voir dans ces scènes imagées un jeu sur la libération et la vengeance des bêtes, le spectacle n’avait cependant pas pour finalité de défendre un point de vue abolitionniste de l’élevage, mais plutôt de rire des humains grâce à la mobilisation toute anthropomorphique et métamorphique de cette figure cochonne fustigée en Occident.

Par-delà l’Europe, la catégorie zoologique de « suidés » que nous avons adoptée pour titre de thématique nous semble, ici, pertinente pour évoquer des animaux qui occupent comme le cochon des positions singulières dans un grand nombre de traditions. Le terme de suidé désigne la « famille de mammifères ongulés non ruminants, à nombre pair de doigts, caractérisés par une grande tête terminée par un groin, de petits yeux, un pelage formé de soies dures et dont les espèces les plus connues sont le porc domestique et, parmi les espèces sauvages, le sanglier, le pécari, le phacochère, le potamochère et le babiroussa »³.

1. <https://www.lestchaforis.com/> ; <https://www.facebook.com/OperaJambon/>, dernières consultations le 7 octobre 2021.

2. <https://www.pop.culture.gouv.fr/notice/joconde/5002E009255>, dernière consultation le 7 octobre 2021.

3. <https://www.cnrtl.fr/definition/suid%C3%A9s>, dernière consultation le 7 octobre 2021. Notons que le pécari, repris dans cette définition, fait partie de la famille des Tayassuidae, des suiformes du Nouveau Monde qui ont divergé en une nouvelle famille (<https://www.departments.bucknell.edu/biology/resources/msw3/browse.asp?id=14200001>, dernière consultation le 7 octobre 2021).

Pour de multiples raisons, nous n'avons pu trouver des chercheurs en sciences sociales qui travaillent sur tous ces animaux, ce qui nous a conduit à nous limiter aux cochons et aux sangliers, laissant dans l'ombre d'autres suidés qu'il faudra un jour examiner davantage à partir d'ethnographies qui restent à entreprendre.

LE CAS DU COCHON, UNE FIGURE AMBIGUË

L'histoire de la domestication du cochon fait aujourd'hui l'objet d'innombrables travaux, avec des hypothèses qui varient grandement et qui s'enrichissent des perspectives ouvertes par la biologie moléculaire et les avancées de la phylogénie. Apparus au milieu de l'Oligocène, les cochons ont traversé les âges. Au Proche-Orient, leur domestication serait contemporaine des caprinés et des bovins. Elle remonterait, selon plusieurs études, au IX^e millénaire avant J.-C. Sur la base d'une approche anthropozoologique, J.-D. Vigne a montré la grande complexité de ce processus avec l'émergence d'événements multiples sur de longues années. La domestication n'est pas un fait unique et situé temporellement ou même géographiquement. Ce constat oblige à relativiser l'idée d'une « révolution néolithique », même si la domestication est un fait majeur de la néolithisation, de l'histoire de l'humanité et de la biosphère (Vigne 2010: 159, 160; 2011). La zooarchéologie évoque elle aussi des communautés hybrides d'humains et de cochons (Balasse *et al.* 2018). V. Chansigaud (2020: 98, 99) identifie deux centres de domestication, dans le nord de la Chine (Hai Xiang *et al.* 2017) et en Anatolie, mais d'autres foyers de domestications se situeraient dans la région du Mékong, en Inde et à Taïwan. Ces hypothèses ont été formulées aussi sur la base de constats archéologiques et génétiques qui, pourtant, ne concordent pas toujours... De nombreuses interrogations existent d'ailleurs à propos de « cochons marrons » en Australie, dans les Amériques et en Afrique du Sud (Amills *et al.* 2012). Bref, difficile, dans ces conditions, de statuer, mais le cochon a visiblement été domestiqué à plusieurs reprises depuis plus de 10 000 ans (Vigne 2005). En revanche, il est établi que le cochon résulte de la domestication du sanglier (*Sus scrofa* Linnaeus, 1758) qui n'a pas pour autant disparu comme espèce sauvage. Plusieurs espèces de cochon sauvage, en Asie du Sud-Est et en Papouasie Nouvelle-Guinée, par exemple, ont également été domestiquées alors que d'autres sont demeurées sauvages.

Ces dates et ces scénarii ne permettent toutefois pas de rendre compte de la place particulière qu'occupent les suidés dans les pratiques humaines. De récentes recherches ont en effet mis à jour des peintures rupestres qui constituent les plus anciennes représentations figuratives retrouvées à ce jour (Brumm *et al.* 2021; Hunt 2021). Datées de 45 000 ans, ces images ont été découvertes dans la grotte de Leang Tedongnge, dans le sud-ouest du Sulawesi (Indonésie). Elles mettent en scène des interactions entre des humains et des suidés – identifiés comme le sanglier des Célèbes (*S. celebensis* L., 1758) – et confirment ainsi l'ancienneté et l'importance de ces dernières. Ce n'est pourtant pas la seule découverte qui montre l'importance des

suidés dans l'art pariétal indonésien, puisqu'une représentation de babiroussa avait été précédemment mise à jour, et datée de 32 500 ans (Brumm *et al.* 2021).

De nos jours, les suidés comptent un très grand nombre d'espèces et se répartissent sur tous les continents, occupant des places hétérogènes au sein des collectifs humains. On les retrouve bien sûr dans les pratiques alimentaires, mais aussi dans les récits, les stratégies figuratives, les pratiques rituelles et les systèmes techniques. Animaux auxquels sont attachées des valeurs polarisées, les suidés dénotent très souvent par leur potentiel d'évocation hors du commun, que leur parcours en Europe occidentale permet d'illustrer. Il y nourrit en effet des imaginaires particulièrement pérennes et bien partagés (Walter 1999), qui se véhiculent par des formes narratives multiples.

Les études s'étant penchées sur la « bête singulière » (Fabre-Vassas 1994) en Europe occidentale sont relativement nombreuses et brossent un large panorama historique et symbolique (Méchin 1989a, b, 1990; Fabre-Vassas 1994; Pastoureau 2009; Baratay 2011), politique (Doizy 2009; Birnbaum 2013; Harpeled & Nadjari 2019) et agro-alimentaire (Chevallier 1987; Porcher & Tribondeau 2008; Porcher 2010; Mouret 2012).

L'ambiguïté du cochon s'appréhende à double titre. Non seulement les cochons recouvrent des registres symboliques presque contradictoires selon qu'il s'agisse de la femelle ou du mâle, mais le porc permet également de désigner le proche ou d'éloigner l'« Autre » qu'il caractérise.

S'il est une figure de chance et de prospérité⁴ – ainsi que le rappellent encore nos cochons tirelire –, c'est probablement par référence à la prolificité des truies ou aux réserves hivernales de nourriture que l'animal dodu constituait pour les assiettes paysannes. Dans le cochon, tout est bon, dit-on : des pieds aux oreilles, du groin à la queue, le sang, les intestins, les os, les soies, etc. « En fait, partout, la part la plus importante de l'alimentation carnée est fournie par le cochon », note Pastoureau (2012: 198).

Cependant, ses rondeurs sont également l'objet d'autres représentations. Vorace et omnivore, le cochon fouille le sol en permanence à la recherche de nourriture dont la qualité n'importe guère. Il ingurgite excréments et charognes; il se goinfre et se roule dans la fange. Ces comportements ont été associés, par projection anthropomorphe, à la malpropreté et à la gloutonnerie. Le cochon symbolise le pêcheur et incarne ces vices auxquels s'ajouteront ultérieurement, dans le courant du Moyen Âge, la colère et la luxure. De la saleté physique à la saleté sexuelle, le pas sera franchi lorsque le chien changera de catégorie et deviendra, à l'époque médiévale, le compagnon de l'homme. Vicieux, mauvais, le cochon est une figure satanique. Diabolisé, il est également un instrument de caricature de l'ennemi intérieur ou extérieur. Par contraste, il est aussi l'un des rares animaux protégé par un saint, Antoine. Et quoi que les interprétations concernant la relation de compagnonnage entre le saint et le porc soient multiples, on a jadis attribué à celui-ci des vertus salvatrices : « absorber les ordures » et faire fuir les démons (Thomas 1985: 40).

4. <https://chroniquesdenosvillagesaonois.over-blog.com/2018/12/des-petits-cochons-sur-les-cartes-anciennes-de-bonne-annee.html>, dernière consultation le 7 octobre 2021.

L'impureté qui lui est imputée dans l'Ancien Testament fait de lui le symbole du monde païen tandis que le Nouveau Testament le diabolise. Honni des Juifs (Misgav 2011), il devient, par inversion, un attribut de la Synagogue auquel se réfèrent les chrétiens, puis les Nazis pour désigner, injurier et repousser l'altérité (Fabre-Vassas 1994⁵).

Depuis 2010, le porc sous sa forme de « saucisson » est le point de rassemblement de groupes prenant l'« apéro » de façon provoquante dans des quartiers populaires et musulmans de France. L'animal devient ainsi un symbole de l'islamophobie assumée et paie son tribut puisque des têtes de porcs, du sang ou des jambons sont placés à l'entrée de certaines mosquées, ainsi que la presse française le relate de façon récurrente. Ce rejet symbolique violent de l'autre par la souillure, pour reprendre l'expression classique de M. Douglas (2005), ne se cantonne pas à l'ingurgitation des chairs. Dans le même temps, le cochon se pare des couleurs nationales, devient « le symbole de la résistance gauloise » et un instrument identitaire de nationalisme exacerbé.

Par ailleurs, le cochon est également aujourd'hui le porc obscène à balancer ; ses cochonneries auxquelles il soumet les femmes sont la preuve d'une hégémonie viriliste éculée, et l'instrument politique d'une dénonciation virulente des moralités déviantes. C'est alors le côté vulgaire et populaire qui permet, selon Sandra Muller – journaliste à l'origine du hashtag #BalanceTonPorc, équivalent français de #MeToo – de placer le bourreau à distance. Le terme de « porc » inverse également l'animalisation des femmes assimilées à des truies. Dans les manifestations féministes post-soixante-huitardes qui éclosent aux USA à l'encontre du concours « Miss America », l'expression de *male chauvinist pig* apparaît (Har-Peled 2018). Inspiré du « pig » désignant le policier raciste, le mouvement féministe dénonce l'oppression quotidienne des femmes soumises au joug des *pigs*. Ces derniers se joueront de cette désignation en l'accentuant et en s'auto-désignant, ultime renversement, comme *chauvinist pigs*. C'est ce que met en scène le film *La bataille des sexes*, qui montre le combat (de tennis) entre Bobby Riggs et Billie Jean King. L'image de la femme cochonne débridée et excentrique abondera parallèlement dans la pornographie et cohabitera avec Miss Piggy, cette figure de la femme libérée du Muppet Show lauréate, en 2015, du prix Sackler Center pour ses 40 ans de lutte féministe.

Notons que cette image d'un animal à la fécondité débridée est assez bien distribuée, puisqu'elle imprègne les valeurs associées aux cochons dans les hautes terres de Papouasie Nouvelle-Guinée (Lemonnier 1993: 34), autant que les insultes qui s'y réfèrent sous nos latitudes. D'innombrables fois condamné à l'échafaud par les catholiques durant l'époque médiévale (Pastoureau 2009), longtemps élevé dans les fermes, exhibé et rituellement mis à mort (Verdier 1976, 1977, 1979 ; Peeters 1980 ; Balvet 2004 ; Stas & Mougenot 2009), la marque du cochon semble indélébile dans les insultes qui s'y réfèrent. Il évoque la voracité sur un plan alimentaire et traduit une moralité débridée sur un plan sexuel. À cet égard, parmi les

raisons d'anormalité qui justifieraient la condamnation du porc, figure son caractère multipare, tous les animaux terrestres considérés « purs » ne l'étant pas (Ruane 2015). C'est ce trait caractéristique qui est notamment retenu au Cameroun, comme le montre Séraphin Balla N'degue dans son article du fascicule (Balla 2021). Dans la région où travaille l'auteur et selon une lecture analogique, cette caractéristique d'animal multipare en fait un symbole *ad hoc* pour le couple marié et la fécondité. Comme chez les Beembe (Kala-Ngoma 2004), la viande de porc modifie et perpétue à la fois le mode de vie des populations qui intègrent son élevage. Inversement, des populations abandonnent parfois la domestication du cochon sous l'effet de la christianisation, de discours hygiénistes, ou pour ne pas paraître rétrograde mais afficher une image moderne, comme cela s'est produit à Haivaro, en Papouasie Nouvelle-Guinée (Lefort 2017). De tels discours existent aussi en milieu autochtone aux Philippines, où ils émanent de groupes pentecôtistes qui parfois même, diabolisent les rituels impliquant des cochons (Remme 2014: 140).

Parallèlement, il n'est pas rare de (re)trouver, en Belgique par exemple, quelques cochons dans un élevage de chèvres producteur de fromage. Les cochons sont alors nourris au petit-lait et « recyclent » en « circuit court » un « déchet » autrefois versé à l'égout. Les cochons participent donc de l'économie et de la durabilité des élevages laitiers. Ce retour du cochon se conjugue à un retour d'une conscience de la « chaîne des êtres » qui s'énonce clairement dans ces fermes. Le produit sera bon si l'animal se sent bien, ce qui nécessite un bon éleveur qui se sente bien lui-même.

On le voit, le cochon n'est pas qu'une « affaire » de zootechnie. Il est symbolique. Il est social. Il est politique. Le cochon est également économique. Si sa graisse composant la gélatine des sucreries est au cœur d'une polémique identitaire en France, de l'autre côté de la Manche, les sucreries « Percy Pig » sont parmi les récentes victimes du Brexit.

LES COCHONS ENTRE LES MONDES

Au centre de multiples trajectoires, les suidés dénotent par leur potentiel d'évocation et par la variété des relations dans lesquelles ils sont pris. Il n'y a pourtant pas qu'en Europe que ces mammifères occupent une place notable dans les activités, les imaginaires et les paysages sociaux. Objet-sujet contrasté, les gestes et les discours qui concernent les suidés attestent de toute l'ambivalence de ces animaux.

À cet égard, l'hétérogénéité des rapports qui les concernent est bien exemplifiée par la grande variété des valeurs associées aux actes qui les mettent à mort. Des écarts saisissants concernent les dimensions éthiques de telles pratiques, qui suscitent des émotions fortes mais variées. À l'heure où un « tournant animaliste » dénonce les démarches d'abattage, on note que, dans de nombreux contextes culturels, une vie individuelle ou collective sereine ne peut en aucun cas être soustraite aux pratiques sacrificatoires. W. Smith (2020) a relevé ce problème aux Philippines, en opposant les pratiques des peuples autochtones aux idéaux animalistes. Christian

5. https://fr.wikipedia.org/wiki/Judensau#/media/Fichier:Judensau_Blockbuch.jpg, dernière consultation le 7 octobre 2021.

Rosales (2021) en offre aussi une illustration à partir du cas des Tau-Buhid dont la chasse est un rituel en soi et l'occasion de maintenir des relations harmonieuses avec les non-humains. Ces chasseurs associent ainsi étroitement leurs pratiques sacrificielles au maintien de leur socialité et des rapports avec les êtres de diverses natures. L'interprétation que donne le cinéaste Francis F. Coppola de certains actes rituels, par exemple, est très révélatrice. Elle permet d'illustrer ce contraste entre des représentations axiologiques pour le moins contrastées. Cherchant à illustrer la folie et la barbarie de façon imagée et sonore, le réalisateur a mobilisé, dans son film *Apocalypse Now*, des scènes rituelles empruntées à des populations autochtones montagnardes des Philippines. La scène présente des mises à morts de cochons et de buffles selon des procédés typiques de la Cordillère centrale. Dans le film, ces pratiques sanguinaires avaient pour tâche de figurer la folie meurtrière et la sauvagerie des communautés installées le long du Mekong, durant la guerre du Vietnam. Dans la cordillère centrale de Luzon, ces images illustrent plutôt des pratiques du quotidien. Les préoccupations des nombreux collectifs vivant sur l'île de Luzon se retrouvent ainsi radicalement déplacées, puisque ces sacrifices continuent d'alimenter les rituels et permettent de doter les humains de partenaires – c'est particulièrement vrai avec les cochons – qui interviennent comme des médiateurs incontournables pour entrer en communication avec les morts et engager des relations harmonieuses avec eux. Les mises à mort n'apparaissent donc pas comme le signe d'une sauvagerie honteuse mais, au contraire, comme les conditions d'une vie saine et sereine.

Qu'on leur fasse jouer des rôles de grande ampleur ou qu'on leur attribue certaines des tares de ce monde, qu'on les « divinise » ou qu'on les diabolise, les suidés occupent des places importantes dans de nombreux collectifs répartis sur tous les continents. De la Mésopotamie d'antan à l'Asie du Sud-Est actuelle, ils sont convoqués dans les pratiques cérémonielles et divinatoires (Abrahami 2006 ; Laugrand & Simon 2018). On leur prête une lucidité et une sensibilité hors norme, ou on les appréhende comme des intermédiaires entre des registres différents de l'être : celui des divinités, des esprits ou des morts et celui des hommes par exemple (Rappaport 1984). Dans les pratiques sacrificielles comme dans les actes de xénogreffe les plus actuels (Rémy 2009), les cochons sont ainsi sollicités comme des substituts d'humains en raison de leurs valeurs symboliques communes ou de leur proximité anatomique et génétique.

Ils s'inscrivent aussi dans des gammes de relations particulièrement hétérogènes. Transitant des abattoirs aux rayons des commerces de viande, le porc apparaît comme un produit au sein d'une société de consommation qui le prive parfois de son animalité ou de sa condition d'être vivant (Porcher 2010). Cet usage mercantile de la viande, que nous voyons parfois poussé à l'extrême, offre un contraste saisissant avec de nombreuses pratiques qui font apparaître les cochons comme des membres de la société des humains (Remme 2014). Inscrits dans une chaîne des êtres, les cochons sont aussi appréhendés comme des personnes au sein de contextes culturels variés d'Asie du Sud-Est par exemple. C'est le cas notamment chez les Gawigl



FIG. 1. — Transport d'un cochon vers la basse-cour où il sera « défait ». Crédits photo : Séverine Lagneaux, Bucovine, Roumanie, 2015.

de la province de Western Highland, en Papouasie Nouvelle-Guinée (Schneider, comm. pers.), ou encore des Mentawai de la vallée de Bat Rereiket en Indonésie. Dans ces régions, les cochons sont traités en sujets et sont au centre de sociabilités interspécifiques particulièrement élaborées. Ainsi que le montre Lionel Simon (2021), les Mentawai s'attachent, à travers leurs pratiques architecturales, à façonner leurs habitations pour en faire des lieux hybrides où les animaux, tout comme les humains, peuvent trouver des conditions de familiarité. De façon assez différente, dans plusieurs régions de Nouvelle-Guinée, les maisonnées maternisent littéralement certains cochons, tandis que l'attachement des humains à l'égard de leurs propres porcs peut être telle que leur consommation est pensée comme un acte de cannibalisme. « Your own pigs you may not eat », écrivaient jadis Rubel & Rosman (1978) dans leur ouvrage consacré à une comparaison entre différentes sociétés néo-guinéennes.

La Roumanie fournit aussi un bon exemples de cohabitation intime entre humains et cochons, dans laquelle le nourrissage de la bête demeure à la base de la relation. Dans la majorité des maisnies roumaines, un *cotet* (cabanon) est construit pour abriter un à quatre cochons. Ces derniers disposent d'un accès à l'extérieur de dimension variable et sont ainsi largement visibles pour les quelques passants. Le cochon est au centre du quotidien des villageois. Ils le côtoient au jour le jour et vivent au cœur d'une même *gospodarie* (maisnie). Le cochon est l'objet de soins attentifs de la part de l'éleveur qui suit les mises-bas et/ou choisit avec soin le porcelet qu'il « fera » par la suite. Pour « faire » son cochon, le *gospodar* lui fournit quotidiennement une soupe faite à base des déchets ou des restes alimentaires et de *mamaliga* (polenta roumaine). Le repas du cochon est ainsi bien souvent composé des mêmes aliments que ceux de ses « maîtres ». À la proximité spatiale s'ajoute ainsi une affinité de quasi-parenté. Il est un membre de la famille au sens où il est soigné et où il mange des repas similaires au quotidien, avant de lui-même nourrir les corps. L'apparement des cochons avec les humains se vérifie à chaque fois que le *macelar*, le berger-boucher en charge de saigner les animaux dans les campagnes, « défait » la bête (Fig. 1).

À l'instar de ce que note également C. Méchin (1989a) pour les campagnes françaises d'avant la Révolution «verte», il n'est pas rare d'entendre dire «qu'il est comme nous à l'intérieur». Si ce cousinage semble inquiétant à l'Ouest, il ne l'est pas à l'Est de l'Europe. En effet, le cochon n'y est pas traité comme un ennemi. Il n'est ni sale, ni impur, et sa gloutonnerie est un bienfait dont se réjouit le paysan. Le cochon est figuré sur des timbres nationaux. Ses pieds sont dénommés des «patriotes» en raison d'une plaisanterie de l'époque communiste : ils étaient les seules parties qui restaient au pays et dont les Roumains pouvaient se nourrir. Il occupe une place centrale dans l'alimentation des villages de Roumanie et sa mise à mort est l'objet d'une fête entre parents et voisins durant laquelle on rend hommage à «cette bonne bête» (Lagneaux 2012). Le cochon a également son saint patron. À la Saint-Ignace, en effet, les porcs élevés dans les basse-cours villageoises sont saignés et préparés pour la soudure et pour festoyer à Noël (Lagneaux 2016).

Dans ce contexte, le cochon est doté de force vitale. Cette puissance née notamment des bons soins reçus se transmet non seulement par sa chair, mais également par sa graisse. Préparée en savon, elle revivifie le taurillon que frotte vigoureusement la *gospodina* après la saillie d'une vache en chaleur. Le cochon est un proche dans les faits, mais il est aussi une vitrine de la bonne tenue de la maisonnée car il en est le reflet qui se montre dans la cour. Ce «bon cochon» est aujourd'hui malmené car il disparaît des maisnies roumaines. Concurrencé par des porcs vendus en supermarché, dont le coût est bien inférieur aux frais nécessités par son élevage, il se rencontre de moins en moins. Qui plus est, sa mise à mort est déclarée inhumaine. Par souci éthique et sanitaire, la saignée ne peut plus être pratiquée à demeure. Le cochon doit être anesthésié puis tué. Il doit être transporté en abattoir, ce qui augmente encore les frais de l'éleveur. Aussi, une annexe a-t-elle été ajoutée à la réglementation. Une dérogation a été octroyée pour les mises à mort effectuées lors de rites religieux⁶ et bénéficie aux élevages industriels de porcs qui alimentent les supermarchés. La mise à mort n'est plus un acte intégré dans la cosmogonie villageoise, mais une coutume religieuse spécifique dont les touristes se révèlent friands. La mise à mort du cochon est spectaculaire alors même que sa vie se détache de l'éleveur (Lagneaux 2019).

Les cochons peuvent aussi être au centre de relations qui contribuent à façonner les individus humains en véritables personnes. Cette idée est illustrée par les Tao de Pongso (Taïwan), avec lesquels travaille Julien Laporte (2021). Dans sa contribution, l'auteur explique que jadis, les Tao considéraient qu'un individu ne pouvait être reconnu comme une personne que s'il possédait un cochon, rare animal autorisé par ailleurs à consommer des poissons volants, tout comme les humains. Dans des cadres rituels, la transformation des corps semble d'ailleurs pouvoir s'opérer dans les deux sens, ainsi que le montre N. Lutkehaus (2013) à propos des Manam de Papouasie Nouvelle-Guinée. Ceux-ci se transforment en

cochons dans certains rituels et habillent leurs bêtes sacrificielles comme des humains.

Cette ambiguïté notable qui caractérise le cochon met en évidence le rôle majeur qui peut lui être attribué dans les dynamiques identitaires et sociétales, au sein de collectifs disséminés dans l'espace et dans le temps. Dans certains mythes amérindiens, ce sont des rôles cosmogoniques de grande ampleur qu'assument les suidés. Lévi-Strauss, schéma à l'appui, en offre de belles illustrations en Amérique du Sud, à partir de son analyse de mythes bororo et mundurucu. Dans *Le cru et le cuit*, il identifie plusieurs séquences et écrit :

«J'ai déjà signalé (*L'Homme nu*, p. 46, 485-86) l'intérêt qu'offre le mythe bororo sur l'origine des cochons sauvages pour comprendre les rapports d'homologie entre des mythes du Brésil central et ceux du nord-ouest de l'Amérique du Nord.» (Lévi-Strauss 1964: 109)

Et l'anthropologue poursuit :

«Tout se tient donc : la fumée du tabac engendre les cochons sauvages, d'où vient la viande. Pour faire rôtir cette viande, il faut qu'un dénicheur d'oiseaux obtienne du jaguar le feu de cuisine ; enfin, pour se débarrasser du jaguar, il faut qu'un autre dénicheur d'oiseaux fasse brûler son cadavre dans un foyer, donnant ainsi naissance au tabac.» (Lévi-Strauss 1964: 114-155)

Ainsi les cochons et leurs chairs permettraient-ils de rendre compte de l'origine de la viande, du feu et du tabac, et endosseraient le rôle d'opérateurs mythiques particuliers au sein d'espaces amérindiens particulièrement étendus.

Mais les suidés sont aussi au centre d'enjeux sociétaux contemporains, comme le montrent Pauline Emond, Charlotte Bréda & Dorothée Denayer (Emond *et al.* 2021). En Belgique, la présence du sanglier est réglementée et contrôlée par des collectifs de chasseurs, au sein de relations notamment configurées par la gestion de la peste porcine. Au départ d'un ancrage ethnographique en Wallonie, les auteures montrent combien les sangliers peuvent apparaître sous divers jours, parfois contradictoires. À titre d'exemple, l'existence de nombreux élevages industriels les fait apparaître sous le statut d'hôtes intermédiaires privilégiés et les place au cœur de l'inquiétante problématique des zoonoses. Dénoncés comme des nuisibles en raison de leur fécondité et des emballements démographiques qu'elle occasionne, ils sont tenus pour engendrer des problèmes particulièrement importants, tant dans les biotopes forestiers que dans les espaces cultivés. On les accuse aussi, pour cette même raison, d'être la source d'une érosion drastique de la biodiversité. Les informations donnent de multiples exemples de situations dans lesquelles les cochons ou les sangliers règnent en maîtres, posant maints problèmes aux humains. Le long du Danube par exemple, les sangliers pullulent sur les îles fluviales, objets d'un accord de non-gestion par les États riverains. Ils traversent les bras d'eau et détruisent les champs cultivés des agriculteurs.

Ailleurs, les cochons émergent aussi comme des acteurs qui défient les humains. À Prague, des chercheurs ont observé, à l'aide de caméras thermiques, un véritable commando de

6. Annexe B.1 de la Directive de 1993 que la législation roumaine reprend quasiment mot pour mot dans l'Ordonnance ANSVSA n° 180/2006.

sangliers qui s'est déplacé en pleine nuit pour libérer deux congénères piégés. En quelques coups de groins et de têtes, ils seraient parvenus à ouvrir la cage des bêtes captives (Masilkova *et al.* 2021). Au Japon, des hardes de sangliers contaminés par les déchets radioactifs, suite à la catastrophe de Fukushima, survivent en grand nombre. La radiation (avec des niveaux de césium pourtant 300 fois supérieurs aux normes de sécurité) et l'hybridation avec des cochons abandonnés des fermes environnantes n'auraient pas modifié la génétique des animaux, mais aurait abouti à la création d'individus très résilients et qui prolifèrent en l'absence de prédateurs naturels⁷. Les tentatives de régulation de ces populations de suidés par les chasseurs tiennent ceux-ci en échec, tant elles ont su coloniser un environnement inhospitalier.

On voit que les suidés dénotent par leurs aptitudes, par l'hétérogénéité des connotations qu'ils soutiennent, ainsi que par l'étendue des relations qu'ils autorisent. Cette hétérogénéité en fait des objets-sujets particulièrement féconds pour les recherches en sciences humaines (Laugrand & Simon 2020). Aussi, une abondante littérature – particulièrement opulente en ce qui concerne les collectifs océaniques et asiatiques (Hide 2003; Persoon 2004) – les a abordés sous l'angle d'une écologie des relations, en mettant en exergue les formes d'attachement liées à sa domestication (Groves 1984; Macintyre 1984; Morton 1984; Rappaport 1984; Dwyer 1985, 1990, 1993, 1996; Dwyer & Minnegal 2005) ou à sa prédation (Young 1984; Mudar 1985). De nombreux travaux ont documenté la vitalité dont ils sont les supports, dès lors qu'ils constituent des « substituts de vie » (Lemonnier 1993) et qu'ils se situent au centre de nombreux échanges économiques et cérémoniels (Meggitt 1974; Jolly 1984; Gibson 1986). Leur circulation permet d'actualiser des paysages sociaux, de confirmer des alliances, d'exprimer des liens de parenté ou encore de prendre en charge les conflits et les transferts compensatoires qui les ponctuent (Feil 1982; Schulte-Tenckhoff 1983; Reay 1984; Goodale 1985; Geinaert-Martin 1987; Minnegal & Dwyer 1997; Milner-Gulland & Clayton 2002). Centraux dans de nombreuses pratiques rituelles – même lorsque celles-ci semblent sur le déclin (Boyd 2001; Lefort 2017) –, ces mammifères ont encore été décrits comme ayant un rôle majeur dans les processus d'affirmation identitaire (McKay 2010; Yeh Shu-Ling 2013; Laugrand 2015; S. Simon 2015; Lapeña & Acabado 2017), ainsi que dans la gestion et la stabilisation de savoirs locaux (Sillitoe 2001a, b, c, 2003, 2007; Simon 2013).

Dans ce fascicule thématique qui comporte une majorité de textes sur des suidés asiatiques, les articles contribuent précisément à documenter la multiplicité des rôles que les suidés peuvent occuper dans les espaces sociaux et rituels. Au départ d'ancrages ethnographiques solides et pluriels, les auteurs s'attachent à mettre en évidence certaines dimensions cosmologiques des suidés, ainsi que leur place dans de nombreux projets de grande ampleur : que ce soit de guérison, de sorcellerie, de divination, d'acquisition de conditions de vie clémentes, ou autres encore. Photos à l'appui, le texte de Paul Sillitoe en Papouasie Nouvelle-

Guinée met ainsi en évidence la centralité des porcs dans la sphère quotidienne et rituelle des habitants de la vallée Was, et soulève la question complexe de l'interprétation sacrificielle (Sillitoe 2021). John Remme, lui, pointe l'incidence des performances rituelles sur la reproduction du paysage social et sur le prestige attribué aux participants et organisateurs, dans les villages ifugao de la cordillère des Philippines (Remme 2021). Le travail de Remme est particulièrement éclairant en ce que les cochons sont décrits comme jouant simultanément de multiples rôles dans les rituels des Kalinga, en particulier sur le plan spatio-temporel. Les cochons apparaissent à ses yeux comme étant ici des charnières trans-temporelles. L'ethnologue analyse ainsi différents assemblages impliquant les humains et leurs suidés, sans fermer les interprétations. Dans ce même fascicule, tandis que Séraphin Balla N'degue montre qu'au Cameroun, le porc est au centre d'institutions comme le mariage et la dot (Balla 2021), Frédéric et Antoine Laugrand soulignent le rôle des cochons dans les rituels funéraires comme médiateurs entre les vivants et les morts (Laugrand & Laugrand 2021). Par ailleurs, Frédéric Laugrand et son équipe ont mis en exergue le rôle des cochons comme monnaie rituelle dans les pratiques funéraires (Laugrand *et al.*, sous presse), suivant ici une hypothèse que P. Lemonnier a proposée à propos des Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée (Lemonnier 1993). Julien Laporte décrit, lui, la place qu'occupent les porcs dans les pratiques tao liées à l'acquisition des ressources halieutiques (Laporte 2021). Et voici le cochon capable de chevaucher des frontières institutionnelles ou spatiales, en l'occurrence les espaces terrestres et maritimes. La contribution de Monica Janowski (2021) fait encore écho à cette lecture, dans la mesure où chez les Kelabit du Sarawak, c'est en étant nourri avec du riz que le cochon est transformé en parent des humains. Ainsi se décline l'hétérogénéité des imaginaires et des pratiques relatifs aux suidés.

LES COCHONS À L'AUNE DU SAUVAGE ET DU DOMESTIQUE

Les suidés occupent bien sûr le centre de pratiques domestico-diversifiées, qui mobilisent des procédés techniques eux aussi très variés. Ceux-ci ont notamment à s'accommoder de la partielle incompatibilité de ces animaux avec les terres cultivées. Dans certaines régions, c'est davantage par leur exclusion de ces pratiques qu'ils dénotent (Descola 1994). Chez les Wayuu peuplant la péninsule de la Guajira (nord de la Colombie), ils tranchent par exemple par une sorte d'indécision des populations à leur égard. Dans ce contexte, les qualités nutritives et gustatives qui sont prêtées aux cochons sont contrebalancées par les efforts considérables que nécessitent leur maintien et leur entretien. Dans les discours, ce sont ces efforts qui justifient la discrétion des cochons dans les pratiques domestico-diversifiées. Lorsque des relations d'élevage s'établissent néanmoins, ces animaux occupent les environs des habitations, qui expriment un mélange d'intériorité et de périphérie par rapport aux espaces humains. Ils sont astreints à des espaces éloignés par rapport aux dispositifs destinés à l'entretien des moutons et des chèvres.

7. <https://www.bbc.com/news/science-environment-57655720>, dernière consultation le 7 octobre 2021.

Mais les suidés ne sont pas pour autant absents du paysage mythique des Wayuu, pas plus que des pratiques alimentaires. Ils suscitent au contraire des prescriptions assez précises et symptomatiques des systèmes qui font contraster les milieux aquatiques et terrestres. Ces prescriptions actualisent notamment la césure entre les deux écosystèmes. Si les cochons doivent se contenter des restes de repas, ils sont soigneusement privés de ceux qui proviennent de la mer. Les arêtes de poisson, les carapaces de langoustes ou de crevettes sont supposées rendre ces animaux malades, tout comme elles sont censées causer de sérieux troubles aux personnes qui consommeraient durant la même journée des chairs provenant de la mer et d'autres issues de créatures terrestres. Se reflète ici, plus qu'une spécificité porcine, une césure entre deux écosystèmes bien marqués, que les Wayuu appréhendent comme étant notablement hétérogènes (L. Simon 2015 ; 2020a: 225-242). C'est dire que le cochon n'échappe pas à toutes les logiques classificatoires, même lorsqu'il dénote par l'hésitation dont il paraît être l'objet : situé dans l'esplanade qui circonscrit les habitations mais placé à l'écart des infrastructures d'élevage.

Il est aussi des régions du monde où les suidés ont fait une arrivée tardive et où leur impact sur les populations n'en est pas moins notable. Quoiqu'il n'y ait pas d'espèce de cochon endémique au Canada, ces animaux y furent introduits par les colons français, puis par différents navigateurs les transportant à bord de leurs navires pour consommer de la viande fraîche. Dans l'Arctique par exemple, les traditions orales inuit ont conservé les traces des premières rencontres avec ces bêtes « très exotiques ». Elles relatent avec humour une découverte pleine d'étonnement. Dans d'autres régions plus au sud, comme en Nouvelle-France, les cochons importés se sont rapidement adaptés et ont été à l'origine d'importants conflits. L'historien Denys Delâge parle à ce sujet d'une véritable « guerre des cochons », opposant momentanément ces derniers aux populations autochtones :

« C'est toutefois l'élevage du porc qui cause, et de loin, le plus de difficultés. De tous les bestiaux, c'est le porc qui se reproduit le plus vite. Au lieu de les garder dans les porcheries ou des enclos, les colons les laissent libres. Ceux-ci vivent à l'état semi-sauvage et se nourrissent à même la forêt ; ils prolifèrent ainsi et ne coûtent rien aux colons qui n'ont rien à déboursier pour les nourrir. Les porcs fournissent pour presque rien une source d'alimentation carnée. Les Amérindiens qui les rencontrent dans les bois ou dans leurs champs de blé d'Inde les considèrent comme du gibier et les abattent. Mais, attention, cet animal est d'une espèce toute spéciale, il a une caractéristique génétique unique qui le distingue de tous les animaux de la forêt : il est une propriété privée ! En somme, l'Européen s'installe sur la terre de l'Amérindien, coupe le bois et tue les animaux ; c'est une propriété collective, il n'y a rien à redire. L'Amérindien, qui voit rétrécir l'espace forêt et diminuer la faune, change de gibier. S'il n'y a plus de chevreuils, il y a tout de même des porcs, mais voilà, ceux-là, il ne faut pas y toucher. » (Delâge 1991: 290)

De nos jours, la présence de sangliers dans les forêts canadiennes est encore considérée comme problématique et les chairs de ces animaux ne sont pas consommées par la plupart des peuples autochtones qui, pourtant, ont conservé leur mode de vie de chasseurs.

Par ailleurs, l'arrivée des populations françaises et des traditions catholiques au Québec a donné lieu à des fêtes syncrétiques qui conservent les porcs en leur centre. C'est le cas bien sûr de la fête du cochon. Dans l'un de ses films, le cinéaste Pierre Perrault (1967) met en perspective la variante normande du Perche à celle du Charlevoix, au Québec. Mais le Québec a également vu émerger une autre fête, qui se célèbre chaque année au printemps : il s'agit de la « cabane à sucre » ou du « temps des sucres ». Dans ces festivités, la production du sirop d'érable côtoie la consommation de cochonnailles : jambon, fèves au lard, cretons, « oreilles de crisse », toutes les chairs y passent. Si ces festivités prennent racine dans le calendrier chrétien, on ne saurait sous-estimer les références au passage des saisons, aux cycles lunaires et peut-être même à des pratiques amérindiennes diverses. Parmi d'autres, les Atikamekw de Mauricie auraient pratiqué depuis longtemps – bien avant l'arrivée des colons français – la collecte de la sève des érables, sans bien entendu y mêler le cochon. Celui-ci est devenu le support de pratiques métissées qui actualisent des manifestations ancestrales et se fixent sur de nouvelles sémiotiques. La collecte de la sève d'érable, d'une certaine façon, trouve dans le cochon un support nouveau pour s'exprimer et déployer sa vitalité.

Il reste qu'en étant souvent au centre de pratiques de chasse et d'élevage, de rapports de protection, de contrainte ou de prédation, les suidés semblent mettre au travail la délicate articulation entre les notions de « sauvage » et de « domestique », ou entre les espaces qui leur sont propres et ceux auxquels on les astreint. Mettant en évidence le discernement qui soutient les pratiques, les contributeurs s'attachent à analyser la nature multiple des relations que ces mammifères autorisent et à pointer les appréciations qui entourent leur identification. Christian Rosales indique par exemple la distinction qu'opèrent les Tau-Buhid, un groupe de Mangyans des Philippines, entre les cochons domestiques – considérés « sans esprit » – et les « sauvages » – pourvus d'esprits et associés à de nombreux interdits (Rosales 2021). Cette disjonction évoque la configuration mélanésienne où seuls les cochons chassés sont consommables, les spécimens élevés étant considérés comme trop identiques aux humains – notamment du point de vue des relations qu'ils entretiennent entre eux – pour être élevés autrement que comme des personnes (Iteanu 2018). Julien Laporte (2021) évoque d'autres distinctions, puisque les Tao de Taïwan discernent les cochons qu'ils peuvent chasser des cochons impropres à la consommation. Parmi les premiers, les Tao distinguent les cochons noirs natifs des cochons importés, tandis que les seconds sont supposément possédés par de mauvais esprits. Les Alangan de Mindoro font preuve d'un semblable discernement entre les cochons natifs et les espèces importées, puisque certains rituels excluent ces derniers (Laugrand 2015). Chez les Kelabit de Bornéo, Monica Janowski (2021) introduit une distinction de genre (voir aussi

Janowski 2003, 2014), opposant les animaux chassés par les hommes aux animaux domestiqués et nourris par les femmes. Si les Kelabit distinguent toutefois deux types de suidés, le porc sauvage et le cochon domestique, les deux espèces jouent un rôle important sur le plan cosmologique, et en particulier comme moyen de communication avec les esprits. Chez les Mentawai d'Indonésie, Lionel Simon (2021) met en évidence l'hospitalité comme mode de sociabilité interspécifique entre humains et cochons, que ceux-ci soient inscrits dans des relations d'élevage ou au centre de projets cynégétiques. Pourtant, l'auteur documente aussi le très net discernement qui disjoint les espèces du jardin de celles de la forêt, au point que les Mentawai fassent jouer à cette distinction un rôle architectural majeur dans les maisons cérémonielles.

À cet égard, les actes de mise à mort sont particulièrement révélateurs et les modalités de la mise à mort des cochons constituent un autre thème majeur traité de façon transversale dans l'ensemble du fascicule. Elles varient selon plusieurs critères, notamment selon les contextes où elles sont requises. Elles reposent sur des dispositifs techniques variés, que les textes de Paul Sillitoe (2021), d'une part, et de Frédéric & Antoine Laugrand (2021), d'autre part, contribuent à documenter dans les détails, respectivement dans la vallée de Was, et chez les trois groupes autochtones des Philippines.

Les substances et les composantes des suidés sont marquées de multiples manières puisque les textes du fascicule mentionnent tour à tour le sang, le gras, les entrailles, le foie, le péritoine, les mâchoires ou les crânes. A.-G. Haudricourt (1962) a été l'un des premiers en sciences sociales à s'intéresser de près à ces animaux en évoquant ces pratiques de maternage en Papouasie Nouvelle-Guinée. Comme le rappelle A. Bensa (2011: paragraphe 4), Haudricourt suggère que le cochon a peut-être même domestiqué l'homme en lui indiquant qu'il pouvait déterrer des tubercules et en lui suggérant le bâton à fouir comme outil. En Europe, de nombreux chercheurs ont également souligné la puissance des substances du sang ou de l'urine du sanglier. On se souvient du *ferum* ou du *salvajum* que décrit minutieusement C. Fabre-Vassas (1982: 379), et du risque d'ensauvagement qui guette celui qui consomme « le sang noir » de la bête, pour reprendre l'expression de B. Hell (1994) dans son magnifique ouvrage sur les chasseurs du nord de l'Europe.

La comestibilité du cochon lui permet enfin d'apparaître comme un acteur central de la fête. Cet aspect a justement été relevé par Veek *et al.* (2017) qui ont étudié les transformations actuelles des « fêtes annuelles de tuerie de cochons » (*sha nian zhu*). Celles-ci ont lieu dans de nombreuses régions rurales de la Chine, juste avant les semailles. Dans ces contextes festifs, des mécanismes de transfert des qualités et des propriétés des cochons sont régulièrement soulignés. Ainsi à Pongso, au sud de Taïwan, les Tao offrent du sang de cochon aux poissons volants afin que ces derniers s'alignent en mer et agissent comme des cochons, ce qui favorisera leur pêche. Ainsi aussi les Blaen espèrent-ils transférer la maladie d'un humain à un cochon dans le rituel du *data sde*.

Il reste que, dans de très nombreux contextes, le cochon est un candidat tout désigné pour marquer la fin de vie des humains, et un acteur majeur des rites funéraires. À certains

égards, ces pratiques constituent un vaste complexe où de multiples variantes se déclinent. Dans un article au titre révélateur – « Du cochon pour les morts » –, C. Fabre-Vassas décrit une pratique du pays de Sault qui résonne avec le *batbat* performé lors des funérailles ou de l'exhumation des restes chez les Ibaloy de Loacan, aux Philippines (Laugrand *et al.* 2020 ; sous presse) :

« D'abord, de façon générale, le caractère très humain de la bête éclate le jour de sa mise à mort : on le “lave”, on le “rase”, on le “veille” aussi et le repas qui rassemble les participants à la fête en maints endroits est appelé “de funérailles”. Pendant que les hommes qui s'affairent autour de lui procèdent à “la toilette”, les langues vont bon train et la parole échangée, [...] n'en poursuit pas moins son déroulement rituel, saisi au vol, à Munès en Pays de Sault :

« Allez, il faut le faire propre.

– Oui, qu'il va au ciel nous préparer la place.

– Oh! Toi, je sais pas si on t'y verra un jour! (*rires*)

– Allez raclez-moi ce pied, il faut qu'il soit joli pour aller voir saint Pierre au Paradis... »

Et le discours s'élève parfois jusqu'à la prosopée :

« Qu'est-ce qu'ils vont dire les autres quand ils vont le voir arriver ?

– Ils vont plus le reconnaître, bien rasé, bien chaussé ! »

« “Chausser” le cochon c'est, après avoir raclé la peau avec un vieux morceau de faux, faire sauter le sabot de la pointe du couteau. Déchaussement de fait mais qui, convertissant la patte en pied, “chausse” donc le cochon, traite ses pieds à l'image inversée des morts que l'on envoie dans l'autre monde munis des chaussures indispensables à leur périple : souvent passées à leurs pieds elles peuvent être simplement posées dans leur cercueil, c'est ainsi que l'on se prémunit contre leur retour. » (Fabre-Vassas 1987: 196, 197).

Cet exemple suggère que le retour des morts n'est jamais souhaitable pour les vivants. Ceux-ci aspirent au contraire à les maintenir à l'écart, tout en leur apportant de la santé au quotidien et de la chance dans leurs entreprises, ajouteraient les Ibaloy. Les cochons sont ici marqués en termes de mouvements et de déplacements vis-à-vis des morts ; ils sont des véhicules qui autorisent des élans d'échange entre différents registres de l'être. Apparaissant comme des médiateurs à même de joindre des êtres séparés par des conditions d'existence distinctes, les cochons sont les acteurs de mouvements que les humains, dans tous ces contextes, s'estiment incapables de faire par eux-mêmes. Les Mentawai exemplifient ce type de mouvement, entre les maisons humaines et les animaux de la forêt. L. Simon (2020a, b, 2021) montre en effet combien les suidés sont appréhendés comme des partenaires qui relaient des discours entre les foyers et les lieux de chasse, et qui encouragent ainsi l'activité cynégétique.

Quoiqu'il soit inimaginable de tracer l'ensemble des trajets permis par les suidés, on voit la multiplicité des manières dont, dans bien des collectifs de la planète, ils sont omniprésents : domestiques ou sauvages, ils opèrent des alliances et

étendent la parenté, ils donnent du pouvoir et de l'énergie vitale, permettent les échanges entre les morts et les vivants, ouvrent ou ferment des cycles rituels... Leurs substances sont appréhendées comme des agents puissants; elles apparaissent comme des sources d'ensauvagement dans certaines régions ou des vecteurs indispensables pour transmettre de la vitalité. Dans ce fascicule d'*Anthropozoologica*, les contributeurs décrivent ces usages dans les détails et sur base d'une riche iconographie. Ils s'attachent à dépeindre, au départ de contextes pluriels, les relations qui s'établissent entre les humains et les cochons. Le fascicule met ainsi en lumière la centralité des suidés, indépendamment des manifestations hétérogènes et des contradictions qui les tiraillent.

Remerciements

Nous remercions toutes les contributeurs/trices du fascicule pour leur confiance et la qualité de leur texte. Nous exprimons notre gratitude à toute l'équipe éditoriale de la revue *Anthropozoologica*, en particulier à Emmanuelle Rocklin, pour nous avoir accompagnés dans la réalisation de ce dossier, ainsi qu'à tous les évaluateurs/trices pour leurs commentaires et critiques constructives, sans oublier Pierre Lemonnier pour la générosité de ses suggestions. Enfin, nous remercions le FNRS pour son appui financier (FNRS 6002.17).

RÉFÉRENCES

- ABRAHAMI P. 2006. — Le cochon dans les collections d'oracles de la Mésopotamie, in LION B. & MICHEL C. (éds), *De la domestication au tabou: le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*. De Boccard, Paris: 267-282.
- AMILLS M., RAMÍREZ O., GALMAN-OMITOGUN O. & CLOP A. 2012. — Domestic pigs in Africa. *African Archaeological Review* 30: 73-82. <https://doi.org/10.1007/s10437-012-9111-2>
- BALLA S. 2021 — Les porcs «long châssis»: le péril des mariages? Comprendre les transformations du bestiaire dotal du Cameroun méridional, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (14): 215-225. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a14>
- BALASSE M., CUCCHI T., EVIN A., BĂLĂȘESCU A., FRÉMONDEAU D. & HORARD-HERBIN M.-P. 2018. — Wild game or farm animal? Tracking human-pig relationships in ancient times through stable isotope analysis, in STÉPANOFF C. & VIGNE J.-D. (éds), *Hybrid Communities: Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-species Relationships*. Routledge (coll. Studies in Anthropology), Londres: 81-96.
- BALVET D. 2004. — L'abattage du porc, une fête patrimoniale? L'exemple de «La Saint-Cochon dans la ville» à Bourg-en-Bresse. *Le monde alpin et rhodanien* 32 (3-4): 109-122. <https://doi.org/10.3406/rural.2004.1852>
- BARATAY E. 2011. — *Bêtes de somme, des animaux au service des hommes*. Le Seuil, Paris, 144 p.
- BENSA A. 2011. — Note sur la domestication des porcs, in NIEDERER B., BENSA A. & BERT J.-F. (éds), André-Georges Haudricourt (1911-1996): la matière du monde. *Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines* 27, 7 p. <https://doi.org/10.4000/leportique.2547>
- BIRNBAUM P. 2013. — *La République et le cochon*. Le Seuil, Paris, 208 p.
- BOYD D. J. 2001. — Life without pigs: recent subsistence changes among the Irakia Awa, Papua New Guinea. *Human Ecology* 29: 259-282. <https://doi.org/10.1023/A:1010942014773>
- BRUMM A., OKTAVIANA A. A., BURHAN B., HAKIM B., LEBE R., ZHAO J.-X., SULISTYARTO P. H., RIRIMASSE M., ADHITYATAMA S., SUMANTRI I. & AUBERT M. 2021. — Oldest cave art found in Sulawesi. *Science Advances* 7 (3). <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd4648>
- CHANSIGAUD V. 2020. — *Histoire de la domestication animale*. Delachaux et Niestlé. Paris, 400 p.
- CHEVALLIER D. 1987. — *L'homme, le porc, l'abeille et le chien. La relation homme-animal dans le Haut-Diois*. Institut d'ethnologie, Paris, 249 p.
- DELÂGE D. 1991. — *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Boréal, Montréal, 416 p. <https://doi.org/10.7202/006427ar>
- DESCOLA P. 1994. — Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation, in LATOUR B. & LEMONNIER P. (éds), *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*. La Découverte (coll. Recherches), Paris: 329-344. <https://doi.org/10.3917/dec.latou.1994.01.0329>
- DOIZY G. 2009. — Le porc dans la caricature politique (1870-1914): une polysémie contradictoire? *Sociétés et Représentations* 1 (27): 13-37. <https://doi.org/10.3917/sr.027.0013>
- DOUGLAS M. 2005. — *De la souillure: études sur la notion de pollution et de tabou*. La Découverte (coll. Textes à l'appui), Paris, 193 p.
- DWYER P. D. 1985. — The logic and the logos of the pigs. A review of *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of a New Guinea people*. A new, enlarged edition by Roy A. Rappaport. *Oceania* 56 (2): 151-154.
- DWYER P. D. 1990. — *The Pigs That Ate the Garden: A Human Ecology from Papua New Guinea*. The University of Michigan Press, Ann Harbor, 267 p.
- DWYER P. D. 1993. — The production and disposal of pigs by Kubo people of Papua New Guinea. *Memoirs of the Queensland Museum* 33 (1): 123-142.
- DWYER P. D. 1996. — Boars, barrows and breeders: the reproductive status of domestic pig populations in mainland New Guinea. *Journal of Anthropological Research* 52 (4): 481-500. <https://doi.org/10.1086/jar.52.4.3630298>
- DWYER P. D. & MINNEGAL M. 2005. — Person, place or pig: animal attachments and human transactions in New Guinea, in KNIGHT J. (éd.), *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*. Routledge, London: 37-60. <https://doi.org/10.4324/9781003135883-3>
- EMOND P., BRÉDA C. & DENAYER D. 2021. — Doing the "dirty work": how hunters were enlisted in sanitary rituals and wild boars destruction to fight Belgium's ASF (African Swine Fever) outbreak, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (6): 87-104. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a6>
- FABRE-VASSAS C. 1982. — Le partage du ferum: un rite de chasse au sanglier, in BROMBERGER C. & LENCLUD G. (éds), *La chasse et la cueillette aujourd'hui. Études rurales* 87-88: 377-400. <https://doi.org/10.3406/rural.1982.2899>
- FABRE-VASSAS C. 1987. — Du cochon pour les morts, in FABRE D. (éd.), *Retour des morts. Études rurales* 105-106: 81-212. <https://doi.org/10.3406/rural.1987.3189>
- FABRE-VASSAS C. 1994. — *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Gallimard (coll. Bibliothèque des Sciences humaines), Paris, 448 p.
- FEIL D. K. 1982. — From pigs to pearshells: the transformation of a New Guinea Highlands exchange economy. *American Ethnologist* 9 (2): 291-306.
- GEINAERT-MARTIN D. 1987. — Hunt pig and grow rice: on food exchanges and values in Laboya, West Sumba (Eastern Indonesia), in DE RIDDER R. & KARREMANS J. A. J. (éds), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology: Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*. Brill, London: 106-122.

- GIBSON T. 1986. — *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro*. Athlone Press (coll. London School of Economics Monographs on social Anthropology; 57), Londres, Douvres, 262 p.
- GOODALE J. 1985. — Pig's teeth and skull cycles: both sides of the face of humanity. *American Ethnologist* 12: 226-244.
- GROVES C. P. 1984. — Of mice and men and pigs in the Indo-Australian Archipelago. *Canberra Anthropology* 7 (1-2): 1-19. <https://doi.org/10.1080/03149098409508559>
- HAI XIANG, JIANQIANG GAO, DAWEI CAI, YUNBING LUO, BAOQUAN YU, LANGQING LIU, RANRAN LIU, HUI ZHOU, XIAOYONG CHEN, WEITAO DUN, XI WANG, HOFREITER M. & XINGBO ZHAO 2017. — Origin and dispersal of early domestic pigs in northern China. *Scientific Reports* 7: 5602. <https://doi.org/10.1038/s41598-017-06056-8>
- HAR-PELED M. 2018. — #BalanceTonPorc: the story behind pigs and lust. *The Conversation*. <https://theconversation.com/balancetonporc-the-story-behind-pigs-and-lust-92491>, dernière consultation le 7 octobre 2021.
- HAR-PELED M. & NADJARI D. 2019 — *Le complexe du cochon. Faut-il manger du jambon pour être français?* Hermann, Paris, 264 p.
- HAUDRICOURT A.-G. 1962. — Domestication des animaux, culture des plantes et domestication d'autrui. *L'Homme* 1: 40-50. <https://doi.org/10.3406/hom.1962.366448>
- HELL B. 1994. — *Le Sang Noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe*. Flammarion, Paris, 381 p.
- HIDE R. 2003. — *Pig Husbandry in New Guinea: A Literature Review and Bibliography*. Australian Centre for International Agricultural Research, Canberra, xvi + 291 p.
- HUNT K. 2021. — A warty pig painted on a cave wall 45,500 years ago in the world's oldest depiction of an animal. *CNN style*. <https://edition.cnn.com/style/article/cave-art-indonesia-oldest-figurative-art-animal-image-scn-trnd/index.html>, dernière consultation le 7 octobre 2021.
- ITEANU A. 2018. — Les différentes figures de la personne individuelle. *L'Homme* 226: 147-152. <https://doi.org/10.4000/lhomme.31727>
- JANOWSKI M. 2003. — Masculinity, potency and pig fat: the Kelabit of Sarawak, in WALKER H. (éd.), *The Fat of the Land*. Footwork, London: 130-142.
- JANOWSKI M. 2014. — Pigs and people in the Kelabit Highlands, Sarawak. *Indonesia and the Malay World* 42 (122): 88-112. <https://doi.org/10.1080/13639811.2013.869383>
- JANOWSKI M. 2021. — Prey into kin: the cosmological role of the pig in the Kelabit Highlands, Sarawak, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (11): 167-180. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a11>
- JOLLY M. 1984. — The anatomy of pig love. Substance, spirit and gender in South Pentecost, Vanuatu. *Canberra Anthropology* 7 (1-2): 78-108. <https://doi.org/10.1080/03149098409508562>
- KALA-NGOMA B. 2004. — L'élevage du porc et ses conséquences dans la société bembé (XVIII-XIX^e siècles), in LECLERC-OLIVE M. (éd.), *Cité-État et statut politique de la ville en Afrique et ailleurs*. *Journal des africanistes* 74: 1-2. <https://doi.org/10.4000/africanistes.379>
- KUNZLE D. 1978. — World upside down: the iconography of a European broadsheet type, in BABCOCK B. (éd.), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Cornell University Press, NY: 39-94.
- LAGNEAUX S. 2012. — «Transition insécurisée» dans les campagnes roumaines? La réponse ambivalente de l'entraide: entre sécurisation minimale et soumission grandissante, in LAURENT P.-J., BREDI C. & DERIDDER M. (éds), *Modernité insécurisée: anthropologie des conséquences de la mondialisation*. Academia (coll. Investigations d'anthropologie prospective; 3), Louvain-la-Neuve, 25 p.
- LAGNEAUX S. 2016. — *Éternel provisoire. Ethnographie de la paysannerie roumaine à l'heure européenne*. Academia (coll. Anthropologie prospective), Louvain-la-Neuve, 316 p.
- LAGNEAUX S. 2019. — Cosmogonie et agonie, le dilemme du cochon roumain, in BOUKALA M. & GIVRE O. (éds), *Morts animales en perspectives*. *Frontières* 30 (2). <https://doi.org/10.7202/1062445ar>
- LAPENA Q. G. & ACABADO S. B. 2017. — Resistance through rituals: the role of Philippine "native pig" (*Sus scrofa*) in Ifugao feasting and socio-political organization. *Journal of Archaeological Science: Reports* 13: 583-594. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.05.009>
- LAPORTE J. 2021. — Quand les cochons n'en font qu'à leur tête: des suidés nourris aux suidés chassés chez les Tao de Pongso no Tao, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (12): 153-165. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a10>
- LAUGRAND F. 2015. — «Faire crier le cochon». Divination et christianisation d'un rituel chez les Alangans de Mindoro (Philippines), in LAUGRAND F., CROS M. & BONDZ J. (éds), *Liaisons animales: question d'affects*. *Anthropologie et Sociétés* 39 (1-2): 201-227. <https://doi.org/10.7202/1030846ar>
- LAUGRAND F. & LAUGRAND A. 2021. — Sacrifice du cochon ou mise en relation? Du sang, des signes et des sons dans trois contextes rituels chez les Alangan, les Balaan et les Ibaloy des Philippines, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (12): 181-196. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a12>
- LAUGRAND F. & SIMON L. 2018. — Présentation: Deviner, prévoir et faire advenir, in LAUGRAND F. & SIMON L. (éds), *Deviner, prévoir et faire advenir*. *Anthropologie et sociétés* 42 (2-3): 9-35. <https://doi.org/10.7202/1052635ar>
- LAUGRAND F. & SIMON L. 2020. — What do animals and plants know, predict and transmit? *Anthropologica* 62 (1): 3-25. <https://doi.org/10.3138/anth.62.1.04>
- LAUGRAND F., LAUGRAND A., TAMANG J. & MAGAPIN G. 2020. — Exchanges with the dead. Exhuming human remains among the Ibaloy of Loacan (Philippines). *Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of South-east Asia (BKI)* 176: 475-503. <https://doi.org/10.1163/22134379-bja10017>
- LAUGRAND F., LAUGRAND A., TAMANG J. & MAGAPIN G. (sous presse). — Pig is Money: Aremag (Funerals) among the Ibaloi of Upper Loacan (Philippines). *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints*.
- LEFORT S. 2017. — On being modern people: abandonment of pig husbandry in Haivaro, Papua New Guinea. *Pacific Studies* 40 (3), 16 p.
- LEMONNIER P. 1993. — Le porc comme substitut de vie: formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée. *Social anthropology* 1 (1A): 33-55. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.1992.tb00239.x>
- LÉVI-STRAUSS C. 1964. — *Le cru et le cuit*. Plon, Paris, 403 p.
- LUTKEHAUS N. C. 2013. — Bodily transformations: the politics and art of men as pigs and pigs as men on Manam Island, Papua New Guinea. *Pacific Arts* 13 (1): 5-13.
- MACINTYRE M. 1984. — The Problem of the semi-alienable pig. *Canberra Anthropology* 7 (1-2): 109-122. <https://doi.org/10.1080/03149098409508563>
- MASILKOVA M., JEŽEK M., SILOVSKÝ V., FALTUSOVÁ M., ROHLA J., KUŠTA T. & BURDA H. 2021. — Observation of rescue behaviour in wild boar (*Sus scrofa*). *Scientific Reports* 11 (16217). <https://doi.org/10.1038/s41598-021-95682-4>
- MCKAY D. 2010. — A transnational pig: reconstituting kinship among Filipinos in Hong Kong, in JOHNSON M. & WEBNER P. (éds), *Diasporic encounters, sacred journeys: ritual, normativity and the religious imagination among international Asian migrant women*. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11 (3-4): 330-344. <https://doi.org/10.1080/14442213.2010.513400>

- MÉCHIN C. 1989a. — Le porc bon à penser dans les sociétés rurales d'Alsace et de Lorraine, in CENTRE DE RECHERCHE ET D'ÉTUDES POUR L'HISTOIRE ET L'ANTHROPOLOGIE DES TECHNIQUES ALIMENTAIRES (éd.), *Du sauvage, du vivant et du cru*: Cahier du stage « Ethnologie de l'alimentation », Dijon, 17-18-19 novembre 1988. Éditions Universitaires, Dijon: 51-62.
- MÉCHIN C. 1989b. — Le porc comme discriminant culturel dans le nord-est de la France, in PELTRE J. & THOUVENOT C. (éds), *Alimentation et Régions*. Presses Universitaires, Nancy: 71-79.
- MÉCHIN C. 1990. — De la tête de cochon et de ses usages. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est* 17: 80-88.
- MEGGITT M. J. 1974. — "Pigs are our hearts!" The Te exchange cycle among the Mae Enga of New Guinea. *Oceania* 44 (3): 165-203. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1974.tb01800.x>
- MIHAILESCU C.-A. 2000. — Le monde renversé, in KLANICZAY T., KUSHNER E. & CHAVY P. (éds), *L'époque de la Renaissance (1400-1600)*. Vol. 4, *Crise et essors nouveaux (1560-1610)*. Benjamins, The Hague, Philadelphia: 553-562.
- MILNER-GULLAND E. J. & CLAYTON L. 2002. — The trade in babirusas and wild pigs in North Sulawesi, Indonesia. *Ecological Economics* 42 (1-2): 165-183. [https://doi.org/10.1016/S0921-8009\(02\)00047-2](https://doi.org/10.1016/S0921-8009(02)00047-2)
- MINNEGAL M. & DWYER P. D. 1997. — Women, pigs, God and evolution: social and economic change among Kubo people of Papua New Guinea. *Oceania* 68 (1): 47-60. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1997.tb02641.x>
- MISGAV H. P. 2011. — Le cochon comme problème. Grecs, Romains et l'interdit juif du porc. Thèse de doctorat, Université de Baltimore Johns Hopkins. *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. <https://journals.openedition.org/acr/4827>, dernière consultation le 7 octobre 2021.
- MORTON J. 1984. — The domestication of the savage pig: the role of peccaries in tropical South and Central America and their relevance for the understanding of pig domestication in Melanesia. *Canberra Anthropology* 7 (1-2): 20-70. <https://doi.org/10.1080/03149098409508560>
- MOURET S. 2012. — *Élever et tuer des animaux*. PUF (coll. Partage du savoir), Paris, 224 p.
- MUDAR K. M. 1985. — Bearded pigs and beardless men: predatory-prey relationships between pigs and Agta in Northeastern Luzon, Philippines, in BION GRIFFIN P. & ESTIOKO-GRIFFIN A. (éds), *The Agta of Northeastern Luzon: Recent Studies*. San Carlos Publications, Cebu City: 69-84.
- PASTOUREAU M. 2009. — *Le cochon. Histoire d'un cousin mal aimé*. Gallimard, Paris, 160 p.
- PASTOUREAU M. 2012. — Symbolique médiévale et moderne. *Histoire et philologie des temps médiévaux* (143): 198-206. <https://doi.org/10.4000/ashp.1321>
- PEETERS A. 1980. — « Tuer le cochon » à Brantes, Vaucluse. *Ethnologie française* 10 (3): 247-256.
- PERRAULT P. 1967. — *Le règne du jour* [film]. ONF, Montréal, 118 min. https://www.onf.ca/film/regne_du_jour, dernière consultation le 7 octobre 2021.
- PERSOON G. A. 2004. — Pigs across ethnic boundaries. Examples from Indonesia and the Philippines, in KNIGHT J. (éd.), *Wildlife in Asia. Cultural perspectives*. Routledge, Londres, New York: 165-184.
- PORCHER J. 2010. — *Cochon d'or: l'industrie porcine en question*. Quae, Paris, 256 p.
- PORCHER J. & TRIBONDEAU C. 2008. — *Une vie de cochon*. La Découverte, Paris, 96 p.
- RAPPAPORT R. A. 1984. — *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Yale University Press, New York, 502 p. <https://doi.org/10.1525/aa.1969.71.3.02a00310>
- REAY M. 1984. — A high pig culture of the New Guinea Highlands. *Canberra Anthropology* 7 (1-2): 71-77. <https://doi.org/10.1080/03149098409508561>
- REMME J. H. Z. 2014. — *Pigs and Persons in the Philippines. Human-Animal Entanglements in Ifugao Rituals*. Lexington Books, Plymouth, 166 p.
- REMME J. H. Z. 2021. — Trans-temporal pigs: humans, spirits and the temporal multiplicity of pigs in Ifugao, the Philippines, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (7): 105-116. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a7>
- RÉMY C. 2009. — Le cochon est-il l'avenir de l'homme? Les xéno-greffes et l'hybridation du corps humain. *Terrain* 1 (52): 112-125. <https://doi.org/10.4000/terrain.13610>
- ROSALES C. A. 2021. — Pig and ritual-hunting among the highland Tau-Buhid in Mounts Iglit-Baco natural park, Philippines, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (9): 137-151. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a9>
- RUANE N. 2015. — Pigs, purity, and patrilineality: the multiparity of swine and its problems for biblical ritual and gender construction. *Journal of Biblical Literature* 134 (3): 489-504. <https://doi.org/10.15699/jbl.1343.2015.2996>
- RUBEL P. G. & ROSMAN A. 1978. — *Your Own Pigs You May Not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies*. The University of Chicago Press, Chicago, 368 p.
- SCHULTE-TENCKHOFF I. 1983. — Pourquoi ne pas manger ses propres porcs? Échange cérémoniel et holisme méthodologique. *Archives suisses d'anthropologie générale* 47 (2): 213-223.
- SCOTT J. 2019. — *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Éditions Amsterdam, Paris, 432 p.
- SILLITOE P. 2001a. — Demographic study of pig management in the Southern Highlands Province of Papua New Guinea. *Papua New Guinea Journal of Agriculture, Forestry and Fisheries* 44 (1-2): 12-32.
- SILLITOE P. 2001b. — Hunting for conservation in the Papua New Guinea Highlands. *Ethnos* 66 (3): 365-393. <https://doi.org/10.1080/00141840120095140>
- SILLITOE P. 2001c. — Pig men and women, big men and women: gender and production in the New Guinea Highlands. *Ethnology* 40 (3): 171-192. <https://doi.org/10.2307/3773964>
- SILLITOE P. 2003. — *Managing Animals in New Guinea: Preying the Game in the Highlands*. Routledge (coll. Studies in Environmental Anthropology), New York, 416 p.
- SILLITOE P. 2007. — Pigs in the New Guinea Highlands: an ethnographic example, in ALBARELLA U., DOBNEY K., ERVYNCK A. & ROWLEY-CONWAY P. (éds), *Pigs and Humans: 10,000 Years of Interaction*. Oxford University Press, Oxford, New York: 330-356. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199207046.003.0029>
- SILLITOE P. 2021. — Pig in rites, rights in pigs: porcine values in the Papua New Guinea Highlands, in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (8): 117-136. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a8>
- SIMON L. 2015. — Quand la tortue est vache: traitement cosmologique de discontinuités spatio-temporelles chez les Wayùu de Colombie. *Religiologiques* 32: 123-144.
- SIMON L. 2020a. — *Écouter les résonances du monde: rapports aux humains et aux non-humains chez Wayùu de Colombie*. Karthala, Paris, 348 p.
- SIMON L. 2020b. — Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses: modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie). *cArgo: revue internationale d'anthropologie culturelle & sociale* 10: 37-56.
- SIMON L. 2021. — Les contraintes douces: hospitalité et relations interspécifiques dans la chasse et l'élevage (Mentawai, Indonésie), in LAUGRAND F., SIMON L. & LAGNEAUX S. (éds), *Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine*. *Anthropozoologica* 56 (13): 197-213. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a13>
- SIMON S. 2013. — Of boars and men: indigenous knowledge and co-management in Taiwan. *Human Organization* 72 (3): 220-229. <https://doi.org/10.17730/humo.72.3.xq24071269xl21j6>

- SIMON S. 2015. — Real people, real dogs, and pigs for the ancestors: the moral universe of « domestication » in indigenous Taiwan. *American Anthropologist* 117 (4): 693-709. <https://doi.org/10.1111/aman.12350>
- SMITH W. 2020. — Beyond loving nature: affective conservation and human-pig violence in the Philippines. *Ethnos*: 1-19. <https://doi.org/10.1080/00141844.2020.1828970>
- STAS S. & MOUGENOT C. 2009. — Les concours de cochons « Piétrain ». Regard anthropologique sur une race au carrefour de son histoire, in VOILMY D. & SEVIN J.-C. (éds), *Ethnographier les phénomènes sonores*. *Ethnographiques.org* (19). <http://www.ethnographiques.org/./2009/Stas,Mougenot>, dernière consultation le 7 octobre 2021.
- THOMAS K. 1985. — *Dans le jardin de la nature*. Gallimard (coll. Bibliothèque des histoires), Paris, 401 p.
- VEEK A., YU H. & VEECK G. 2017. — The transformation of pig feasts in rural northeast China. *Gastronomica* 17 (3): 58-67. <https://doi.org/10.1525/gfc.2017.17.3.58>
- VERDIER Y. 1976. — Un temps de cochon. *Ethnozootechnie* 16: 130-139.
- VERDIER Y. 1977. — Le langage du cochon. *Ethnologie française* 7 (2): 143-154
- VERDIER Y. 1979. — *Façons de dire, façon de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Gallimard (coll. Bibliothèque des Sciences humaines), Paris, 384 p.
- VIGNE J.-D. 2005. — Le cochon domestiqué à plusieurs reprises. *La Recherche* (386). <https://www.larecherche.fr/jean-denis-vigne-%C2%AB-le-cochon-domestique%C3%A9-%C3%A0-plusieurs-reprises-%C2%BB>, dernière consultation le 7 octobre 2021.
- VIGNE J.-D. 2010. — Les débuts de l'élevage des ongulés dans l'Ancien Monde: interactions entre société et biodiversité, in DEMOULE J.-P. (éd.), *La révolution néolithique dans le monde*. CNRS éditions, Paris: 145-164.
- VIGNE J.-D. 2011. — The origins of animal domestication and husbandry: a major change in the history of humanity and the biosphere. *C. R. Biologies* 334 (3): 171-181. <https://doi.org/10.1016/j.crvi.2010.12.009>
- WALTER P. 1999. — *Mythologies du porc: actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye, Isère, 4-5 avril 1998*. Éditions Jérôme Millon, Bernin, 320 p.
- YEH SHU-LING 2013. — Pig sacrifices, mobility and the ritual recreation of community among the Amis of Taiwan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14 (1): 41-56. <https://doi.org/10.1080/14442213.2012.747557>
- YOUNG M. W. 1984. — The hunting of the snark in Nidula: ruminations on pig love. *Canberra Anthropology* 7 (1-2): 123-144. <https://doi.org/10.1080/03149098409508564>

*Soumis le 27 septembre 2021 ;
accepté le 7 octobre 2021 ;
publié le 29 octobre 2021.*